

ISSN1665-6415



TEORÍA
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 14-15 JUNIO DE 2003

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**





TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

 Facultad de Filosofía y Letras 1553-2003 
450 años de tradición humanista

NÚM. 14-15 JUNIO DE 2003
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Crescenciano Grave

Secretario de redacción

Lic. Ricardo Horneffer

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gabriela Carrillo

DR © 2003, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN 1665-6415

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2003. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Ambrosio Velasco Gómez, <i>450 años de la Facultad de Filosofía y Letras</i>	9
Artículos	
Eugenio Trías, <i>Presentimiento de la ciudad fronteriza (sobre la Politeía de Platón)</i>	17
Óscar Martiarena, <i>¿Huida o muerte de los dioses?</i>	39
Presencia de Sócrates	
Presentación	51
Daniel W. Graham, <i>La psicología moral de Sócrates</i>	53
Enrique Hülsz Picconè, <i>Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20c4-23c1)</i> . . .	71
Greta Rivara Kamaji, <i>Sócrates según Nietzsche</i>	91
Antonio Marino López, <i>La filosofía: amor de la verdad y práctica de morir</i>	99
Josu Landa, <i>La deriva sapiencial socrática: ironía, katalēpsis, epochē</i>	115
María Teresa Padilla Longoria, <i>Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica</i>	135
Paulina Rivero Weber, <i>El paradigma socrático</i>	153
Gustavo Luna, <i>Sócrates y Sade: una perversión (o el escándalo de la filosofía)</i>	163
Alicia Montemayor, <i>Homero y Sócrates: dos paidēiai</i>	175
María Antonia González-Valerio, <i>El Sócrates de Nietzsche</i>	185

Reseñas y notas

Bolívar Echeverría, <i>Federico Álvarez y el elogio del eclecticismo</i>	193
Alberto Constante, <i>La dignidad del humanismo</i>	199
Crescenciano Grave, <i>La ética del devenir</i>	203
Elisabetta Di Castro, <i>Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía 2002 a Adolfo Sánchez Vázquez</i>	211
Abstracts	213
Colaboradores	221

450 años de la Facultad de Filosofía y Letras

Ambrosio Velasco Gómez

Hace 450 años inició la vida de nuestra Universidad con una oración solemne dentro de la cátedra de retórica impartida por Francisco Cervantes de Salazar. Si bien las cédulas de creación de la Real Universidad de México habían sido expedidas en 1551 por el príncipe Felipe II en nombre de su padre Carlos V, no es sino hasta dos años después cuando el proyecto de la Universidad se hace realidad.

Pero ¿de qué proyecto se trata? ¿Cuál es su significación histórica y cultural?

Desde 1536, fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, pidió a Carlos V, emperador y rey de España, “mande en todo caso establecer y fundar en esta gran ciudad de México una universidad en la que se lean todas las facultades que se suelen leer en otras universidades”,¹ a fin de que se pudiera orientar la resolución de los problemas más graves de la evangelización, el maltrato y la explotación de los indios. Así pues en la carta de Zumárraga se avizoran ya las dos funciones principales de la Universidad de México: el cultivo del saber y la solución de los problemas más urgentes de la sociedad.

Afin a los propósitos de Zumárraga, en 1550 tres franciscanos encabezados por Juan de Villalpando subrayan que la Universidad debería de estar dedicada a la educación de los hijos de los indios y de los españoles.² El proyecto era claro, la Universidad de México debería ser el crisol donde se forjara una cultura nacional propia, una segunda naturaleza que unificara a los naci-

¹ “Séptimo capítulo de la instrucción de fray Juan de Zumárraga, 25 de noviembre de 1536”, en Sergio Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México*. México, UNAM, 1990, p. 106.

² “Que vuestra alteza mande proveer en esta Nueva España una universidad de todas ciencias..., pues no puede tener firmeza ni estabilidad la cristiandad de estos naturales mientras no hubiese un estadio general en que ellos y los españoles se ejerciten en estudio de las letras” (*ibid.*, p. 96).

dos en estas tierras, más allá de su origen racial, español o indio. Ésta habría de ser la tarea esencial de la Universidad y de manera especial de los humanistas. Desde entonces la Universidad de México ha vinculado y comprometido su misión académica con la construcción de nuestra nación mexicana.

Pero el proyecto tuvo opositores desde el principio entre aquellos que veían en la Universidad una amenaza para el dominio sin límites de los conquistadores, encomenderos y de los prelados. Entre ellos el virrey de Mendoza expresó serias dudas sobre la viabilidad del proyecto de Zumárraga y apoyó más bien otro proyecto del Ayuntamiento de la ciudad de México orientado principalmente a la consolidación de la dominación de los hijos de españoles en la Nueva España, aunque ciertamente sin excluir formalmente a los indios.³ Por ello, al inicio del famoso diálogo de Francisco Cervantes de Salazar sobre la inauguración de los cursos en la Universidad, hace 450 años, expresaba la terrible duda: “En tierra donde la codicia impera ¿queda acaso algún lugar para la sabiduría?”

La pregunta expresa la disyuntiva que estuvo presente desde la conquista misma sobre nuestro destino: ¿ha de ser México una fuente de extracción de riquezas para el imperio mundial más grande que jamás hubiera existido o ha de ser una república con identidad cultural propia y autonomía política donde puedan convivir indios, españoles, criollos, mestizos y todo grupo étnico.⁴ Los catedráticos más eminentes de la naciente Universidad lucharon desde la academia por esta segunda alternativa y entre ellos fray Alonso de la Veracruz fue uno de los más destacados.

La Universidad surgió así como un proyecto humanista y renacentista. Su impulsor, fray Juan de Zumárraga era discípulo de Erasmo de Rotterdam⁵ y seguidor de la filosofía de Luis Vives. Para estos grandes pensadores del humanismo renacentista la convivencia de las diferentes culturas y la capacidad del diálogo intercultural es fundamental para el enriquecimiento y progreso de toda civilización. También Cervantes de Salazar fue un estudioso y traductor de Luis Vives y como su maestro percibía que la codicia por el poder y la

³ Cf. *ibid.*, pp. 69-70. Véase también Armando Pavón Romero, “Fundación de la Real Universidad de México”, en *Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la fundación de la Universidad de México*. México, UNAM, 2001, pp. 20-21.

⁴ Es importante señalar que esta disyuntiva se estaba discutiendo en la corte de Carlos V en 1551 en las juntas de Valladolid, donde se desarrolló la controversia entre Bartolomé de las Casas, defensor de los derechos de los indios y Ginés de Sepúlveda, abogado del imperio español. Sobre esta controversia véase Juan Álvarez Cienfuegos, *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda*. Morelia, Red utopía y Filanjófora Morelia, 2001, cap. VI.

⁵ Sobre la influencia de Erasmo en Zumárraga, véase José M. Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 1952, pp. 202-213.

riqueza era el principal enemigo de la sabiduría y la fuente de la intolerancia respecto al cultivo de las humanidades. De ahí su duda sobre el futuro de la Universidad en una tierra donde la codicia impera.

En ese mismo diálogo de Cervantes de Salazar sobre el inicio de cursos, se describe a fray Alonso de la Veracruz como “el más eminente maestro en artes y en teología que haya en esta tierra y catedrático de prima de esta divina y sagrada facultad, sujeto de mucha y variada erudición, en quien compite la más alta virtud con la más exquisita y admirable doctrina”.⁶

Esta misma descripción, podríamos hacerla hoy de nuestros profesores más admirados, especialmente los eméritos de nuestra Facultad: Antonio Caso, José Gaos, Eduardo Nicol, Wenceslao Roces, Edmundo O’Gorman, Juan M. Lope Blanch, Jorge A. Vivó, Juliana González, Margo Glantz, Luisa Josefina Hernández, Adolfo Sánchez Vázquez, Sergio Fernández, Leopoldo Zea, Carlos Solórzano y de muchos eméritos de otras dependencias que han ejercido su magisterio en esta Facultad: Luis Villoro, Ramón Xirau, Miguel León-Portilla, Fernando Salmerón, Alejandro Rossi, Ernesto de la Torre Villar, Beatriz de la Fuente, Elisa Vargaslugo, Rubén Bonifaz Nuño, Margit Frenk, Jorge Manrique, Alfredo López Austin, Elena Beristáin, Clementina Díaz y de Ovando, entre otros.

Podemos imaginarnos a todos ellos platicando en el Jardín Rosario Castellanos con los grandes maestros que ha tenido nuestra Facultad durante 450 años, a manera del maravilloso cuadro de “La Escuela de Atenas” de Rafael, donde antiguos y contemporáneos, filósofos y científicos, participan en un diálogo plural y universal. Este diálogo forma parte esencial de nuestra Facultad, de las humanidades y de la Universidad. Sin embargo, también me imagino la sorpresa de fray Alonso al ver que tres de nuestros eméritos son sapientísimas mujeres que discuten y discurren a la par con los profesores. Esto sin duda es un enorme progreso, pues en aquel entonces las mujeres estaban de facto excluidas de la Universidad y ahora son parte esencial de ella.

Fray Alonso de la Veracruz desarrolló una amplia obra magisterial y humanista. Desde antes de ser profesor en la Real Universidad de México, fray Alonso fundó en 1540, en Tiripitío, el primer colegio y la primera biblioteca de filosofía en América y cuatro años después estableció otros dos colegios en Tacámbaro y en Atotonilco.⁷ Ya como profesor de la Real Universidad de México publicó el primer libro de filosofía en toda América, *Recognitio summularum* (1554), con dos apéndices sobre lógica dialéctica: *Tratado de*

⁶ Francisco Cervantes de Salazar, “La Universidad de México”, en *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*. México, UNAM, 2001, p. 10.

⁷ Cf. Mauricio Beuchot, *La querrela de la Conquista. Una polémica del siglo XVI*. México, Siglo XXI, 1997, pp. 90-108.

los tópicos dialécticos y *Libro de los elencos sofísticos*.⁸ La lógica dialéctica, a diferencia de la lógica analítica no era demostrativa, sino que sus conclusiones era probables y estaban orientadas a la argumentación de temas debatibles donde no cabe una ciencia demostrativa sino más bien opiniones razonables y persuasivas. Tal era el interés de fray Alonso en este tipo de lógica que en el mismo año de 1554 publicó también en México su *Dialéctica resolutio*. Como puede verse Alonso de la Veracruz estaba preocupado fundamentalmente por desarrollar una teoría y metodología para las controversias sobre los temas más debatidos de su tiempo, como era precisamente el de la legitimidad de la dominación española y los derechos de los pueblos indios.

Además de estas obras de lógica, Alonso de la Veracruz también publicó en México en 1557 *Physica speculatio*, considerada como la primera publicación de física en el Nuevo Mundo.⁹

Así pues, fray Alonso de la Veracruz no sólo fue el primer profesor y el primer escritor de filosofía en América, sino también el primer autor de un libro científico en el Nuevo Mundo. Con ello se expresa claramente el carácter unitario de la cultura humanista y la cultura científica del fundador de nuestra Facultad.

El amplio espectro de la actividad filosófica de fray Alonso de la Veracruz no significa de manera alguna dispersión. Por el contrario, su obra escrita y su magisterio universitario estaban encaminados a promover una formación amplia, crítica e integral de los estudiantes universitarios. Pero además podemos afirmar que su preocupación fundamental como “misionero de la filosofía”, como lo ha llamado Bernabé Navarro, se encaminó a la reflexión crítica sobre las injustas circunstancias en que vivían los pueblos indios bajo el dominio español. En este sentido, su magisterio y sus escritos sobre filosofía política y jurídica constituyen el punto central de su quehacer filosófico, y el crisol donde se integra su praxis política con su labor académica.

No es casualidad que la primera cátedra que impartió fray Alonso de la Veracruz hace cuatro siglos y medio fue “Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa” en la cual cuestionó profundamente, desde el saber humanista más elaborado en el que se había formado en las universidades de Alcalá y

⁸ Véase las traducciones con introducción y notas de Mauricio Beuchot sobre estos dos temas: fray Alonso de la Veracruz, *Libro de los elencos sofísticos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989. Fray A. de la Veracruz, *Tratado de los tópicos dialécticos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989.

⁹ Sobre las ideas científicas de este texto, véase Bernabé Navarro, “Astronomía y cosmología en la *Physica speculatio* de fray Alonso de la Veracruz”, en B. Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998, pp. 85-93.

de Salamanca, la legitimidad de la guerra de conquista y del dominio de la Corona española sobre los indios, defendiendo sus derechos, su libertad y su autonomía.

La cátedra o reelección “Del dominio de los infieles” la impartió entre junio de 1553 y junio de 1554. Debido a su carácter radicalmente crítico al gobierno virreinal y a la explotación económica a través de la encomienda, esta obra fue censurada y no se permitió su publicación. De hecho este texto estuvo perdido durante varios siglos y se publicó por primera vez en 1968, en una edición bilingüe latín-inglés, traducida por E. J. Burrus.¹⁰ La misma suerte corrió la segunda reelección sobre el diezmo que impartió fray Alonso en el año académico 1554-1555, pues en esta obra también condenaba la imposición de diezmos por parte de la Iglesia a los indígenas.¹¹ Debido al fuerte cuestionamiento de fray Alonso al pago de diezmos por los indígenas y en general al poder de los obispos, especialmente el de la ciudad de México, Alonso de Montúfar, fray Alonso fue perseguido por la Inquisición. La cesura y la represión por parte del poder político y religioso lo obligó a dejar su cátedra universitaria y buscar defender el proyecto intelectual y político por el que luchaba en otros ámbitos, incluyendo la corte de Felipe II, a donde tuvo que comparecer en 1562 para defender su causa.

En su reelección “sobre el dominio de los infieles y la guerra justa” fray Alonso recurre a la lógica dialéctica o dialógica, como forma de argumentación sobre tópicos controvertidos. Asimismo, se basa en una concepción republicana del poder político para refutar los argumentos a favor del dominio español en el Nuevo Mundo concedido por las bulas de Alejandro VI, y al mismo tiempo defiende la legitimidad de los gobernantes indios sobre sus pueblos y de los naturales sobre sus tierras. De acuerdo a la Escuela de Salamanca y especialmente a Francisco Vitoria, su maestro, fray Alonso considera que todo poder político proviene directamente de la comunidad de ciudadanos sobre el que se ejerce dominio.¹² Con esta tesis se echa por tierra las teorías del derecho divino de los reyes y en particular la potestad del papa

¹⁰ Al castellano se cuenta con traducción crítica de Roberto Heredia de las dudas I y II: fray A. de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, I y II. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000; así como la traducción de Antonio Gómez Robledo de las dudas X y XI: Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. México, Porrúa, 1984. El doctor Roberto Heredia está preparando una traducción crítica completa de las once dudas que constituyen al texto.

¹¹ Fray A. de la Veracruz, *Sobre los diezmos*. México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994. También existe una edición con la traducción completa de la obra, publicada por la Organización de Agustinos de Latinoamérica.

¹² “Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad”, en fray A. de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, p. 2.

para conceder dominio político sobre el Nuevo Mundo al emperador español. Por otra parte, fray Alonso defiende la racionalidad plena de los indios y su civilización negando rotundamente que ellos sean bárbaros o “amentes”, como pretendía Ginés de Sepúlveda. Por el contrario, “los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños o amentes sino que a su manera sobresalen del promedio... No eran por tanto tan niños o amentes como para ser incapaces de dominio”.¹³ Con esta tesis en defensa de la racionalidad de los indios y sus comunidades políticas se refuta la justificación de intervención civilizatoria del dominio español. Así, para Alonso de la Veracruz el dominio político de los españoles era una usurpación y despojo, y la apropiación de las tierras de los indios un robo injustificable.

El magisterio filosófico de fray Alonso de la Veracruz, fundador de nuestra Facultad y primer maestro de filosofía en México y en América, nos recuerda continuamente el compromiso del saber científico y humanístico con la realización de los valores de justicia y libertad para las personas y pueblos de México, de Latinoamérica y del mundo. Sólo con un saber comprometido con estos valores de justicia y libertad es posible que la Universidad siga siendo el principal espacio de la sociedad civil donde se forje y renueve nuestra idea y proyecto de nación y sólo así se dé pleno sentido al lema de nuestra Universidad: “Por mi raza hablará el espíritu”.

A 450 años de inicio de la enseñanza universitaria de la filosofía en México, es necesario reconocer y celebrar el magisterio y la obra filosófica del fundador de nuestra Facultad para recordar y renovar los compromisos académicos y sociales que como universitarios, como humanistas y particularmente como filósofos tenemos que desempeñar.

¹³ Fray A. de la Veracruz, “Relectio de dominio infidelium”, en Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. México, Porrúa, 1984, duda x, pp. 15-16.

Artículos

Presentimiento de la ciudad fronteriza (sobre la Politeia de Platón)

Eugenio Trías

I

Para que se dé el milagro que siempre constituye la emergencia de la filosofía se requieren dos condiciones: que se produzca un radical distanciamiento respecto a la obviedad, y que se elija un contrincante de entidad y valía semejante a la del que se mide con él. La mejor prueba de que un escrito no es filosófico se halla en la transigencia con lo obvio, y en el uso de un adversario de nula entidad y solvencia. Reducir la cabeza del enemigo al modo jíbaro es la más segura prueba de que un discurso no pretende ponerse a prueba. Y una filosofía que no acepta ese envite no puede justificarse como tal.

La grandeza de la *República* de Platón puede advertirse ya desde su primer libro. En él se plantea la cuestión crucial que atraviesa el diálogo de parte a parte: la justicia. Pero en lugar de examinar en positivo este difícil asunto, Platón deja que irrumpa un enemigo de avasalladora vitalidad que genera una dificultad casi insuperable en su adversario (Sócrates).

No se plantea a través del joven Trasímaco la esencia de la justicia sino algo mucho más inquietante. El terrible personaje irrumpe en la escena desestimando cualquier pretensión de acceso al tema del diálogo. Nada le importa la esencia ni la idea de justicia. Nada quiere saber de esencia, idea o sustancia. Sencillamente advierte que lo que importa es, frente a esas morosas aproximaciones dialécticas propias del eterno Sócrates, aceptar un veredicto que todo el mundo secretamente asume pese a contradecir cualquier amago de obviedad; y que pocos están dispuestos a contradecir, aunque nadie se atreva a confesar.

Trasímaco señala que lo importante no es saber qué es la justicia (con el fin de ejercerla y practicarla). Lo que verdaderamente importa (a la inmensa mayoría) es alcanzar un comportamiento que, pese a ser en su raíz profunda-

mente injusto, pueda presentarse ante la opinión pública con el atributo de lo justo y conveniente.

Pero con el fin de reforzar los exabruptos de Trasímaco, más agresivos que reflexivos, más viscerales que inteligentes, los interlocutores de Sócrates, los hermanos Adiamanto y Glaucón, se hacen cargo del diálogo y procuran dar a las tesis del impetuoso joven una fuerza y una capacidad persuasiva que las hace verdaderamente difíciles de refutar.

Se planteará, en consecuencia, si es deseable la justicia “por ella misma” (y no tan sólo por las consecuencias que ella y su contraria, la injusticia, pueden acarrear). Se contará la historia del pastor Gíges, que consiguió un anillo mágico con el cual se volvía invisible cuando el engaste se lo ponía de cara a la palma de la mano; una vez invisible, sedujo a la mujer del rey y se apoderó del reino; merced a su invisibilidad gobernó como un dios, rodeado de mortales.

Los buenos lo son contra su voluntad; son buenos porque no pueden ser malos.

El “contrato social” consiste en una suerte de término medio entre el mayor bien, que es cometer injusticia sin sufrir castigo, y el mayor mal, que consiste en no poder defenderse de la injusticia que se sufre. Los convenios y las leyes regulan esas posibilidades extremas; o existen para mitigarlas, en previsión de mayores males.

De hecho “no hay mayor perfección en el mal que el parecer bueno no siéndolo”: el de alguien que, cometiendo las mayores fechorías, “goza de la más intachable reputación”.

La sabiduría de este mundo nos induce a pensar que “no hay que querer ser justo (*eímai*) sino sólo parecerlo (*dokein*)”. Pues el justo “será flagelado, torturado, encarcelado; le quemarán los ojos, y, tras haber padecido toda clase de males, será al fin empalado y aprenderá de este modo que no hay que querer ser justo sino sólo *parecerlo*”. En cambio el injusto “ajusta su conducta a la verdad, y no a las apariencias, pues desea no parecer injusto, sino serlo”.

De hecho toda la educación, la *paideia*, avalada por los grandes educadores en la vida que fueron los poetas (épicos, trágicos, líricos) no hace sino remachar esta suerte de máximas de sabiduría de la vida que orientan la conducta y la acción a obrar en consecuencia con ellas. Adiamanto concluye que esos educadores no se interesan lo más mínimo en la justicia por ella misma, sino tan sólo en la “consideración moral que de ella resulta”.

Para lo cual importa parecer ser justo, con el fin de obtener cargos públicos, reputación, buenos matrimonios y hasta ser querido por los dioses; unos dioses impregnados de la misma sabiduría popular que les concedieron sus acuñadores, los poetas; una sabiduría de la vida convertida en estado general de opinión, humana y divina, con ese carácter de disimulada obvedad que posee todo lo que, pese a que no puede ser confesado, constituye el bagaje y

el equipaje necesario para transitar sin desdoro, o sin ser aniquilado, por este “mundo inmundo” en que vivimos.

La responsabilidad de ese estado de opinión corresponde, por lo que puede advertirse, a la educación. Es una responsabilidad política, pública y ciudadana; de ella dependen los hábitos que componen las disposiciones mentales e intelectuales de quienes habitan la ciudad.

El modo de pensar de los ciudadanos, sus máximas de conducta, su orientación del *ethos* y la suerte de valores máximos que lo gobiernan son consecuencia de ese “estado de opinión” convertido en *creencia* firme, casi inconsciente, transmitida a través de poetas y educadores a maestros y progenitores, y de ellos a todos los ciudadanos.

II

Todo el diálogo de Platón, *Politeia*, consistirá en la paciente refutación de este listón en que colocan Glaucón y Adiamanto la cuestión de la justicia. Un mérito grande de esta obra radica en ese inquietante comienzo. No se plantea en positivo lo que la justicia pueda ser. Se plantea lo que la mayoría tiende a asumir en su práctica (aunque no en las coartadas morales con que ésta suele recubrirse). El diálogo cobra suma solvencia al sobreponerse a esa prueba.

Para lo cual Platón arbitra el conocido expediente de examinar esa virtud, la justicia, en el contexto aumentado en el cual su incidencia en el ánimo puede advertirse: el que la revela en la Ciudad.

Importa acudir a la oftalmología para efectuar ese examen, ya que no gozamos de buena vista, ni el modelo que necesitamos contemplar es perfectamente visible; capas y sedimentaciones de falsa y deficiente educación hacen la tarea difícil; acumulan escamas o cataratas en el ojo que quiere ver; o llenan de brumas o de espesas nieblas el paisaje que se intenta contemplar.

Será preciso leer en grandes letras, como las que usan los oculistas, el abecedario diminuto que permite deletrear la “justicia” en el hombre particular. Ese inventario de letras grandes lo constituye la ciudad.

Con lo que se ha suscitado, ya desde el comienzo, lo que compone el más grandioso *leitmotiv* del diálogo: la correlación entre el hombre singular, y su principio animador, el alma, y la ciudad en su conjunto; entre el Alma (con su compleja constitución, de la que se examinan sus tres partes principales) y la Ciudad (con sus segmentos deliberante y gobernante; auxiliar o guardián; y traficante o productivo, con artesanos, negociantes y comerciantes).

Se establecerá, al respecto, una triple correlación: entre las tres partes del alma, las tres *virtudes* (*aretai*, “excelencias”) que pueden corresponderles, y las tres secciones en que la ciudad debe ser dividida.

En ésta se destaca, ante todo, la clase gobernante, que se corresponde con la parte intelectual y deliberante del alma; la virtud que le es propia es la prudencia o sabiduría práctica (*frónésis*); sigue la clase guardiana de los auxiliares, en quienes se cultiva sobre todo la parte enérgica y animosa del alma, la voluntad y su carácter irascible, cual corresponde a la clase guerrera (*thymos, oréxis*). La virtud correspondiente es esa suerte de “opinión recta referida a lo que hay que temer”, que es el valor, la valentía.

Por fin se halla la clase comercial, o económica, en la que prevalece la parte anímica relativa a necesidades y deseos; y la virtud que corresponde cultivar es, en ella, la templanza o moderación (*sofrosyne*): una suerte de “modo musical o armonía” (*symfonía kai armonía*) que confiere orden (*cosmos*) y dominio de los placeres y las concupiscencias, haciéndonos dueños de nosotros mismos.

De hecho, los gobernantes, o la parte inteligente del alma, debe poseer las tres virtudes reseñadas; los auxiliares, junto al coraje, que es su virtud propia, debe poseer también moderación; y a la clase económica le basta el cultivo de ésta (lo mismo que a la parte del alma que regula necesidades y deseos o placeres).

Conocidos estos tres elementos (en los tres ámbitos reseñados, de clases sociales de la ciudad, de partes del alma y de virtudes correspondientes) puede ser deducido por inferencia derivada de este recorrido el cuarto término, que constituye la incógnita (= x) que el diálogo tiene que despejar: la definición precisa de la justicia.

Ésta será concebida como una suerte de virtud que concede armonía y proporción a todas las demás, situándolas a todas y cada una en su ámbito propio; y por tanto relacionándolas entre sí, de manera que jamás se pierda la unidad y totalidad orgánica del conjunto; y todo ello en correlación con la ciudad y sus segmentos sociales; y también en correspondencia con el alma y sus respectivas partes.

La injusticia puede ser, entonces, definida como una *sedición de la parte contra el todo*, en la que la parte (social, anímica o virtuosa) quiere prevalecer sobre la totalidad, o imponerse a la ciudad entera.

Y esa sedición que descubrimos en letras grandes en la ciudad, a modo de flagrante injusticia, es la misma que podemos advertir en el hombre singular, o en su alma específica: una parte se alza en armas, por así decirlo, contra la totalidad.

Como sucede en toda enfermedad, en la que un órgano inflamado, el hígado o el corazón, el cerebro o los riñones, parece atacado de *hybris*; y acaba devorando al conjunto, u obligando a éste a cuidar de él como único elemento existente; de manera que el organismo vital se deba plegar al servicio de esa parte orgánica que, de pronto, reclama, a través del tormento, o del peligro de desintegración y muerte, toda atención y cuidado.

La justicia es, pues, una suerte de virtud de virtudes, reguladora de las demás, que asigna a cada una su lugar; del mismo modo como es “de justicia” que cada individuo o persona efectúe en la ciudad su ocupación y operación propia, su oficio y su labor encomendada, evitándose realizar otra cosa que aquella para lo cual ha sido educado por la propia ciudad.

La ciudad es, en su conjunto, regulada por la justicia, una “comunidad de goces y de penas” que si es justa goza de una “salud”, en sentido médico, contraria a posibles excesos o defectos (*hygeía té tis...*). Y es lo que en términos musicales llamamos armonía (conjugación de modos en su justa proporción) o sinfonía (coordinación de instrumentos para promover un sonido armónico).

El razonamiento médico y musical se refuerzan; la salud es buena armonía; aquélla constituye una buena proporción (en el sentido hipocrático de la justa dosificación de humores, o de elementos).

La justicia es, pues, salud en sentido cívico, o psíquico, asegurada por esa suerte de meta-virtud que es la justicia, en la que todas las demás “excelencias” son unificadas y combinadas; o es armonía (musical) en ese mismo sentido cívico-anímico, de manera que se halle la proporción adecuada que concede el acorde sinfónico justo a esa armonía y buena proporción de segmentos urbanos, de las partes del alma correspondientes y de las virtudes específicas de cada parte o segmento; y todo ello bien pertrechada por una educación en la que los ejercicios gimnásticos y la educación musical son preponderantes; de este modo se va cultivando y educando el ejercicio que consolida los hábitos y las disposiciones virtuosas acordes con esa definición de la justicia.

III

Platón edifica, para el caso, una ciudad; y la construye con el más legítimo y frágil de los medios: la bella escritura. *Kalípolis* será el fruto de una escritura que discurre en forma de diálogo. En esa ciudad podrá hallarse, como se ha dicho, en la armonía musical (y medicinal) entre sus segmentos sociales, y sus correspondientes potencias anímicas, y excelencias éticas, lo que por justicia pueda entenderse.

Sin que esa investigación se dé así por cancelada. El diálogo culmina con la búsqueda de un fundamento para la propuesta conseguida. Acontece en el libro sexto, en el cual se indaga en el Bien (comparable al Sol) ese principio sin condiciones. Y una vez que se ha vislumbrado ese ámbito de la suprema de las Ideas se le impone a Sócrates un descenso a la realidad terrenal de la que originariamente se partió.

Insiste en el diálogo el doble plano de toda inauguración ciudadana: el celeste, en el que el augur (Sócrates) contempla el cielo, y los meridianos en

los cuales circula y ronda el Sol en su despliegue de ideas, y el plano terrenal en el cual lo contemplado se proyecta.

Esa contemplación, o *cum-templatio*, traza el cruce de dichas ideas, todas ellas gobernadas o presididas por la idea suprema (el Bien, o el Sol). Ahora se trata de proyectar ese mundo ideal sobre la ciudad real. O de proponer, como en el viejo rito grecolatino de la *inauguratio* de la ciudad, que era de hecho un rito cosmológico y cosmogónico como el que Platón remachará en su cosmología en el *Timeo*, una caracterización de la ciudad que debe ser fundada.

Pero es preciso asimismo contemplar el estado de la ciudad previa a esa fundación; el estado en que la ciudad se halla cuando la política educativa, o la *paideia*, no ha sido orientada y guiada por la ruta metodológica trazada en este diálogo, sino que procede de los viejos educadores, verdaderos corruptores, que han creado los estados de opinión en cuyo marasmo naufragaban las opiniones relativas a la justicia y a la injusticia al comienzo de la conversación.

Se trata, por tanto, de contemplar el estado real de la ciudad cuando tal educación (filosófica) no se produce. Pero eso sucede después de que se ha ascendido a lo más empinado de la cima educativa, a sus formas más recónditas e inaccesibles, las que permiten escalar hasta el más subido conocimiento de la verdad, a la Idea suma y suprema. Tal es la idea del bien.

La teoría de las ideas ronda esta parte del diálogo (libro sexto). Si no se llega a las ideas “se vive en sueños”, o se toma la sombra por el objeto; o no se logra despertar ni abrir de verdad los ojos (de par en par). El saber de quien conoce, frente al parecer de quien opina: tal es la seña distintiva del despierto y de quien vive en ensueños.

Una señal daimónica (*tò daimónion sêmeion*) documenta a Sócrates sobre la necesidad de orientarse hacia la filosofía, retirándose de la política en su estado actual; único modo de refundar, desde el saber filosófico, la ciudad.

Hay que llegar, entonces, a las más grandes enseñanzas que la filosofía puede proporcionar; y eso significa la visión (e Idea correspondiente) que garantice tener los ojos abiertos de par en par; quizás por confrontarse con el Ojo mismo que ilumina todas las cosas, el Sol (Shakespeare le llama *O eye of eyes*). Y Goethe comenta un célebre adagio clásico de manera hermosa:

“Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnnt es nie erblicken”.

“Si el ojo no fuese semejante al sol
El sol no podría ser nunca contemplado”.

Ese helio-morfismo de la mirada asegura su posible contemplación solar, aun a riesgo de insolación y radical deslumbramiento. Ese Sol es, de todos

modos, la imagen y metáfora del Mejor Sol, cuya aurora se alumbra en nuestra alma (y en la “bella ciudad”); ese Sol invisible, impalpable, Sol que alumbra y da vida a todas las virtudes, a la justicia y a las demás, y que las funda y fundamenta, ese Sol es el Bien; éste es el Don Mayor, El Don mismo en su radical naturaleza efusiva; es eso que se da al darse como lo que es, Don y sólo Don: regalo, efusión. Como el Sol que se halla harto de su propia repleción, colmado y pleno de luz que da y regala, al comienzo de *Así habló Zaratustra*.

Ese Bien es lo más viejo y venerable (*presbeía*) de todo lo existente; posee más dinamismo y fuerza, o potencia (*dynamis*), que cuanto existe y se da; está por tanto más acá y más allá, o por encima, del ser que existe, y de su disposición esencial; está por encima de la esencia (*ousía*), pues la da y concede en su efusión.

Allende (*hepekeina*) esencia o sustancia (*tês ousías*) vive esa fuente hiperbólica e hiperbórea, principio rector de todo lo vivo y existente, dador de ser, vida y sentido, generador y gestador de inteligencia y vida. Un ser por encima del ser, cuya naturaleza y esencia consiste en darse, como don, a la existencia, dotándole de vida; y en darse como don lumínico a la inteligencia, dotándole de capacidad de comprensión y expresión lógico-lingüística. Ese ser goza, pues, de una “maravillosa y *daimónica* naturaleza hiperbólica” (*daimonías úperbolês*).

Constituye un principio no hipotético (*arjen ânupótheton*). Es, pues, la parte más brillante del ser (*tó fanótaton tou óntos*). Llegarse a él es lograr la cima de la ascensión educativa (*ânábasis*). Ese Bien constituye el Centro mismo al que toda esta reforma educativa, ejecutada por la vía filosófica, se orienta. El Bien encarna el Centro y el “poder del Centro”.

De este modo se establece en el diálogo, de manera inequívoca, eso que Mircea Eliade llama así (“poder del centro”) en un célebre artículo sobre el “simbolismo del centro” en la fundación *inaugural* de las ciudades.

La *inauguratio* era un ritual ceremonial cosmogónico y cosmológico; el centro de la ciudad, “contemplado” en el cielo (en virtud de la observación del *augur*, o *cum-templatio*) y proyectado sobre el *ágora*, era el centro y ombligo mismo del cosmos (así recreado o refundado); recreado a través de ese ritual simbólico que avalaba la intersección de todos los estratos cósmicos, cielo, tierra y subsuelo, a través del desglose de tres momentos: el *momento contemplativo del ritual*; el segundo momento de *proyección en la cuadrícula ciudadana del templo* (recorte, demarcación) entre-cruzado en el cielo, ahí donde los meridianos se juntan, concediendo lugar idóneo (templo) a lo observado en el cielo (o con-templado).

En ese segundo momento se proyectaba el cruce de meridianos celestes, *Cardus y Decumanos*, sobre las dos avenidas entrecruzadas en tierra, el *ágora* central y los cuadrantes o cuarteles correspondientes, o barrios principales

de la cuadrícula ciudadana; el rito se culminaba con la asignación de Límites, y la apertura de Puertas, a la circunscripción mural del recinto urbano, así determinado, definido, a modo de cerco específico de todo lo que en él pudiera darse, o pudiera ser habitado y convivido.

Y por último (tercer momento del ritual) se excavaba un pozo llamado en latín mundo, *mundus*, “mundo inmundo”, que a modo de cripta cósmica reproducía en su bóveda el rito contemplativo, guardaba los legados o reliquias de la fundación, de la ciudad originaria de la cual la fundada era colonia, y del héroe fundador de aquélla (recordada en ésta); y se mantenía cerrada la losa que impedía el acceso del subsuelo o del Hades, salvo en fechas señaladas.

Ese “mundo inmundo” será, sin duda, el modelo platónico de su aproximación a una ciudad que vive en sueños, que vive esta vida como la triste existencia de las almas muertas en el Hades, y que sufre esa opresión por las cadenas que la falta de educación, o la mala educación, arrojan sobre quienes viven dormidos, o con los ojos cerrados de par en par.

Por de pronto, en el libro sexto, se ha dejado bien sentado lo que constituye “el poder del centro”. Un poder rubricado por la mitología solar que preside toda fundación tradicional de ciudades, o el gran rito *inaugural* mediante el cual se concedía sentido simbólico a la ciudad. En el cual la referencia al movimiento traslaticio solar era determinante de las coordenadas o meridianos que se trazaban con vistas a promover dicha *inauguratio* urbana.

La duplicidad platónica de la ciudad ideal y de la ciudad real, que persistentemente insiste en toda la tradición occidental (en Agustín de Hipona, en las grandes utopías renacentistas de Moro, Bacon de Verulamio o Campanella) hallan en ese rito su pertinente arqueología.

IV

Y de pronto Platón, a través de Sócrates, introduce en su *Politeia* el más hermoso golpe de efecto estético y gnoseológico de toda la historia de la filosofía (y quizás de la literatura). Lo que se percibe, cuando se desciende del mundo solar al ámbito terrestre es un mundo cavernoso, en claroscuro y penumbra; como en una sala de cinematógrafo *avant la lettre*, o al modo de ese proyector de cine que acontece en nuestra existencia durmiente, asistimos en él, sin remisión, encadenados a la visión de lo que delante de nosotros se proyecta, a una sucesión de imágenes a las que asignamos el fuste de la realidad, siendo como son puras sombras chinescas proyectadas ante nuestros ojos alucinados. La vida misma, tal como la percibimos, posee ese ambiguo estatuto de las imágenes oníricas, sin quizás el regusto oracular de verdad escondida que el sueño real posee.

Y la liberación sólo puede producirse a través de la educación. La política se asimila a la ardua tarea de educación, o *paideia*, que permitiría al prisionero librarse de las cadenas que le condenan a mirar siempre de frente, de manera que pudiese iniciar un dificultoso giro hacia los objetos que sobre la oscura pared se proyectan, dejando un saldo de sombra y claroscuro como único cómputo aceptable de realidad.

La grandeza del diálogo platónico estriba en la exigencia ética, por amor a la justicia y a la ciudad, de que una vez efectuado el ascenso sea preciso exigir a los liberados prisioneros su retorno a la caverna. Pues sólo en ella pueden realizar el objetivo y fin de la educación que se les ha dado; esa educación que les ha liberado de la servidumbre a las imágenes falsificadas. Ése es uno de los más grandes momentos, no ya del diálogo platónico, sino de toda la filosofía occidental surgida del suelo nutricio griego. Una filosofía que tiene en ese diálogo platónico su verdadera *carta magna*.

Hoy ese “poder del centro” ha sido radicalmente cuestionado. Desde Nietzsche, desde la alocución del loco en *Die fröhliche Wissenschaft (La gaja ciencia)*, se vive en el cuestionamiento radical de ese Norte u Oriente que daba significación, sentido y valor a todo lo existente, y que pasa por ser, desde siempre, el “poder del centro” (con su propio y específico referente solar). Al cuestionarse ese “centro” parece como si todo perdiera dirección, orientación y sentido: los mismos puntos cardinales de nuestra orientación relativa al “arriba” y al “abajo”, a la “derecha” o a la “izquierda”, o al “centro” y a la “periferia”. No se sabe, en consecuencia, si avanzamos o retrocedemos, si subimos o bajamos, si nos elevamos o vamos decayendo.

Pero el propio Platón había iniciado este cuestionamiento en sus grandes diálogos de madurez, en su etapa de revisión y de autocrítica. Allí se sugiere una suerte de estructura dinámica de Ideas, en permanente dialéctica, o en combinación y diferenciación, en la que lo Uno y lo Múltiple, el Ser y el No ser, la Mismidad y la Alteridad, la Limitación y lo Indeterminado, parecen apuntar a una reflexión crítica que da alas a una filosofía de nuevo cuño. En ella el mundo mismo comparece como efecto y resultado de esa movilidad inmanente de las Ideas, que en su dialéctica van creando y recreando, en combinaciones y distinciones, la trama misma de lo que existe, y de lo que puede significarse en relación con lo existente.

En esos diálogos el “poder del centro” se desplaza. Lo que es centro aparece, de pronto, como periferia. La dialéctica impide cualquier idea preconcebida sobre lo que concebimos como Uno o como Múltiple; como Mismidad o como Alteridad; como Ser o como No ser; como Límite o como Indeterminación.

Platón, en esos diálogos (*Parménides, Teeteto, Sofista, Filebo*), avanza y anticipa una suerte de vía posible con la que revisar, críticamente, tanto una fundación excesivamente fijada en las duplicidades de la ciudad, y del centro

solar que dota de sentido a la urbe que se pretende fundar, como a un puro cuestionamiento negativo que sólo ofrezca, como espacio de reflexión y de experiencia, el simple saldo negativo y disolvente de esos viejos ritos inaugurales de la memoria urbana y filosófica tradicional.

En esos diálogos se apunta la posibilidad de gestar una estructura dinámica y compleja de Ideas en perpetua combinación y distinción que dan soporte y sustento a lo existente, y al sentido de lo que puede darse a experiencia (en la existencia). Y que, sin embargo, en su carácter de Ideas que dan forma a la estructura dinámica del mundo, no son reductibles a la productividad misma de una Inteligencia Especulativa que las concibe (al compás mismo de la producción de toda la trama de realidad que se nos da a experiencia).

Esa Inteligencia se halla siempre, en el gran Platón tardío, adelantada y anticipada por algo que parece siempre pre-existirle. Esa inteligencia puede dar forma a la combinación dialéctica de las ideas, pero siempre en lidia con algunas de ellas que parecen resistir toda concepción e intelección.

La ordenación de la inteligencia artesana o artística deberá “persuadir” a una suerte de potencia alógena, llamada *jóra*, concebida como “nodriza de huellas” y como ámbito matricial respecto a toda fundación de ciudad, o de *cosmos*.

La determinación y límite deberá confrontarse con el *apeiron* (así en las “mezclas” que la inteligencia dialéctica sugiere en el *Filebo*). La mismidad que se afirma se deberá confrontar con la alteridad, *tó héteron*, o el poder periférico de la diferencia (en pugna y tensión fecunda en relación con la identidad; así en el *Sofista*).

Platón funda algo más que lo que, de Nietzsche a Heidegger, solemos denominar “metafísica”. Funda también el camino apropiado para una liberación del pensamiento y de la experiencia que nos permita transitar, más allá de rígidos dualismos, hacia una configuración renovada de la inteligencia, y de su modo de dotar de sentido a lo existente; a una nueva manera, por tanto, de orientarse en ese viejo oficio fundado e inaugurado por el propio Platón, al compás mismo de su fundación política y ciudadana: la filosofía.

Platón nos da alas para pensar en una filosofía que cuestione el inveterado “poder del centro”, pero que no se contente con administrar las puras consecuencias disolventes que su cuestionamiento, de Nietzsche en adelante, inevitablemente promueven.

El mismo fundador de la metafísica, o de un pensamiento que intenta situarse “por encima” de los límites de lo pensable, o de lo que puede darse a experiencia, en una suerte de altitud característica de la magistratura *augural*, en la que se desencadena el proceso “contemplativo”, ese mismo fundador puede suscitarnos las mejores pistas, en sus diálogos críticos de madurez, para emerger a un nuevo territorio del pensamiento y de la realidad, en el cual

pueda concebirse como “poder del centro” lo que, tradicionalmente, se suele pensar siempre como “periferia”.

Así por ejemplo la idea misma de Límite. Esa idea está presentida en Platón con la expresión relativa a un espacio intermedio; una suerte de “camino de en medio”. Es el espacio definido como *mediedad* (*metaxy*), una suerte de ciudad fronteriza donde afinan instancias *daimónicas* de valencia mediadora y hermenéutica; o que permiten y posibilitan los intercambios entre lo que nos trasciende (llámese Bien, Belleza o Verdad) y nuestra existencia cavernosa, instalada en el *mundo inmundo* de “lo que nunca es y siempre deviene”, o de la fugitiva y evanescente “irrealidad” relativa a lo que solemos denominar “realidad” y “existencia”.

Y es que el mundo de sombras que en forma onírica produce efectos de aparente “realidad” sobre nuestras vidas es, sin remisión a ese espacio de la *mediedad*, en donde se afinan las instancias *daimónicas* y hermenéuticas, un cerco de apariencias sin consistencia ni significación, pero que experimentamos y vivimos, en el orden de la opinión, o de la *doxa*, como si fuese lo único “verdaderamente real”.

En esa zona limítrofe y fronteriza instauró Platón su reflexión. En ella, y desde ella, instaló Platón, ya desde sus primeros diálogos doctrinales, un entramado de instancias intermedias que lo poblaban, dotándole de sentido: *eros* y *poiésis*, *anamnesis* y *logos*. A través de esas figuras intermedias, a mitad de camino entre la “ciudad ideal” y la “caverna”, sugirió un camino fecundo para la filosofía, que en sus diálogos de madurez exploró con rigor ejemplar.

En los diálogos doctrinales, del *Menón* a la *Politeia*, fue determinando ese espacio intermedio, poblándolo de figuras anhelantes, o reminiscentes, de aquello que siempre trasciende, pero que en su cobijo (en el cerco hermético) ofrece Norte y Oriente al deseo, a la agitación de la memoria, y en consecuencia a la productividad de la inteligencia, probada en el arte de pensar, o en el ejercicio dialéctico.

En los diálogos críticos de madurez se centró en la especificación de esa *tejne* del pensar que es la dialéctica, la que acierta a combinar las Ideas que, en su puro automovimiento, dan fuste y estructura, siempre dinámica, a lo existente.

Concedió *sujeto* a esa estructura dinámica; la animó y vitalizó de un principio de automoción al que denominó *Alma*, *psique* (a mitad de camino entre la Inteligencia y los cuerpos).

De este modo fue mostrando la trama dialéctica en que esa alma, y la inteligencia que la iluminaba, iba determinando las combinaciones y distinciones que permitían comprender el significado de lo que existe, trazando los “géneros supremos” que permitían determinarlo: lo Uno y lo Múltiple (en el *Parménides*), el Reposo y el Movimiento, el Ser y el No ser, lo Mismo y lo

Otro (en el *Sofista*), y la Determinación (*péras*) y lo Indeterminado (*ápeiron*), en justa “mezcla” a través de la Inteligencia, y en referencia al Bien y al Placer (en el orden de “lo ético”): así en el diálogo *Filebo*.

Esa ciudad fronteriza fue, de hecho, el gran hallazgo platónico, a través del cual rebasó y trascendió su propia instauración de un espacio meta-físico, meta-lingüístico, situado “por encima” (de lenguaje y mundo), a modo de estructura de dominación, o de gran *panóptico* avalado por los viejos ritos inaugurales de la “contemplación” de la magistratura del Augur, todavía evocada por Campanella con el nombre del Metafísico.

En esa ciudad fronteriza el “poder del centro” se desplaza de su centralidad solar a una suerte de periferia dialéctica en la cual la trama de las Ideas se enfrenta con sus propias *aporías*, o se descubre en perpetuo movimiento y giro en torno a la presión del Límite. La Idea de Unidad debe confrontarse con la Multiplicidad que la mediatiza por dentro; la de Ser con la nada; la de mismidad con la alteridad; la idea de determinación con lo indeterminado; la Idea misma, en su carácter de paradigma de creación y recreación, con el fundamento *matricial* que la acoge, y que en cierto modo la presente y prefigura.

En Platón hallamos, de hecho, el alfabeto cifrado, todavía escondido bajo modos jeroglíficos, de lo que podría ser una suerte de desplazamiento de hábitos de pensamiento y de experiencia que permitan concebir el poder del centro como poder periférico, o que pueden entronizar como “piedra angular” lo que generalmente constituye una eterna “piedra desechada”.

El Bien mismo, en su radicalidad, se excede y sobrepasa a su posible comprensión; lo mismo lo Uno; o la Mismidad. Sólo subsiste el *cercos de luz* que, en forma de poder del Límite, o como resto fecundo, suministra fuerza y poder al pensamiento y a la experiencia. Y ello exige referir de modo intrínseco lo Uno a la Multiplicidad, la Mismidad a la Alteridad, el Bien mismo a la *jóra* que lo sustenta y presente.

Y eso es justamente lo que las instancias intermedias, las que habitan el espacio fronterizo, pueden registrar a través del deseo anhelante, de la reminiscencia o de la expresión dialógica de la propia inteligencia.

Algo de lo Bello, Verdadero y Bueno llega a esas instancias *daimónicas* y *hermenéuticas*. Y eso es justamente lo que la filosofía tiene como tarea colonizar y cultivar, fundando o re-fundando en torno a esas instancias su propio espacio de expansión y de despliegue.

El método “ascendente” que sugieren *eros* y *anamnesis*, en su remisión a lo que siempre trasciende (llámese Bien, Verdad, o Belleza) puede dar lugar a un método inverso, de gestación o *poiésis*, en virtud del cual se encarnen e incorporen esas tramas dialécticas y dinámicas de eterna movilidad que componen, en sus combinaciones y diferenciaciones, o en sus composiciones y escisiones, las Ideas que dan Número y Medida (musical) a lo que existe.

De este modo la realidad se compone y descompone, o se crea y se recrea, en un eterno variarse de esa trama estructurada de ideas dinámicas cuyo inventario comenzó a efectuar en los diálogos críticos, con su apelación a los “géneros supremos”. Forman esas ideas comunidad (*koinonía*) o muestran división entre ellas (*diaíresis*), de manera que van trabando y tramando la estructura móvil y dinámica, pero recurrente y reincidente, que al compás de los “géneros supremos” de Reposo y Movimiento se va formando y transformando.

Esas Ideas constituyen el entramado mismo del tapiz que va tejiendo lo que posee realidad y existencia; a la vez que va descubriendo, a la inteligencia, lo que ésta puede “declarar” (a modo de “géneros supremos”), en relación con esa realidad que la trama ideal va componiendo; componiendo y descomponiendo; pues la labor de fondo corre a cargo de los géneros que, en cierto modo, rebasan cualquier declaración “categorial”: la Mismidad y la Alteridad, Mismo y Otro, *tautón* y *tháteron*, que en el *Sofista* asumen papel preponderante.

Esas Ideas son las que pueden fecundarse a través de la Idea crucial, nuclear, que puede servirles de gozne, de bisagra, o de eje nuclear en torno al cual circulan y se expanden, según los modos de combinación y división que el “arte dialéctico” sabe descubrir.

Esa Idea es la que en la filosofía del límite se descubre como aquella que permite declarar la verdad misma de lo que existe, y de la esencia de lo existente; la verdad ontológica, topológica y filosófica. Esa Idea es la que permite que la realidad, o lo “verdaderamente real” (*ontos ón*), se revele en su verdad, acogiendo dicha declaración de la inteligencia, y de sus formas de expresión.

Esa Idea fue presentida por Platón en sus últimos diálogos, concretamente en el *Filebo*. Se acercó a ella a través de la dialéctica entre la Idea de Determinación (limitante), en griego *péras*, y aquel fondo (matricial, abismal) respecto al cual tal Límite (*Horos*) y determinación puede ser explicitado. Lo llamó *apeiron*, rememorando así el origen mismo, en Anaximandro, de la gran aventura filosófica griega (y por extensión occidental). De ese fondo abismal insoportable, o de ese abismo de vastedad inconmensurable, pudo emerger de pronto, en la línea pitagórica tan visible en ese último tramo de la aventura platónica, lo que daba número y medida, circunscripción y determinación a ese *apeiron*.

Y de este modo fue posible, en el *Timeo*, sugerir la emergencia de un mundo, *cosmos*, que en línea con los ritos inaugurales de la ciudad diese fuste cosmológico y cosmogónico a la Idea. La Idea de Límite que permite la determinación y decisión de ordenar una suerte de vastedad inconmensurable bien preñada de huellas y de potencias. Pues ya en el *Sofista* había adelantado la idea de que ese ser (anterior a todo ser que existe o que se da) podía ser concebido como *dynamis*: potencia fundamental, o matricial, como la *jóra* del *Timeo*.

Platón suscitó así, en su último periplo filosófico, una posible recreación de su concepto de ciudad, y de la trama ideal que hace posible la fundación de ésta, acorde con la gestación de un mundo, o del *cosmos* mismo, de manera que esa Idea de Límite se hallase en cierto modo presentida.

Una ciudad y un mundo fronterizo, de calidad y valencia hermenéutica, en donde hallar al fin cobijo y habitáculo a aquello que con la ciudad se corresponde: el alma, la idea misma relativa a nuestra propia condición. Pues al fin mismo de su *Politeia*, antes de acudir a apoyaturas mítico-poéticas, o simbólicas, en forma de complemento o suplemento (en el libro X), ya sugirió que esa ciudad hermosamente fundada, a través del diálogo (y de la escritura), era en realidad el trasunto externo del “hombre interior”, o del hombre mismo, o de aquello que somos y constituye nuestra propia condición.

Esa trama de Ideas se descubren a la inteligencia dialéctica, y a sus posibles declaraciones, sobre un fondo de aporía y dificultad que muestra su peculiar desbordamiento. Son ideas que, en el límite, y bajo la presión de éste, remiten a lo que siempre se esconde; a lo que excede y desborda toda intelección; así la misma idea de Bien en el diálogo aquí convocado, en la *Politeia*, a la vez, en estatuto ambiguo y jánico, Idea y Sustancia de lo existente, o Esencia de cuanto aparece y se da, pero así mismo algo excedente y rebosante en referencia a toda Idea de sustancia y esencialidad: algo que se halla *épekeina tês ousías*.

Y esa misma remisión a lo que siempre se esconde acontece con la Idea de Uno en el *Parménides*, que sólo en cierto modo puede “combinar” con el ser y la existencia, o con la Idea de *apeiron* en el *Filebo*, sobre la cual puede destacarse la noción de Determinación y Límite (*péras*).

Y un recurso se le descubre a Platón, en su *Politeia*, y en general en la mayoría de sus diálogos, con el fin de colonizar, si bien de forma precaria, eso que siempre se esconde. Una suerte de talismán o de hilo de Ariadna con el cual, una vez apurados todos los razonamientos indirectos o “bastardos” (como en la concepción inducida, o metonímica, de la categoría matricial de la *jóra*): tal recurso es el camino de una suerte de *potésis* que, en consonancia con las artes dialécticas de la inteligencia, y del razonamiento y demostración que le son propias, pueda avanzar hacia el Incógnito (= *x*), o hacer, de manera indirecta y analógica (para decirlo al modo kantiano), que lo que siempre trasciende pueda ser expuesto y expresado.

Tal recurso es el mito; el mito ilustrado que el propio Platón está en condiciones de relatar, o de argumentar a modo de relato verosímil; el que puede propiciar una suerte de aquiescencia retórica, o de opinión bien fundada (*ortha dóxa*) que suscita “creencia razonable”. Ese mito, entendido en sentido literal, como relato y narración, hace exégesis de lo que, siguiendo a Kant, pudiera llamarse “exposición simbólica”. El mito como exégesis del símbolo

(según fue concebido por los grandes mitógrafos románticos, de Creuzer a Bachofen).

Y es que la Idea, incluso en su formulación más ajustada, se desborda en el cerco de lo que siempre trasciende; yo suelo llamar a ese cerco, *cerco hermético*. Y sólo existe un recurso para avanzar y adentrarse, aunque sea de modo precario, en los misterios de los que no nos es dado conocer; por ejemplo, los misterios relativos a lo que aconteció antes de darse lo que se da, la existencia, y el mundo (“el mundo tal como me lo he encontrado”, para decirlo en la hermosa expresión de Wittgenstein), y los que nos abocan al Enigma de lo que acontece en esa travesía final, o en ese estribo límite, que se nos cruza con la muerte.

Y el décimo libro de la *Politeia* es, al respecto, una incursión en esos misterios: de lo que puede fabularse, simbólicamente, respecto a la elección de *moira* (destino, asignación de parte o lote), previo a nuestro nacimiento, y al abrevarnos en el río de Leteo, donde olvidamos nuestra existencia anterior; o bien en referencia a lo que el relato de Er nos documenta: la narración de un personaje que pudo tener cierto testimonio respecto al fin final que nos aguarda, o a los misterios escatológicos en que nuestra vida halla su abocamiento con la muerte (y tras ella).

La Idea exige, pues, un suplemento (mito-poético o simbólico). Y la verdad, finalmente, se explicita como la conjunción entre esa Idea límite (que Kant repensó en su primera crítica como Idea-problema relativa al Límite de lo cognoscible que, sin embargo, se nos da a pensar), y ese Símbolo que puede darle cierta exposición, si no argumental en el sentido del razonamiento, al menos en el modo mito-poético de la narración, del relato o del poema; o de los textos míticos de naturaleza sagrada.

La verdad, en última instancia, debe concebirse como la síntesis (siempre precaria) entre esa Idea (de Límite) y ese Símbolo (que da acceso a lo que rebasa y trasciende todo Límite). Yo a esa síntesis (en el Límite) de razón y simbolismo suelo llamarla Arquetipo (ya en mi libro *Filosofía del futuro*). Y al sujeto que podría concebirse, de manera reflexiva (a través de un juicio reflexionante) como el sujeto de esa enunciación sintética de Idea y Símbolo suelo llamarlo *espíritu* (así al final de mi libro *La edad del espíritu*).

La verdad tiene su hilo, auténtico hilo de Ariadna, en esa articulación sintética, en torno al Límite, de Idea y Símbolo que constituye el Arquetipo. Éste se crea y recrea, en variaciones de sí mismo, a través de la trama articulada y conjugada de lo que llamamos realidad, y que se descubre en las declaraciones de nuestra inteligencia (con sus configuraciones propias, lingüísticas en el más amplio sentido).

Lo que es, lo que existe y acontece es, en última instancia, un eterno retornar de arquetipos (ideas conjugadas con símbolos) que van dando con-

sistencia a lo que es, a lo que existe y a lo que somos. En ellos vivimos y habitamos; en relación a ellos nos vamos determinando y decidiendo.

Tal es la *verdad filosófica*, la que corresponde a lo que iré llamando *idea filosófica*: una suerte de entramado de configuraciones de la inteligencia con las que la realidad, en su declaración, se descubre, cuya sustancia es a la vez ideal y simbólica. Y que dan estructura dinámica a lo existente, y le conceden significación y sentido. En el supuesto de que no son Ideas plenamente determinables por la razón (fronteriza); exigen, para ser convenientemente expuestas, el concurso de ese hilo de Ariadna que el simbolismo (y su exégesis mito-poiética) puede proporcionar.

La precaria conjunción, siempre limítrofe, entre esa trama de ideas y esas formaciones simbólicas, eso es lo que puede llamarse la estructura dinámica de arquetipos vivientes; eso que Goethe concibió como “fenómenos originarios”, que sólo son y existen en su perpetua transformación, o en su peculiar modo de recrearse y variarse en sucesivas metamorfosis de sí mismos.

Platón se acercó a esta concepción; o mejor dicho, dio todas las pistas necesarias para poderla formular. Su filosofía es algo más que la fundación inaugural de una ciudad meta-lingüística, o de una especie de *Ville Radiéuse* impuesta, como estructura de dominación, sobre las ciudades reales existentes. Comprendió que éstas deben ser reformadas por la vía de la educación, de la *paideia*. O que la verdadera política es siempre reforma de la educación.

Y apuntó hacia una suerte de fundación asentada en esas instancias fronterizas en las cuales habitaban esos interlocutores del alma (y correspondientemente de la ciudad) que eran los *daimones*, con su peculiaridad mediadora y hermenéutica. Destacó algunos, *eros*, *anamnesis*, propiciadores de las aptitudes de comprensión e inteligencia de nuestra expresión verbal, susceptible de desplegarse en forma dia-lógica, o dia-léctica.

Y desplegó las formas adecuadas de ésta, o las más encumbradas, llamadas en sus diálogos “géneros supremos”. Y comprendió también que esas Ideas o Formas, que dan estructura dinámica, en su movilidad y dialéctica, al conjunto, debían poseer, como necesario suplemento, el concurso mito-poiético de una argumentación narrada o poética, de manera que en el Límite la Idea y el Suplemento (simbólico) hallasen cierta convergencia.

V

A la conjunción de Idea y Símbolo en el Arquetipo le doy, en mi filosofía del límite, una significación musical. Pienso la dinámica de esa conjunción (que encierra su propia disyunción) a través del modelo o paradigma de lo que en música son las variaciones. Variaciones sobre un mismo tema que, sin embar-

go, se va creando y recreando en ellas; como sucede con el “fenómeno originario” de Goethe.

El *Ur-phoemenon* es, en efecto, una suerte de arquetipo viviente (que encierra su propia Idea o Forma; y que es un símbolo encarnado). En sucesivas metamorfosis de sí mismo, se va formando y transformando. Y todo ello a partir o desde una remisión originaria al enigmático ámbito en el cual se gesta y se forja. Goethe lo llama el recinto y la morada de las Madres (unas sentadas, otras de pie y andando: formación, transformación, conservación del eterno sentido de lo existente).

Al Tema que se va recreando en el juego de las variaciones, y en su eterno retornar y reiterarse, le llamo en mi filosofía del límite *ser del límite*. En torno a él pueden irse determinando las declaraciones principales, o los géneros supremos, que permiten su comprensión.

Esos “géneros”, de hecho, según dice Otilia en *Las afinidades electivas* de Goethe, son rebasados y excedidos, ya que “lo que es perfecto en su género rebasa siempre el propio género”. Son, pues, más bien lo que los escolásticos llamaban *trascendentales*.

Esos “trascendentales” son los que supo determinar Platón en su inventario ideal, sugiriendo su interna movilidad, animada por el sujeto de la misma, al que llamó Alma, Alma como principio de eterna movilidad, *aeikinésis* y *autokinésis*.

Alma, si quiere decirse así, insuflada de ese viento inspirador, o fuego agitado por corrientes huracanadas, que abre nuestras mentes, según el bello himno medieval de Rábano Mauro, al que da vida y forma musical Gustav Mahler en su octava sinfonía. Sólo que ese *pneuma* procede, más bien, de tradiciones escasamente platónicas (sobre todo de la filosofía estoica, sincrética y contaminada de ideas griegas, filosóficas, y semitas, o profético-sapienciales). Yo en todo caso, en mi filosofía del límite, en la medida en que soy y me reconozco hijo de Platón y de la Biblia, llamo Espíritu a ese sujeto.

Esa movilidad del alma es la que el *arte dialéctico*, verdadera *téjne* y *epistéme* propia del filósofo, definido por Platón en sus grandes diálogos de madurez crítica, sabe descubrir, acertando a destacar las articulaciones y cortes naturales entre esas ideas, o el modo de combinarse y dividirse, o de formar comunidades ideales y diferenciaciones entre ellas.

Esas Ideas ya no son entonces concebidas como Ideas Separadas sin más, sino incorporadas y encarnadas en virtud de esas instancias intermedias, cuyo principio motor era el Alma, *Psique*, con sus aptitudes eróticas y reminiscentes, con su apéndice de inteligencia, y de capacidad de comprensión y expresión, y con su condición de principio de animación de todo lo vivo y existente.

Y ese dinamismo y esa transformación de las Ideas, que en su modo de combinarse y diferenciarse van dando estructura y orden a lo vario y lo com-

plejo, pudo concebirse, finalmente, en los últimos textos platónicos (y en las referencias aristotélicas a la doctrina “esotérica” de Platón en su Academia) en clave neopitagórica: como una suerte de circulación constante de Números (o Ideas-número) a través de las cuales fuera creándose y recreándose el mundo mismo, el *cosmos*, ya presentado en la *jóra* (o si se quiere decir así, en lenguaje mítico, en el *jaos*, “caos” hesiódico, etimológicamente bostezo, boca abierta de donde todo es arrojado).

Números que confieren medida y ritmo, armonía y sinfonía a lo existente; números que se encarnan en formas espaciales y temporales, allí donde las grandes artes de la edificación, la arquitectura y la música, artes fronterizas por excelencia, adquieren su carácter cosmológico y cosmogónico, o su peculiar *téjne*, siempre acorde a la *téjne* dialéctica de la verdadera filosofía, en virtud de la cual se trama la verdadera ciudad, la ciudad edificada sobre ese poder siempre limítrofe en el cual Alma y Ciudad hallan, en nuestra propia condición, la posible resonancia de esas instancias hermenéuticas que son *eros*, *mnemosyne* y la capacidad plasmadora (*poiésis*) que de ellas puede resultar.

A la composición de Idea y Símbolo la llamo Arquetipo. Este se crea y recrea en sus transformaciones; en las variaciones de sí mismo. Tal Arquetipo ronda y circula, en forma de posible análisis del mismo, en sus múltiples modos de mostrarse, o en la estructura dinámica y viva de sus manifestaciones, o en la composición plural de Ideas o formas, y de remanentes simbólicos, en que El Mismo se va creando y recreando.

Al principio de esa creación y recreación le asigno el carácter de principio rector de la filosofía del límite; el que enuncia su propuesta de verdad; y su propuesta también de libertad, o de reto y envite al *ethos* (del fronterizo).

A ese principio, principio de variación, le doy el estatuto de lo verdadero. Dice o enuncia el Tema que en sus variaciones se va tramando, de manera que circulan a través de esas variaciones los distintos modos de mostrarse el arquetipo.

El Tema siempre es el mismo: *el ser del límite que se recrea*. Pero ese recrearse y variarse, en metamorfosis perpetua de sí mismo, concede a esta verdad filosófica su vivacidad real y existencial.

Las Ideas o Formas de las cosas no hacen sino destacar tal o cual aspecto o faceta (susceptible de declaración) de esa síntesis (del *ser del límite que se recrea*). Los símbolos lanzan antenas de productividad *poiética* a lo que en esa síntesis se libera siempre como resto inapropiable, o como cerco de enigma y de misterio. Yo le llamo cerco hermético.

Las Ideas y los Símbolos componen lo verdadero: los Arquetipos. Arquetipos vivientes en los que ese principio de variación se cumple. Arquetipos múltiples que remiten, en última instancia, a ese *ser del límite que se recrea*, que es el centro de gravedad (limítrofe, fronterizo, periférico) de una posible

ciudad cuyo “poder del centro” se acrecienta en razón misma de la perpetua transmutación de valores que en esta filosofía se propone (como *propuesta*) en referencia a lo que tradicionalmente se entiende por centro y por periferia.

Un centro desplazado a la periferia que cuestiona, desde ese *finis térrae* del ser y del sentido, y en torno a esa idea nuclear (del *ser del límite que se recrea*), toda “estructura de dominación” (*panopticon* o *Ville Radièuse*) que, desde la duplicidad Ideal/Real de la vieja fundación inaugurante de las ciudades, como trasunto de la creación solar del mundo por parte de un Dios concebido como *Kosmocrátor*, quiera conceder ser y sentido al “mundo” (y al “lenguaje”) desde “más allá” (de todo límite del pensar, del decir, de lo físico, del mundo mismo).

La ciudad fronteriza, y el principio de variación correspondiente, cuestionan esa estructura de dominación. La filosofía del límite distingue la duplicidad jánica del poder (poder del centro en sentido meta-lingüístico, como poder que perpetua y reproduce la estructura de dominación; y poder del centro desplazado a la periferia: poder del límite y del *ser del límite*, que en arquetipos vivientes se va creando y recreando).

Ya en *Filosofía del futuro* mostré que el Poder es instancia crítico-trascendental. Y es sobre todo poder en doble rostro; el poder, en su aspecto fecundo y propiciador, ángel y *daimon* de toda gestación poética, o de toda *poiésis*, que es el *poder del ser del límite* (que se recrea y varía en sucesivas transformaciones de sí mismo); y también la sombra (siniestra; inhumana) que le pertenece, en razón de su misma fragilidad limítrofe y fronteriza, y que, en forma de *vis inertiae* (que era para Leibniz la prueba física de la existencia del pecado original, o de una suerte de perturbación del orden que afecta también al mundo, al cosmos), no hace sino reproducir, en eterna letanía monótona y monocorde, la misma estructura del Amo y del Esclavo, del Mando y de la Obediencia, del sometimiento y la sujeción, del eterno Vencedor y Vencido; el que escribe la historia oficial de las cosas, a la que se refiere Walter Benjamín en su comentario al *Ángelus Novus* de Paul Klee.

En Platón a veces aparecen confundidos esos dos niveles, el poder propiciador (fecundo) de creación y recreación, y su estéril *sombra*; el poder limítrofe, y el poder meta-físico y meta-lingüístico (o poder de dominación).

Lo mismo sucede en la *Wille zur Macht* de Nietzsche, donde el poder creador de estimativas y valores, o de perspectivas e interpretaciones, siempre recreado por la idea culminante de Eterno Retorno, se confunde con harta frecuencia con el poder generador de estructuras de dominación (como en la suerte de ideal resabiado y cínico a veces apelado por Nietzsche: el poder aquel que superponga la Compañía de Jesús y la confraternidad de *Junkers* prusiana).

De hecho el propio fundador de un modelo de Meta-ciudad (o de política cifrada en la consolidación de una estructura de dominación, que formaliza y

perfecciona la estructura tripartita tan bien expuesta por George Dumézil como específica de la dominación indogermánica), es también quien más preciosos indicios esparce y disemina en su obra sobre lo que podría ser una ciudad alternativa, de naturaleza fronteriza, ajustada a la condición de quien está llamado a habitar y cultivar el espacio que lo define en su propia identidad y *ethos*: el fronterizo, el limítrofe, el posible habitante del *limes*; el que puede dar vida, animación y sustento a éste, o hacerlo habitable y cultivable.

VI

He intentado en este ensayo pensar *en compañía* de Platón; no contra Platón (como es canónico en las filosofías del siglo XX, o en sus magnos antecedentes, de Heidegger a Derrida o Deleuze, de Nietzsche a Popper). He intentado pensar *con* Platón, poniendo a prueba la metodología interpretativa y hermenéutica a la que denomino *recreación*. Y que puede probarse en figuras filosóficas como Nietzsche, o en aventuras de creación artística y literaria (Orson Welles, Marcel Duchamp). Se trata de acercarse lo más posible a lo que puede estar vivo en ese pensamiento (o en esa forma de arte o *poiésis*), sobre la regla de juego de que la exégesis se efectúa *en diálogo* con la propuesta filosófica que aquí —y en mis libros anteriores— he ido elaborando y trazando: la que da sentido y voz a la filosofía del límite, o a la Idea filosófica a la que esa suerte de orientación corresponde.

He intentado pensar con Platón, no desde él; tampoco contra él. Pero en ese diálogo fecundo y productivo no es posible rehuir lo que radicalmente distancia esta filosofía del límite de los aspectos menos asumibles de la gran fundación platónica. Algunos se han insinuado. Pero no me daría por satisfecho si no resaltase el punto crucial que aparta, más allá de otras consideraciones, esta propuesta de la filosofía del límite de la filosofía platónica; una filosofía que siempre he tenido muy presente, desde mis primeros libros hasta los últimos.

El punto de radical distancia entre la propuesta filosófica que intento promover y Platón radica en el más problemático de su ontología y epistemología; el que a su modo ya criticó con rotundidad Aristóteles a través de su nueva ontología.

Platón no rebasa ni trasciende, en su aventura de conocimiento, el “átomo ideal” que constituye el último resto o residuo de su actividad dialéctica (de combinación y división). Su árbol del conocimiento llega hasta el “pescador de caña” del *Sofista*, o hasta los átomos ideales de que ya habla en el *Fedro*. Pero su idealismo, que corre parejo en este punto (y sólo en éste), con el hegeliano, le impide abrirse a lo que en mi libro *Filosofía del futuro* llamaba

singular sensible en devenir: lo que es objeto de certidumbre sensible en el arranque de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero que éste debe refutar desde la potencia universalizante del lenguaje.

Aristóteles se acercó a ello al designar aquello (*tode ti*) que constituye el ser singular en el cual toda “sustancia” afinca e inhiere. La escuela de Duns Scoto llamó *haecceitas* al concepto que de ello puede desprenderse. Schelling lo denominó *quoddidad* (como contraposición a la esencia, *quiddidad*). Eso es aquello que, en cada variación de sí, o en toda recreación, se recrea en el modo de ideas, formas, símbolos; o arquetipos; a eso lo llamo ser del límite, que se singulariza radicalmente siempre en una existencia.

Quizás sea en el arte donde esa singularización comparece, para decirlo con Nietzsche, del modo “más transparente”. Pero aquí el arte interviene como *óptica* de la concepción filosófica y ontológica: como *fenómeno originario* que descubre una dimensión del ser y del sentido de carácter primero y fundamental. Y es que en Goethe ese *Urphaenomen* se encarnaba siempre en singularidades específicas que permitían hacerlo visible y palpable.

Frente a lo que suponía Schiller, ese fenómeno, siempre en perpetua transformación, según el imperativo del “muere y transfórmate” (del poema *Divina Nostalgia* del *Diván Oriental-Occidental*), no era Idea Separada sino Idea encarnada (y simbólica) revelada aquí, o ahí, en un existente en devenir, susceptible de ser experimentado.

Pero esa singularidad, que el arte permite descubrir, sirve de hecho para componer una ontología y una topología, o una filosofía primera, en la que eso que siempre se varía y recrea, y que se determina según Ideas y Formas, y a través de Símbolos, y en consecuencia de Arquetipos vivientes, *eso* sea siempre un singular (sensible y en devenir); un singular existente, o viviente; un singular potencialmente inteligente (y libre); un singular que se recrea y varía; y que puede recrearse en virtud del gozne o la bisagra que permite esa activación o giro, o ese principio general de transformación y variación; a ese gozne, a esa bisagra, concebida en términos filosóficos, la llamo Límite (y ser del Límite). De hecho lo que en el Límite se recrea es un ser (sensible, singular, en devenir): un *ser del límite* que a través de Ideas y Símbolos puede hacerse accesible a la comprensión; al sentido.

¿Huida o muerte de los dioses?

Óscar Martiarena

En las últimas páginas de su conocida conferencia “La ciencia como vocación”, con claras intenciones de objetividad, Max Weber presenta, en pocas líneas, un breve diagnóstico del tiempo que le tocó vivir y al que se dio a la tarea de pensar con las herramientas de la ciencia social, a la que el propio Weber destinó grandes esfuerzos y enriqueció significativamente. En el fragmento al que me refiero, Weber alude a algunas de las características del mundo moderno que fueron temas esenciales de su pensamiento; entre ellas, la racionalización propia de la época moderna y el lugar ahí de lo que llama “valores últimos” de la existencia. Dice Weber:

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí.¹

Del texto citado quiero destacar tres elementos. En primer lugar, el que Weber alude a lo que fue un motivo fundamental en sus escritos destinados a la descripción minuciosa de lo que, a su ojos, constituye la dominación pro-

¹ Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1981, p. 229. Al respecto, Weber explica lo que entiende por intelectualización y racionalización: “La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo” (*ibid.*, pp. 199-200).

pia del mundo moderno: la creciente racionalización de los ámbitos públicos. En segundo, que la misma tendencia hacia la racionalización ha implicado otra, desmitificadora, que ha conducido a que, dice Weber renglones arriba, “nos haya tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios”.² Finalmente, que tales tendencias sean parte del destino de una época, la nuestra, en la que los valores últimos y sublimes, otrora presentes en el ámbito público, se repliegan al seno de la vida mística o al de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. Así que, siguiendo a Weber, el proceso de racionalización llevado a cabo en Occidente durante los últimos siglos, ha implicado una desmitificación del espacio en el que se concentraban los valores últimos y sublimes de la existencia, conduciéndonos a un tiempo carente de profetas que vive “de espaldas a Dios”.

Al proceso de desmitificación descrito, Weber lo llama de “desencanto del mundo” y se refiere directa y objetivamente al hecho de que, en el mundo occidental moderno, los mitos y la religión, ámbitos públicos que históricamente condensaron los valores últimos y sublimes de la existencia, han quedado desplazados por la racionalización creciente.

El paulatino proceso de desencanto del mundo referido por Weber ha sido motivo de múltiples alusiones.³ Heidegger, por ejemplo, se refiere a la “desdivinización o pérdida de los dioses” como una característica fundamental de la modernidad.⁴ A su vez, el proceso mismo puede ser visto como producto de la Ilustración que en su crítica de la religión fue, en algunos casos, devastadora. En su *Historia natural de la religión*, Hume apunta: “Examinemos los principios religiosos que de hecho han prevalecido en el mundo y quedaremos persuadidos de que apenas si son otra cosa que sueños de enfermos”.⁵ Asimismo, el repliegue al ámbito individual de los valores últimos y sublimes, referido por Weber, puede presentirse en Kant quien, en “¿Qué es la Ilustración?”, celebra que la naturaleza haya desarrollado “la inclinación y vocación al libre pensar” y que el hombre, “que es algo más que una máquina”, se encuentre por fin en condición de acceder a su mayoría de edad, abandonando la tutoría religiosa que “entre todas, dice Kant, es la más perjudicial y humillante”.⁶

² *Ibid.*, pp. 225-226.

³ Que el llamado por Weber “desencanto del mundo” haya sido aludido de diversas maneras por diferentes autores no significa, desde luego, que haya sido evaluado siempre de la misma manera. En el presente ensayo se exploran dos posiciones al respecto: la de F. Hölderlin y la de F. Nietzsche.

⁴ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1996, p. 76.

⁵ David Hume, *Historia natural de le religión*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 114.

⁶ Cf. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en J. B. Erhard *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Tecnos, 1993, pp. 17-29.

Ahora bien, como ya mencionamos, del fragmento citado de Weber se desprende que los mitos “premodernos” eran el espacio público en el que se condensaban los valores últimos y sublimes de la existencia que en la modernidad fueron desplazados a los ámbitos individuales. De hecho, tal consideración es compartida por otros, quienes, como Manfred Frank en *El dios venidero*, piensan en el mito como elemento que legitima y da sentido a la existencia y lo echa de menos en la sociedad postilustrada que lo ha recluido en el ámbito de lo individual. Dado que considera que los mitos “sirven para garantizar la permanencia y constitución de una sociedad a partir de un valor supremo”,⁷ su reclusión en lo individual es vista por Frank como el motivo cardinal del individualismo moderno y de la falta de legitimidad, última característica de la sociedad contemporánea.

Tanto de la consideración de Weber como de la de Frank se desprende que la desmitologización, el desencanto o la desdivinización del mundo y la Ilustración, procesos propios de la modernidad, han ocasionado que el mito para nosotros, quizá todavía modernos, se convierta en asunto de las conciencias individuales y no en el espacio de reconocimiento general que otrora tenía. Asimismo, se sigue que el mito era aquello, aquella narración que otorgaba identidad, lugar en el mundo, sentido a los que participaban de él: los valores últimos y sublimes, dice Weber, el valor supremo que garantizaba la permanencia y constitución de una sociedad, dice Frank.

Por tales motivos, históricamente han habido búsquedas orientadas a “encantar”, a mitologizar nuevamente al mundo moderno, y, con ello, dotar nuevamente de posibilidades de identidad, de lugar en el mundo, de sentido, de valores últimos y sublimes a la modernidad a través de los mitos y, particularmente, a través de nuevos mitos. Y así como el desencanto del mundo puede rastrearse desde siglos atrás, diversos intentos por devolverle al mito su presencia en la modernidad pueden ser explorados. En particular me interesa destacar dos búsquedas tendientes a devolverle al mito su valor y su función como narración que otorga identidad, lugar en el mundo, sentido de la existencia, a pesar de que la modernidad haya querido desplazarlo. Quiero así referirme a los intentos realizados por F. Hölderlin y F. Nietzsche que, como autores sensibles y conscientes del desencanto, de la desdivinización del mundo, se abocaron cada uno a la tarea de indagar acerca de la necesidad de nuevos mitos que emergieran del propio suelo moderno. Pero además de que fue motivo fundamental de su interés la cuestión de los mitos, debo decir que la elección de autores la hago con base en que ambas búsquedas se realizaron con una profunda conciencia filosófica del tiempo, del espíritu del tiempo

⁷ Manfred Frank, *El dios venidero*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 17.

que les tocó vivir, tanto a Hölderlin como a Nietzsche, caracterizado precisamente por la racionalización diagnosticada posteriormente por Weber y el consecuente desencanto del mundo referido.

A la desmitologización, al desencanto del mundo, Hölderlin enfrenta mitos, nuevos mitos. Consciente de que el tiempo, el espíritu del tiempo es adverso a los mitos; consciente de que la época gusta de reconocerse en “tablas y registros”, Hölderlin quiere que la poesía reciba una alta dignidad. En el ensayo conocido como “El más antiguo programa del idealismo alemán”, en cuya redacción estuvo de acuerdo con sus amigos de juventud, Schelling y Hegel, Hölderlin está convencido de que la poesía ha de situarse en el lugar que le corresponde; la poesía debe ser *maestra de la humanidad* y líneas adelante anuncia: “Hablaré en primer lugar de una idea que, a lo que yo sé, aún no ha llegado al pensamiento de hombre alguno, tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la *Razón*”.⁸

Esto es, frente al desencanto del mundo, Hölderlin quiere una nueva mitología, nuevos mitos que le devuelvan a la poesía su relevancia. Sin embargo, a esa nueva mitología, Hölderlin le pone un límite: debe ser una mitología de la *Razón*, una mitología que pueda estar en el mismo espacio en el que la razón se desenvuelve, una mitología, una poesía, que no entre en contradicción con el espíritu del tiempo que ordena y exige la presencia actuante de la razón. Para Hölderlin, no se trata de enfrentar los viejos mitos de Occidente a la razón moderna; ya la *Ilustración* se ha encargado de cuestionarlos y ponerlos en entredicho.⁹ Lo que está en juego es más bien la generación de una nueva poesía, una nueva mitología acorde con los tiempos. Incluso, al parecer, Hölderlin quiere que la poesía muestre al mito como algo veraz, algo que sucede, que es creíble y que puede ser el espacio en el que los modernos podamos identificarnos, cobrar sentido y lugar en el mundo.

Ahora bien, en qué consiste la *idea* de una mitología de la razón, más que conceptualmente, Hölderlin la realiza en su propia poesía. Por ejemplo en “Hiperión”, donde el poeta narra los avatares de un joven griego moderno que busca identidad en la Grecia antigua, que intenta encontrarse en el mundo como lo haría un héroe homérico, que quiere dar sentido a su existencia entregándose a la lucha con los turcos para devolver a Grecia su grandeza y

⁸ Friedrich Hölderlin, “Proyecto”, en *Ensayos*. Madrid, Libros Hiperión, 1990, pp. 28-29.

⁹ No es objeto del presente ensayo subrayar las diferencias entre los mitos antiguos y las propuestas de F. Hölderlin en torno a una nueva mitología. No obstante, conviene señalar que, para Hölderlin, la necesidad de una nueva mitología va más allá de una simple “actualización” de los mitos antiguos.

que en cada una de sus búsquedas fracasa, por qué los mitos griegos, porque la forma de identidad y sentido que promueven, no caben en la actualidad, en la modernidad que requiere, que exige nuevas formas de habitar el mundo. En las últimas páginas del largo poema, después de narrar cómo, después de sus fracasos, es arrojado a la moderna Alemania, Hiperión va descubriendo ese espacio mítico de reconocimiento, de nuevo reconocimiento que exigen los tiempos. Un nuevo mito se anuncia; el poeta señala hacia un posible espacio en donde a los modernos nos sea lícito habitar. Dice Hiperión: “¡Oh naturaleza, con tus dioses... yo he soñado hasta el final el sueño de las cosas humanas y digo que sólo tú vives, y cuanto han conseguido o pensado los hombres inquietos se derrite como granos de cera al calor de tus llamas!”, y líneas adelante clama “oh árbol de la vida, ¡hazme reverdecer otra vez contigo y envolver con mi aliento tu copa y los botones de tus ramas, apaciblemente unidos tú y yo, pues todos hemos brotado de la misma dorada semilla”.¹⁰

Así, el espacio mítico que Hölderlin anima y en el que como modernos nos invita a reconocernos, no es entonces un refugio en el que podamos ocultarnos. Al que alude el poeta es a ese espacio en el que la propia modernidad toma sentido: *la naturaleza*. No por ello habría que olvidarse de la grandeza de Grecia, con sus mitos, sus héroes y sus dioses. Pero es más bien la distancia que nos separa de la Grecia antigua la que nos conduce a identificarnos con lo nuestro, con lo moderno, con lo que nos es propio.

En el poema “Pan y vino”, Hölderlin ensaya otro fragmento de nueva mitología. Ya no es la naturaleza, como al final de *Hiperión*, el espacio privilegiado en el que el poeta invita a identificarnos y a dar sentido a nuestra existencia. En “Pan y vino”, Hölderlin ensaya una vereda paralela, aunque el punto de partida es el mismo, el escenario es de nuevo nuestro tiempo: la modernidad desencantada desde la que el poeta, en una noche, evoca la grandeza de los orígenes griegos de Occidente y convoca al lector a seguirlo: “Ven, dice. Miremos los espacios abiertos, / busquemos lo que nos pertenece, por lejano que esté”.¹¹ Así, la Grecia antigua, origen lejano de la modernidad, aparece como el lugar donde los dioses habitaban el mismo espacio que los hombres, donde se levantaban los templos y los tronos, donde los poetas glorificaban a los “celestiales” y a los héroes, donde el oráculo de Delfos marcaba los destinos. Pero ahora, ¿qué sucede? Desde su presente, pero con la mirada puesta en el esplendor griego, el poeta pregunta: “Mas ¿dónde están?, ¿dónde florecen las ilustres, las coronas festivas?” [...] ¿Por qué los sagrados teatros de otros tiem-

¹⁰ F. Hölderlin, *Hiperión*. Versión de Jesús Munárriz. Madrid, Libros Hiperión, 1988, pp. 209-210.

¹¹ Todas las referencias a “Pan y vino” son de F. Hölderlin, *Las grandes elegías*. Versión de Jenaro Talens. Madrid, Poesía Hiperión, 1990, pp. 103-119.

pos guardan silencio? / ¿Por qué las danzas sacras no expresan ya alegría? / ¿Por qué ya no hay un dios que señale la frente de los hombres y marque con su sello, como antaño, al elegido?”

Y la respuesta del poeta se deja escuchar: llegamos tarde. “Ciertamente los dioses viven todavía, pero allá arriba, sobre nuestras cabezas, en un mundo distinto”. Los dioses han huido; no comparten más el mismo espacio de los mortales porque, dice Hölderlin, “el hombre soporta la plenitud divina sólo un tiempo” y, añade, “aún faltan los fuertes, capaces para el gozo / supremo...” En efecto, los dioses pueden volver, pero sólo, dice el poeta, “hasta que un suficiente número de héroes, crecidos en sus cunas / de bronce, sean valerosos, como acostumbran ser los celestiales”. Y entre tanto, qué hacer y qué decir: “¿para qué poetas en tiempos de miseria?” En el propio poema, Hölderlin apunta que los poetas son necesarios porque nos recuerdan que los dioses estuvieron aquí: “Por eso nos recuerdan a los celestiales / que en otro tiempo nos acompañaron y han de volver un día...”

En la última estrofa del poema, a un posible incrédulo, Hölderlin advierte: “¡Crea quien lo compruebe! Pero aunque mucho ocurra, nada habrá de surtir / efecto alguno, porque no somos sino sombras y sin corazón / hasta que el Padre Éter, aclamado, a todos pertenezca y a cada uno”.

Ahora bien, el punto de partida de “Pan y vino” es la modernidad desencantada que en el poema queda expresada míticamente. Nosotros, los modernos, somos los que la habitamos y es a nosotros a los que el poeta invita a reconocernos como los habitantes de ese tiempo. Es, asimismo, desde esa condición desencantada, que Hölderlin nos invita a mirar el esplendor griego, distancia desde la cual habremos de reconocer que los dioses originarios han huido y que sólo volverán cuando seamos capaces del gozo supremo y cuando el Padre Éter pertenezca a todos y a cada uno. En fin, Hölderlin destaca que, a pesar de la ausencia divina, los poetas son aquellos que nos recuerdan a los celestiales que, dice, han de volver algún día. En esta dirección, el fragmento de nueva mitología presente en “Pan y vino” es una invitación al hombre moderno a cobrar identidad, lugar en el mundo, a partir de la línea que Hölderlin traza desde la Grecia antigua hasta el presente moderno. Una línea que si bien dibuja las características de desencanto propias de la modernidad, señala asimismo un pasado glorioso, en el que la propia modernidad tuvo sus orígenes, que quizá pueda volver. Y en todo ello, Hölderlin reafirma la necesidad de los mitos y de aquellos quienes los hacen, los poetas, pues son los que nos recuerdan y pueden anunciarnos la presencia de los celestiales. Esto es, como decíamos, a la desmitologización y al desencanto característicos de la modernidad, Hölderlin responde con una poesía que conlleva el reconocimiento de nuestra situación desencantada y la esperanza de que podamos dar sentido a nuestra existencia de la mano de

nuevos mitos que emerjan del corazón de nuestro tiempo, racional e intelectualizado.

Aunque en algún sentido similar a la de F. Hölderlin, la búsqueda de F. Nietzsche en torno a la necesidad de los mitos tiene matices particulares. Ciertamente, como Hölderlin, desde muy pronto se extraña ante la retirada del mito y, en su primera gran obra, recordemos, reconoce en el devenir occidental, desde la cultura griega hasta el mundo moderno, la ausencia de un arte trágico que reconcilie al individuo con la totalidad a la que pertenece. Frente a ello, el joven Nietzsche anuncia un futuro distinto: una nueva cultura trágica reemplazará a la dominada por la racionalidad científica y, a través de un nuevo arte, instaurará la sabiduría en el mundo.

Sin embargo, como sabemos, Nietzsche se desplaza de sus primeras consideraciones y expectativas. En el desarrollo de su pensamiento, Nietzsche va develando la imposibilidad que tenemos los modernos de fundamentar nuestra existencia en la divinidad. En la modernidad, advierte, “los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al *porqué*”.¹² En nuestro mundo, añade, “no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en sí de las cosas que sea divino...”¹³ Y en esta dirección, Nietzsche prefigura el diagnóstico de M. Weber al que nos referíamos al principio. Por sus propias características de confianza en la razón y en la ciencia, el mundo moderno no puede alcanzar su legitimidad a partir de lo trascendente, en particular de lo divino; en la modernidad faltan la finalidad y el *porqué* de la existencia.

A diferencia de Hölderlin, quien da cuenta de la situación moderna aludiendo a la “huida de los dioses” debida a la “fragilidad” de los modernos, Nietzsche, sabemos, abre otro sendero. A los ojos del filósofo, la modernidad es producto de un acontecimiento sin igual en la historia de Occidente: *la muerte de dios*.

Es cierto que el acontecimiento aludido tiene diversas expresiones y desarrollos en la obra de Nietzsche. Pero para los fines que aquí persigo, relacionados con su interés constante en las formas míticas, conviene detenernos en un fragmento relevante de *La gaya scienza* donde Nietzsche ensaya una narración en la que un “hombre frenético” anuncia la condición moderna provocada por la muerte de dios. El breve relato, recordemos, en principio refiere el furor con el que aquel hombre busca a dios por todas partes y la manera en que, poco después, señala la infamia de su falta: la ausencia de dios se debe a que los propios hombres lo hemos destruido, asesinado. El hombre frenético lanza entonces diversas preguntas, todas ellas dirigidas a interrogar a los

¹² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Madrid, Biblioteca EDAF, 1980, p. 25.

¹³ *Idem*.

presentes, en cierta medida a todos los modernos, sobre los efectos de la muerte de quien, con su existencia, permitió que Occidente construyera su bien y su mal, su arriba y su abajo, su derecha y su izquierda. Poco después, el hombre frenético declara:

Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos —¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande —y quien quiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!¹⁴

Ante el estupor de los presentes, el hombre frenético parece convencerse entonces de que su anuncio y diatribas han llegado demasiado pronto a los oídos de sus escuchas. Finalmente, el relato refiere que, al final del mismo día, aquel hombre se presentó en varias iglesias de las que fue expulsado, frente a lo cual replicaba: “¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de dios?”¹⁵

Ahora bien, llama la atención que Nietzsche utilizara una narración para describir lo que a sus ojos constituía el acontecimiento más importante de la historia de Occidente. Frente a la desmitificación, al igual que Hölderlin, aunque en un sentido distinto, incluso opuesto, Nietzsche opta, en el relato referido, por mitificar nuevamente, por ofrecer una narración que, incluso, puede ser susceptible de otorgar identidad y sentido, aunque la narración misma sea la del desvanecimiento de identidad y sentido provocado por la muerte de aquel que los garantizaba.

Sin embargo, para Nietzsche, el anuncio y el acontecimiento mismo, no son signo de oscuridad ni de carencia. Si bien Nietzsche piensa que en el presente apenas barruntamos el significado de la muerte de dios, confía asimismo en que el acontecer es señal de nuevas interpretaciones posibles y de consecuencias luminosas. En todo caso, para Nietzsche, el suceso mismo debe ser visto “como una nueva y difícilmente describable especie de luz, felicidad, alivio, goce, reanimación, aurora”.¹⁶

¹⁴ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila, 1985, parágrafo 125, p. 115.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibid.*, parágrafo 343, p. 204.

Que al desencanto del mundo Nietzsche responda, como Hölderlin, con nuevos mitos se muestra particularmente en *Así habló Zaratustra*. Como sabemos, cada uno de los fragmentos de la obra están constituidos por breves narraciones que abren, como los mitos, posibilidades de identidad, lugar en el mundo, sentido a sus lectores. Detenernos en cada uno es explorar precisamente la posibilidad de leerlos como mitos. Baste ahora recordar algunas frases de alguno de ellos en el que, frente a la muerte del dios cristiano, Zaratustra expresa la posibilidad de una nueva divinidad. Dice Zaratustra:

Yo no creería más que en un dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, sereno, solemne: era el espíritu de la pesadez —él hace caer las cosas. No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez! He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo, ahora un dios baila por medio de mí.¹⁷

Y bien, es claro que en este breve fragmento narrativo, mítico, pues el que habla es el mítico Zaratustra, bien puede ser un espacio al que un hombre moderno se acerque en busca de identidad, lugar en el mundo y sentido de la existencia.

Pero alguien podría decirme ahora, queda todavía por responder la pregunta que da título a lo aquí ensayado. Ante la irrupción de la modernidad, ¿qué fue lo que pasó?, ¿los dioses huyeron o murieron? ¿Quién tiene pues razón, Hölderlin o Nietzsche?

Al respecto, contesto. No pretendo dar respuesta a la pregunta. En todo caso, al formularla, sólo he querido mostrar que en la modernidad, en el mundo del desencanto, de la desdivinización, del presente racionalizado, ha habido quienes, como Hölderlin o Nietzsche, con extrema conciencia filosófica del vacío abierto por los procesos modernos de racionalización, han respondido a la desmitologización haciendo mitos, narraciones que, por estar tan ocupados en la razón y sus procesos, con frecuencia olvidamos. Narraciones que, por no saber de ellas, echamos de menos cuando de lo que se trata es de saber de dónde podemos sacar mitos que nos ayuden a dar identidad y sentido a nuestra existencia y, no pocas veces, nos lanzamos a buscarlos en quién sabe qué antigüedades perdidas.

¹⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1978, pp. 70-71.

Debo decir además que no doy respuesta a la pregunta porque pienso, con Weber, que en nuestro tiempo los valores últimos y sublimes han desaparecido de la vida pública, retirándose a habitar en la individualidad de cada una de las conciencias. Lo que pienso es que es ahí, en cada conciencia, donde se juega la pregunta formulada y es ahí donde habrá de darse la respuesta, si ésta es necesaria para alguien. Pero añadiría que, aunque se haya retirado a la intimidad de las conciencias, el problema de cómo construir nuestra identidad, cómo tener un lugar en el mundo y cómo dar sentido a nuestra vida está presente y lo está de una manera determinante, salvo que nos conformemos a que nuestra identidad, lugar en el mundo y sentido de la vida se establezcan a partir de la tiranía de los procesos de racionalización modernos. Mi propuesta es entonces muy simple: para que la pesadez de la racionalización no acabe reduciéndonos a un engranaje más de la maquinaria, para conformar nuestra identidad y dar sentido a nuestra existencia, quizá convenga conocer, revisar, leer, pensar los mitos con los que, como en el caso de Hölderlin y Nietzsche, la modernidad ha querido enfrentar el desencanto de Occidente y, sin duda, de algunos momentos de nuestras vidas.

Presencia de Sócrates

Presentación

Para conmemorar los 2400 años de la muerte de Sócrates, modelo de pensamiento crítico y de coherencia entre las ideas y los actos, en noviembre de 2001 se celebró un coloquio en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, del cual *Theoría* recoge ahora diez contribuciones a los estudios socráticos.

La imagen de Sócrates que surge de los escritos platónicos es naturalmente un eje común a varias colaboraciones. En “La psicología moral de Sócrates”, Daniel W. Graham discute el intelectualismo socrático y argumenta que muchas de las célebres paradojas asociadas con la figura de Sócrates son meramente aparentes, si se interpreta el modelo socrático de la *psychē* humana como un conjunto de proposiciones, de modo que la coherencia lógica entre éstas es condición necesaria y suficiente de la felicidad. “Sócrates y el oráculo de Delfos”, de Enrique Hülsz, es una aproximación al célebre pasaje de la *Apología* platónica sobre la misión socrática; el artículo sostiene que el episodio tiene la función de ofrecer una imagen de la filosofía como docta ignorancia, la cual parece estar arraigada en el pensamiento de Heráclito. “La filosofía: amor de la verdad y práctica de morir”, de Antonio Marino, retoma el problema del amor y la muerte en el contraste entre el Sócrates del *Simposio* y el del *Fedón* platónicos. Marino sostiene que la teoría de Eros en el discurso de Aristófanes es la que más se apega a nuestra experiencia, y que en Sócrates (o la unión funcional de éste y Diótima) se expresa finalmente lo “anerótico”. Este *eros* socrático, orientado a lo divino e inmortal, sin dejar de ser humano, está presente en la entraña del *Fedón*. Haciendo énfasis en la insuficiencia del *logos*, esta obra es interpretada, como una complicada versión del mito del Minotauro, en la que Sócrates figura como un nuevo Teseo.

Otras vertientes del problema de Sócrates son también objeto de atención. En “Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica”, María Teresa Padilla explora el arte trágico de Eurípides, visto precisamente como antecedente del pensamiento socrático-platónico,

y sostiene que el contenido dialógico en Eurípides conlleva una reflexión sobre la condición humana (individual y social) y constituye una expresión similar a la idea socrático-platónica de la forma del método filosófico. Desde otro ángulo, en “Homero y Sócrates: dos *paideiai*”, Alicia Montemayor se acerca a la pugna entre filosofía y poesía, contrastando el modelo homérico de la *paideia* tradicional con el socrático, que centra su atención en el cultivo y mejoramiento de la *psychē* individual. También “El paradigma socrático”, de Paulina Rivero Weber, reformula la paradoja de Sócrates, cifrada en la oposición del valor de la vida en sociedad y el del pensamiento crítico y autónomo del individuo. “La deriva sapiencial socrática: ironía, *katalēpsis*, *epochē*”, de Josu Landa, lleva a cabo una revisión de las secuelas de tres tendencias del pensamiento socrático, tal como fueron desarrolladas por el cinismo, el estoicismo y el escepticismo, en tiempos helenísticos, de la cual emerge de nuevo la figura de Sócrates como pensador moral. La apropiación nietzscheana del símbolo de Sócrates, y su transfiguración, ocupan tanto a Greta Rivara como a María Antonia González, quienes se abocan a sendas discusiones acerca de la figura de Sócrates a través de *El nacimiento de la tragedia*. Sócrates aparece como una metáfora ambivalente, a la vez el símbolo del racionalismo y la encarnación del espíritu de la música. Por su parte, Gustavo Luna opera una aproximación inusitada en “Sócrates y Sade: una perversión (o el escándalo de la filosofía)”, donde defiende que ambos pensadores hacen lo mismo: revelar el profundo deseo que hay en el ser humano, no de conocimiento, sino de autoengaño e ignorancia de sí mismo.

Una observación elemental es que esta recopilación testimonia la diversidad de visiones de la figura de Sócrates. Esto ocurre desde el principio de su leyenda, y sugiere que la diversidad de las versiones se debe a la riqueza intrínseca del original. La vocación práctica del saber para la vida, una intensa preocupación por el universo de lo ético, la coherencia racional como principio metódico del pensar, el hablar y el obrar, todos estos registros (y otros más) configuran la compleja imagen —siempre irónica y paradójica— del paradigma del filósofo. Es un hecho que el paradigma socrático sigue vigente, y que Sócrates sigue siendo el nombre de un enigma. Pero en parte también por esto mismo, su filosofía (inseparable de la ejemplaridad de su vida) tiene para nosotros interés y actualidad. Bien podría decirse que Sócrates sigue con nosotros y que goza al menos de esa forma de inmortalidad que hay en el recuerdo.

Enrique Hülsz Piccone

La psicología moral de Sócrates

Daniel W. Graham

Os estimo y os amo, hombres de Atenas, pero obedeceré al dios en vez de [obedeceros] a vosotros, y mientras respire y tenga vida, no dejaré de filosofar, exhortando y desafiando a cualquiera de vosotros con quien me encuentre, diciéndole de la manera que acostumbro: “Hombre excelente, tú que eres ciudadano de Atenas, la ciudad más grande y la más famosa por su sabiduría y su poder, ¿no te avergüenzas de dedicarte a amontonar dinero, gloria y poder, sin prestarle ninguna atención a la sabiduría, a la verdad y al mejoramiento de tu alma?” Y si alguien protesta y dice que sí se preocupa, no lo dejaré de inmediato ni me iré, sino que le preguntaré, lo indagaré, y lo probaré. Y si encuentro que no ha logrado la virtud, sino sólo finge que sí, lo culparé por pensar que lo más valioso tiene menor importancia, y que lo que es menos importante tiene más valor.¹

En este sorprendente pasaje de la *Apología*, Sócrates se presenta como reformador de la moralidad, llevando su mensaje de que la virtud es más importante que cualquier otra cosa al hombre común y corriente. “Exhorta” (*parakeleuomenos*), “desafia” (*endeiknumenos*), y “culpa” (*oneidiō*) al desafortunado ateniense que encuentra. Mas cuando consideramos el retrato que hace Platón de Sócrates en acción en las calles de Atenas, no vemos que Sócrates se entregue a ninguna de estas actividades. Claro que interroga a su compañero de discusión acerca de la virtud, pero usualmente se fija sólo en la definición, no en su práctica o su adquisición. Examina y refuta las definiciones ofrecidas, pero nunca alcanza la lección moral que su interlocutor podría obtener de la conversación. Esperamos una lección mo-

¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-30a.

ral, y en cambio recibimos una lección en lógica; esperamos una exhortación, y lo que oímos es dialéctica.

¿Qué es lo que Sócrates se propone? ¿En verdad anda tras la metaética más que tras la ética? ¿Acaso está buscando, tal vez en vano, los fundamentos de una teoría ética? ¿Confunde la teoría con la práctica? ¿Existe alguna conexión entre la definición de la virtud y la práctica del *élenchos*, por una parte, y la práctica de la virtud y el vivir la vida moral, por otra? Ésta es tal vez la cuestión más básica y más persistente en el estudio de Sócrates. Por lo menos desde el tiempo de Aristóteles, y, según yo voy a sugerir, aun antes, en Platón, la teoría moral de Sócrates ha sido criticada por ser excesivamente intelectual y por estar demasiado alejada de los hechos de la vida moral —*ta phainomena*, en los términos de Aristóteles. En esta ocasión voy a examinar de nuevo la tesis socrática de que la virtud es conocimiento (sección I) e intentaré demostrar cuán radicalmente diferentes son las asunciones de su psicología moral de las nuestras (II); luego propondré un modelo del alma para ayudar a explicar su teoría (III), y mostraré cómo el modelo puede ayudar a resolver ciertos rasgos paradójicos del método y teoría de Sócrates (IV).²

I. Virtud es conocimiento

El único diálogo en que Platón deja que su personaje Sócrates vaya más lejos en su búsqueda de una definición es el *Protágoras*. Persistiendo a través de algunas desviaciones causadas por Protágoras o sus compañeros sofistas, Sócrates logra una definición del valor. Después de refutar varias definiciones, Sócrates llega a la siguiente: “¿Es la valentía sabiduría acerca de las cosas peligrosas y no peligrosas?”³

Aquí Protágoras guarda silencio, reconociendo que el argumento ha contradicho su posición anterior. La valentía es sabiduría, o, para emplear un término equivalente del vocabulario de los diálogos socráticos, conocimiento.⁴ Dos páginas antes, Sócrates ha dado la premisa necesaria para deducir su

² Los estudiosos de Sócrates emplean un gran número de enfoques hoy en día. Aquí voy a asumir que (a) hay posiciones filosóficas de Sócrates y Platón en los diálogos (es decir, que los diálogos no son sólo exploraciones de posiciones posibles) (b) los diálogos tempranos de Platón proporcionan la mejor evidencia para una reconstrucción de Sócrates, pero (c) Platón no está de acuerdo siempre o necesariamente con lo que el personaje “Sócrates” dice. Tengo una gran deuda con la obra de Gregory Vlastos, como se ve en (a) y (b), pero me desvío de sus asunciones metodológicas en (c).

³ Platón, *Protágoras*, 360d.

⁴ Sócrates alterna entre *sophía*, sabiduría, 350c4, 360d2, y *epistēmē*, conocimiento, 352c1, 357b4. Compárese el *Eutidemo*, en el cual *epistēmē*, *sophía*, y *phronēsis* se

definición: todo el mundo quiere su propio bienestar: “Nadie busca males voluntariamente, ni cosas que cree que son males; ni tampoco es esto, como parece, consistente con la naturaleza humana, querer buscar cosas que se creen malas en vez de buenas”.⁵

Si en verdad es un principio de la naturaleza humana que todo el mundo busca lo bueno y evita lo malo, la valentía y todas las demás virtudes consistirán en tener el conocimiento pertinente de lo bueno y lo malo en el ámbito correspondiente. La valentía será un conocimiento de lo que es peligroso y lo que da protección ante el peligro. La prudencia será un conocimiento de cuáles placeres son benéficos y cuáles dañinos; la piedad será un conocimiento de cuál relación con los dioses es buena y cuál mala, etcétera.

Existen, sin embargo, problemas bien conocidos acerca de lo que debería ser un relato sencillo acerca de la virtud. Discutiré brevemente cuatro de los muchos obstáculos potenciales.

1. En el *Protágoras*, Sócrates enuncia la tesis que la virtud es conocimiento junto con otra: que la virtud no se puede enseñar.⁶ Al final del diálogo, cuando parece que Sócrates puede establecer su definición, de repente finge darse cuenta del hecho de que su primera tesis no es consistente con la segunda: si la virtud en verdad es conocimiento, debería ser enseñable. Protágoras se excusa de una discusión más larga, y nosotros nos quedamos con el problema sin resolver, quedando abierta la posibilidad de que las dos tesis sean irreconciliables, o por lo menos de que sea necesario hacer algunas importantes modificaciones o retractaciones a una tesis, o a ambas.

2. En el *Laques*, Nicias ofrece una definición de la virtud que es muy parecida a la de Sócrates en el *Protágoras*.⁷ Pero en esa ocasión, Sócrates ataca la definición y la refuta. Lejos de recibir una nueva consideración y una elaboración y defensa más amplias, la definición se rechaza como inadecuada.

3. En el *Cármides*, Sócrates examina varias definiciones de *sōphrosunē*, prudencia o dominio de sí mismo, que parecen ser comprendidas según el modelo socrático. La prudencia es conocimiento de sí mismo, o conocimiento de lo bueno y lo malo, o conocimiento del conocimiento.⁸ En cada caso la definición es derrotada, y al final Sócrates parece no estimular un examen más profundo de estas definiciones socráticas, en un sentido amplio.⁹

usan sin distinción dentro del espacio de unas pocas líneas: 281a8, b1, b3, 282a4; 281b6, d8, e4, 282c1, c8; 282b6, d8, respectivamente.

⁵ Platón, *Protágoras*, 358c-d.

⁶ *Ibid.*, 319b y ss., 320b, repetido en 361a-b.

⁷ Platón, *Laques*, 195a y ss.

⁸ Platón, *Cármides*, 164d, 166c, 167a y 174b.

⁹ Resumen de críticas consecutivas, *Cármides*, 175b y ss.

4. Más allá o detrás de estos conflictos y estos fracasos particulares por presentar una defensa coherente de la tesis que la virtud es conocimiento, está el desafío familiar, pero bien real, de que la teoría parece contradecir nuestra experiencia. Simplemente no hay ningún tipo de conocimiento que una persona pueda tener, el cual pudiera garantizar que su comportamiento sea correcto. Con frecuencia no conseguimos vivir de acuerdo con nuestros propios ideales, incurriendo en un error conocido como debilidad de la voluntad, *akrasia*. ¿Cómo puede tener éxito una teoría que pasa por alto el fenómeno del incumplimiento de las propias convicciones morales?

No obstante los problemas, hay fuertes indicaciones de que Sócrates toma muy en serio la tesis de que la virtud es conocimiento.

1. La paradoja de que la virtud es conocimiento, pero no se puede enseñar, es prominente no sólo en el *Protágoras* sino también en el *Menón*,¹⁰ un diálogo que parece representar una transición a una manera más platónica de proceder. Pero el solo hecho de que esta paradoja siga teniendo un papel importante indica su posición como dato, tal vez como un caso particular que se pone a prueba, y al que una teoría adecuada (de Platón) da solución.

2. Aunque una definición parecida a la de Sócrates en el *Protágoras* es refutada en el *Laques*, Nicias introduce la definición que él defiende precisamente diciendo que ha oído algo semejante del propio Sócrates.¹¹ Aquí hay dos posibilidades: a) Platón alude al *Protágoras*, y b) alude a una definición bien conocida que todo el mundo atribuye a Sócrates.¹² Ambas posibilidades no son mutuamente excluyentes. Tanto según la lectura literaria (a) como según la histórica (b), la definición del *Protágoras* parece ser importante y digna de mayor atención. No es simplemente una construcción *ad hoc* o *ad hominem* introducida para preparar la *peripeteia* del *Protágoras*.

3. La teoría fuertemente criticada en el *Cármides* encuentra un sólido apoyo en otros diálogos. En el *Critón*, por ejemplo, Sócrates da una respuesta sorprendente a la declaración que la mayoría de la gente puede hacer gran daño con sus opiniones: “¡Ojalá y pudiera la mayoría hacer el mayor de los males, Critón, porque entonces podría hacer el mayor bien, lo que sería mara-

¹⁰ La cuestión inicial del *Menón* es si se puede enseñar la virtud, 70a. Se contesta con base en una hipótesis, 87b-c y 98d; pero ya que parece que la virtud no se puede enseñar, no puede ser conocimiento, 99a. El problema de si se puede enseñar la virtud se pone también en el *Eutidemo*, 282c.

¹¹ “Muchas veces te he oído diciendo que cada persona es buena en las cosas en las cuales es sabia, y en las cosas en las cuales es ignorante, es mala” (Platón, *Laques*, 194d).

¹² Como por ejemplo Aristóteles lo haría más tarde (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1144b28-30).

villosos! Pero en realidad los más no pueden hacer ni lo uno ni lo otro: *no pueden hacer a una persona ni sabia ni tonta; sólo actúan por casualidad*".¹³

Sócrates presupone que hacer el bien es aumentar el conocimiento o la sabiduría; hacer el mal es privar de conocimiento o sabiduría. La virtud debe ser conocimiento, o algo muy parecido. Por cierto que Sócrates parece asumir que el poder de hacer el mayor mal es coextensivo con el poder de hacer el mayor bien; y que no hay razón para preocuparse de alguien que tiene ese poder. ¿Por qué no? Probablemente por la razón dada en el *Protágoras*: todos naturalmente buscamos lo bueno y evitamos lo malo. En el *Eutidemo*, en un diálogo dentro de un diálogo en el cual Sócrates trata demostrar cómo debe proceder un examen, arguye que sin conocimiento o sabiduría, emplearemos mal cualquier bien (no moral) que tengamos; de aquí, "¿Cuál es el resultado de nuestra discusión? ¿Acaso puede ser otra cosa que esto: que de las demás cosas, ninguna es buena ni mala, mientras que de estas dos, la sabiduría es buena, la ignorancia es mala?"¹⁴

La única cosa intrínsecamente buena es la sabiduría o el conocimiento; la única cosa intrínsecamente mala es la ignorancia.

4. El hecho que la definición socrática de la virtud parece ser contraria a la intuición impresionó también a sus intérpretes antiguos y a sus críticos. Claro, es este rasgo el que Aristóteles señala como motivo de sus críticas en el libro séptimo de la *Ética nicomáquea*. Y él basa sus críticas de Sócrates en la declaración del *Protágoras*, de que el conocimiento no es algo que se arrastre como un esclavo, sino que es autosuficiente para controlar la acción.¹⁵ Evidentemente el *Protágoras* es el *locus classicus* para el intelectualismo socrático. Sin importar cuán perversa o irrazonable nos parezca a nosotros la doctrina, el convencimiento de que el *Protágoras* expresa la doctrina misma de Sócrates se remonta a Aristóteles. Y, según yo voy a sugerir más tarde, llega hasta Platón. Así, tenemos razones para considerar que las doctrinas del *Protágoras* contienen los principios básicos de Sócrates y que constituyen la fuente primaria de su psicología moral.

II. Intelectualismo y voluntarismo

Hasta aquí hemos usado el término "intelectualismo" como título general para la posición de Sócrates, sin explicación ni elaboración —como hace la mayo-

¹³ Platón, *Cármides*, 44d.

¹⁴ Platón, *Eutidemo*, 281e.

¹⁵ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1145b22-27, aludiendo a *Protágoras*, 352b-c y repitiendo cinco palabras de Platón.

ría de los comentaristas. Pero para apreciar su posición es necesario que comprendamos qué clase de teoría es, y que la pongamos en contraste con el tipo de teoría que acepta la mayoría de los filósofos morales modernos. Para comprender el intelectualismo y su teoría rival, debemos postular dos facultades o actividades del alma o la mente: el intelecto o la razón, de una parte, y el deseo, las pasiones, o la voluntad, de otra.¹⁶ De acuerdo con el intelectualismo, el intelecto determina las metas del individuo con base en lo que el intelecto juzga que es lo mejor. Así, si doy dinero a los pobres, lo hago porque juzgo que esa acción es la mejor. Si me rehúso a dar limosnas y ahorro mi dinero, igualmente lo hago porque juzgo que ésa es la mejor acción. Deseo lo que es mejor porque es mejor. Mis deseos son determinados por la razón o el intelecto.

La agradable consecuencia de esta teoría es que hace a los seres humanos agentes racionales. No existen acciones irracionales, aunque algunas parezcan irracionales a otros. Cualquier cosa que hagamos, la hacemos por una razón, aunque ésta pueda ser, desde un punto de vista independiente, una mala razón. La conducta autodestructiva parece proporcionar un contraejemplo a la teoría, porque hacerse daño a sí mismo es irracional. Pero el intelectualista puede buscar una explicación racional: hacerse daño a sí mismo, por ejemplo, el alcoholismo, o incluso el suicidio, puede ser visto por el agente (por equivocado que esté) como el menor de dos males.

La teoría alternativa al intelectualismo es el voluntarismo: la teoría de que la voluntad (los deseos, las pasiones) determina las metas del agente. Según esta teoría, por lo menos en su formulación más austera, el intelecto no aporta nada a la motivación del individuo, proporcionándole solamente un cálculo de cómo conseguir los objetos deseados. Podemos observar el contraste entre las dos posiciones en dos formulaciones de los puntos de vista respectivos. En el *Protágoras*, Sócrates defiende el intelectualismo:

La mayoría piensa así acerca del conocimiento: que no es fuerte ni capaz de dirigir o gobernar... sino que muchas veces, aun cuando está presente en un hombre, no lo gobierna, sino que esto lo hace otra cosa: ahora la pasión, ahora el placer, ahora el dolor, a veces el amor, muchas veces el miedo; muchos conciben al conocimiento como si éste fuera un esclavo arrastrado por todas las pasiones. ¿Es ésta también tu opinión, o lo consideras como algo bello y capaz de gobernar

¹⁶ Es bien conocido que el griego no tiene una palabra para "voluntad", pero Aristóteles tiene una teoría elaborada del proceso de decidir, que él llama elección, *prohairesis* (Aristóteles, *op. cit.*, III.2). Sobre el concepto griego de voluntad, véase Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley, Universidad de California, 1982.

al hombre, de modo que si éste sabe lo que es bueno y malo, no será forzado por ningún otro poder a hacer ninguna otra cosa de lo que el conocimiento ordene, y la sabiduría se bastará a sí misma para dirigir al hombre?¹⁷

Por supuesto, Sócrates prefiere la segunda teoría, y quiere que Protágoras esté de acuerdo. Contra esta teoría, uno de los defensores más francos e influentes del voluntarismo en el periodo moderno declara: “La razón es, y debe únicamente ser, la esclava de las pasiones, y jamás puede aspirar a otro puesto que el de servir las y obedecerlas”.¹⁸

David Hume, empleando la misma imagen que Platón veinte siglos antes (¿a propósito?) declara que la razón es esclava de las pasiones. Pues es solamente una facultad calculatoria: no tiene ningún poder para incitar o mover al alma a la acción. Las pasiones, por su parte, son instintos que incitan al alma a emprender una acción para lograr una meta aprobada por la pasión dirigente.

Según el voluntarismo, el agente humano no es un agente racional, sino esencialmente un animal irracional movido por instintos y apetitos. La racionalidad interviene únicamente en el cálculo de los medios conducentes a un fin, y tal vez, en niveles superiores, en el cálculo de cuáles objetos se pueden obtener y cuáles no. En cuanto que esta teoría es compatible con una concepción pesimista de la naturaleza humana, explica con facilidad la debilidad de la voluntad y las deficiencias morales: los seres humanos en realidad no están motivados por ideales y deberes, sino por apetitos y pasiones, los cuales están dispuestos a irrumpir y controlar al agente.

Aunque una historia de las teorías morales no cabe en los límites de este trabajo, vale la pena observar que, en general, el intelectualismo fue la teoría dominante durante la antigüedad. A pesar del hecho de que Platón y Aristóteles criticaron a Sócrates, sus propias correcciones no los llevaron demasiado lejos de la teoría de aquél. Los dos pueden conceder que, en cierta manera, la virtud es conocimiento.¹⁹ Un momento crítico aparece en san Agustín, quien meditando en su pasado pecaminoso se dio cuenta de que cuando joven había robado peras del árbol de su vecino, no porque buscara

¹⁷ Platón, *Protágoras*, 352b-c.

¹⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, II.3.3.

¹⁹ En la alegoría de la caverna (Platón, *República*, VII, 514a y ss.), Platón reconoce como consecuencia que los gobernantes iluminados tendrán conocimiento (por haberlos visto antes) de los valores genuinos cuyas sombras aparecen abajo (*ibid.*, 520c). La tentativa de Aristóteles de responder a la tesis de Sócrates de que no hay *akrasía*, debilidad de la voluntad (Aristóteles, *op. cit.*, VII.2-3), no cambia mucho la teoría socrática (1147b14-17).

algún bien con su acción, sino precisamente porque era un acto malo.²⁰ La experiencia de sus propios pecados contradujo siglos de la ética clásica. En el periodo moderno el gran poder de la voluntad, a veces infinito, ha sido acentuado por Descartes, Hume, Kant, Schopenhauer y Nietzsche, y en general el fondo judeo-cristiano del hombre caído aseguró que el voluntarismo en alguna de sus formas haya sido la teoría dominante.

Es difícil para nosotros apreciar el atractivo del intelectualismo, precisamente porque es tan ajeno a nuestra manera moderna de pensar. Asumimos que no estamos gobernados por una visión de lo bueno, o si alcanzamos una concepción idealista del mundo, lo hacemos con dificultad y contra los deseos constantes de nuestras pasiones. La tesis que la virtud es conocimiento parece ser obviamente falsa: ¿qué clase de conocimiento pudiera asegurar que nuestra conducta sea la correcta? Pero la teoría de Sócrates no es ingenua ni apresurada. Las paradojas que introduce sugieren que debajo de la superficie hay una compleja teoría. Necesitamos un modelo para comprender las declaraciones diversas y aparentemente contradictorias que hace Sócrates a favor de su teoría.

III. Un modelo del alma

Puesto que la voluntad está determinada por el intelecto, no es necesario preocuparnos de la voluntad. Lo importante es la manera de funcionar, o al menos el contenido, del intelecto. A veces se mantiene que Sócrates no tiene ningún modelo del alma,²¹ y es verdad que en los diálogos socráticos de Platón, Sócrates no propone formalmente ningún modelo. Pero tal vez valdrá la pena presentar las asunciones de Sócrates en una forma relativamente concreta. Yo propongo un modelo muy sencillo. El intelecto es como un conjunto de proposiciones. Algunas tienen que ser verdaderas, algunas pueden ser falsas. Incluidas en el conjunto están todas las proposiciones necesarias para evaluar correctamente las situaciones morales. Las proposiciones pueden ser identificadas con las creencias individuales. Claro que alguna capacidad de razón debe estar presente también, para poder usar las proposiciones. Pero para todo efecto y propósito, podemos suponer que el intelecto no es más que una máquina para hacer deducciones lógicas a partir de las proposiciones residentes en el alma.

²⁰ San Agustín, *Confesiones*, II.4, 6 y 8.

²¹ Vlastos explica que el Sócrates de los diálogos tempranos no comparte la concepción del alma tripartita de los diálogos medios de Platón (Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, Universidad de Cornell, 1991, p. 48).

La condición del alma se puede determinar por el estado lógico del conjunto de proposiciones, de nuevo muy simplemente. Una de dos: o el conjunto de proposiciones es consistente consigo mismo o no lo es. La consistencia es buena, la inconsistencia es mala. Suponemos que la capacidad para hacer inferencias lógicas no varía de una alma a otra.

La indicación más obvia de que un alma es mala (inconsistente) será que la persona que es dueña de esa alma hace declaraciones contradictorias. Las contradicciones en la conclusión resultarán de contradicciones en las premisas. Cualquier declaración contradictoria de una persona será prueba *prima facie* de una falla en el alma, es decir: una prueba de que se posee creencias contradictorias. Cualquier discrepancia entre los principios morales declarados de una persona y su comportamiento será una señal de que hay también conflictos lógicos entre sus creencias. Pues según el intelectualismo, los actos del individuo resultan del razonamiento del intelecto. La discrepancia entre los principios de la persona y su comportamiento se llama generalmente “debilidad de la voluntad” (*akrasia*). Según el modelo proposicional del alma, no hay tal cosa como la debilidad de la voluntad —o en otros términos, el fenómeno de la debilidad de la voluntad puede ser desechado— pues no es más que un síntoma de una condición patológica, a saber, de la incompatibilidad lógica de las creencias de una persona. Por ejemplo, yo digo que un soldado debe ser valiente, enfrentar al enemigo, y obedecer sus órdenes. Pero cuando estoy en campaña como soldado y ciudadano frente al enemigo, tiro mi escudo y huyo. Yo digo que el deber para con la patria es el valor supremo, pero en lugar de, o además de esta creencia, también creo que la muerte es el mayor mal.²² Que tengo esta creencia se muestra por mi conducta, la cual deriva de algunas de las creencias que tengo (aun si no de todas).

Podemos comprender esta concepción por contraste con el modelo platónico del alma, que se desarrolla en el libro IV de la *República*. Platón se toma la molestia allí de aplicar la ley de no-contradicción al alma.²³ Si yo digo que no debo comer, pero como de todos modos, hay un conflicto entre mis palabras y mis actos. Dado que predicados incompatibles no pueden pertenecer a la misma cosa de la misma manera y al mismo tiempo, resulta que hay una parte de mí que quiere comer y otra parte que quiere no comer. La contradicción se convierte en prueba *prima facie* de que hay dos partes en mí

²² “[...] los hombres temen la muerte como si supieran con certeza que es el más grande de los males, cosa que ignoran. Mas el miedo los incita a hacer malas acciones” (Platón, *Apología de Sócrates*, 29a y 35a).

²³ De hecho, Platón expresa el principio en forma más débil: los contrarios no pueden encontrarse en la misma cosa al mismo tiempo (436b), aplicado en las páginas siguientes.

con rasgos distintos. Empleando este método, Platón llega a reconocer tres partes del alma: la razón, la parte pasional (*thumos*), y la parte que tiene deseos. La contradicción en la conducta (incluso la conducta verbal) es un síntoma de conflicto entre las facultades o partes del alma, que, como *homunculi*, tienen metas e intereses distintos. Por contraste, el modelo socrático determinará que tengo creencias incompatibles, por ejemplo que el comer (en esta situación) no es bueno, y que el comer (en la misma situación) es bueno. Según el modelo platónico, la contradicción en la conducta resulta del conflicto de las partes del alma; según el modelo socrático, resulta del conflicto de creencias, que son proposiciones incompatibles. Las distintas implicaciones de los dos modelos muestran, por cierto, que la teoría de Sócrates es incompatible con la de Platón, por lo menos con la psicología moral del Platón maduro. Pero Platón critica la psicología moral de Sócrates incluso en los diálogos tempranos, aparentemente indicando su descontento por largo tiempo con las asunciones socráticas.²⁴ El descontento de Platón establece con una seguridad mayor de la que pudiera lograr su acuerdo, el hecho de que la teoría que tratamos es la de Sócrates, no la de Platón.

IV. Aplicación del modelo

Un número de rasgos importantes de la teoría y la práctica morales de Sócrates pueden, quiero afirmar, derivarse del modelo. De hecho, creo que el modelo puede dar cabida a la mayor parte de lo que es distintivo de la ética socrática, incluso lo que es más extraño. En lo que sigue trataré de identificar algunos rasgos que adquieren sentido cuando son comprendidos a la luz de la psicología moral de Sócrates.

1. *El élenchos es un método de mejoramiento moral.* El único método de Sócrates parece ser el *élenchos*, su método de hacer preguntas y examinar las respuestas. Usualmente, Sócrates pide una definición de una virtud; hace una serie de preguntas subsidiarias, a veces para aclarar la definición, a veces persiguiendo asuntos que aparentemente no están relacionados con ella. Al final, descubre una contradicción entre la definición propuesta y otras proposiciones que ha hecho el interlocutor. Lo que es misterioso es comprender cómo este método más bien cerebral o intelectual puede tener conexión con el

²⁴ Véase los puntos (2) y (3) de la sección I. Supongo que las definiciones de la templanza del *Cármides*, de 164d en adelante, son exploraciones del intelectualismo socrático, y que todas son derrotadas. Un argumento, en 174b-d, reaparece en *República*, VI, 505b-c, como base para rechazar la tesis de que la virtud es conocimiento. Véase también el rechazo de una definición socrática del valor en *Laques*, 195a y ss.

compromiso y con la práctica de la conducta moral. Sin embargo, según el modelo, el método es perfectamente racional. El sentido del *élenchos* es eliminar las creencias falsas que entran en conflicto con un entendimiento correcto de lo que es bueno o malo. Aunque un solo examen eléctico no puede cambiar la vida de uno, hay esperanza de que, según el modelo proposicional, la práctica continuada del examen puede permitir que uno se deshaga de las falsedades. Por lo menos, ser refutado puede indicar al individuo que sus creencias acerca del bien y el mal no son consistentes y requieren ulterior examen.

El *élenchos* depende de las opiniones del interlocutor, no de las de quien interroga o las de una tercera persona, por ejemplo un experto reconocido. Así, podemos deducir el principio socrático de la sinceridad (“di lo que quieres decir”), según el cual el interlocutor debe dar la que considera su propia opinión. El llamado método mayéutico del *Teeteto* viola este requisito por invitar al contestador a que explore las opiniones de los expertos, las cuales pueden o no reflejar sus propias creencias.²⁵ El que interroga debe poner a prueba la consistencia del conjunto de las creencias del interlocutor; introducir otros conjuntos de creencias solamente puede confundir el proceso, y puede invalidarlo completamente.

Según el modelo actual, el *élenchos* es una práctica de terapia individual, de manera análoga a la psicoterapia. El que responde tiene que revelar sus propias concepciones para poder aclararlas. Según la teoría de Freud, sin embargo, lo que uno expone son las reacciones más profundas a las experiencias tempranas, y al menos en parte ventila sus relaciones emocionales. Según la teoría socrática, en cambio, lo que uno expone son solamente proposiciones, para considerar su consistencia con otras proposiciones. Sócrates practica una terapia lógica. Así, las emociones y experiencias no desempeñan ningún papel en el proceso. No obstante, como en la psicoterapia, la terapia lógica se puede practicar solamente “uno a uno”, y tiene un aspecto subjetivo: únicamente se pueden discutir las creencias de una sola persona. Además, no hay ningún atajo para ocuparse de las creencias: el que pregunta no puede, llegado a un cierto punto del examen, simplemente declarar que unas creencias del interlocutor son falsas, o que otras creencias distintas de las aceptadas por el interlocutor son verdaderas. Actuar así sería vano, porque no tendría ningún impacto en el alma del interlocutor. Solamente introduciría una creencia más en el conjunto de creencias del contestador, y una creencia que sería inconsistente con las creencias previas. La creencia falsa tiene que ser elimina-

²⁵ G. Vlastos, *Socratic Studies*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1994, pp. 13-14; M. Burnyeat, “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration”, en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, núm. 24, 1977, pp. 7-15.

da antes de que pueda experimentarse algún progreso moral. El examen, al menos el que se practica repetidamente, puede purgar creencias falsas, restaurando la consistencia en el alma del interlocutor.

2. *La virtud no se puede enseñar.* La conducta moral justa resulta de un conjunto consistente de creencias. Sócrates parece mantener que todo el mundo comparte las creencias verdaderas sobre cuestiones morales.²⁶ Si ya contamos con todas las creencias necesarias para el comportamiento moral, no necesitamos aprender más. Lo que necesitamos es eliminar las creencias falsas que interfieren con el ejercicio de nuestras creencias verdaderas. Esta eliminación puede resultar, como hemos visto, de una aplicación del *élenchos*. El examen, pues, puede proporcionar o mantener la virtud. Sin embargo, no puede proporcionar en nosotros *un estado permanente* de virtud. Es decir, que el tener éxito en la práctica del *élenchos* hasta el día de hoy hará consistentes las proposiciones de mi alma, de manera tal que yo actuaré de acuerdo con mis principios, sin ser confundido por principios contradictorios. Pero no hay ninguna garantía de que mañana estaré en este estado. Pues mañana seré bombardeado con declaraciones falsas que presuponen valores espurios, dado que mucha de la gente con la que inevitablemente me asocio está infectada con creencias falsas y valores espurios. Si el día de mañana yo aceptara, aun tácitamente, algunas de sus creencias, estaría abriéndole la puerta a la inconsistencia en mis creencias. De modo que no hay tal cosa como haber logrado la virtud.

Si esto es así, tengo que practicar el *élenchos* todos los días. Solamente por medio del examen cotidiano de mis creencias puedo estar seguro de que mi propia alma no esté infectada por creencias inconsistentes. Este resultado podría parecerle sorprendente a un intelectualista, pero al mismo tiempo es bienvenido. Pues la implicación del intelectualismo que parece tan difícil aceptar es precisamente que yo puedo alcanzar la virtud de una vez por todas. La experiencia común es que tenemos que ocuparnos de nuestro carácter diariamente. Pero ahora vemos que según el modelo de Sócrates, se sigue la misma consecuencia: en la vida moral no hay escapatoria de la necesidad de una vigilancia diaria. Claro que la *clase* de vigilancia requerida por el intelectualismo de Sócrates es muy diferente de la requerida por las teorías voluntaristas. Uno debe practicar el examen eléctico, una especie de terapia lógica, en lugar de la autoexhortación. Sin embargo, hay una suerte de requerimiento paralelo para las dos teorías. Y lo que es más importante, podemos ver que para la teoría de Sócrates, igual que para las bien conocidas teorías voluntaristas,

²⁶ Por ejemplo *Gorgias*, 474a-b, 482a y *Apología de Sócrates*, 25e-26a, con G. Vlastos, *Socratic Studies*, pp. 23-25.

la virtud, o por lo menos el vivir virtuosamente, es más bien un proceso que un producto.

3. *El élenchos es benéfico tanto para el que pregunta como para el que responde.* Los intérpretes de Sócrates no están de acuerdo acerca del valor del *élenchos*. Para algunos, por ejemplo, Sócrates es completamente ignorante de la virtud y de cómo alcanzarla, y, por consiguiente, no tiene la seguridad de que su método conducirá a que alguien experimente alguna mejoría.²⁷ En cambio, el modelo proposicional del alma implica que el *élenchos* tiene valor terapéutico tanto para el que pregunta como para el que contesta. Pues el *élenchos* es una investigación en común, en la cual quien pregunta tiene la oportunidad de ver confirmadas las proposiciones que él considera consistentes, y de ver refutadas las proposiciones inconsistentes con ellas. En el *Gorgias*, Sócrates se defiende de la objeción que todo el mundo discreparía con él por desafiar a Polo:

Yo sé cómo obtener un testigo de lo que digo: aquél con quien converso. En cuanto a la mayoría, los paso por alto y trato de ganar un solo voto [...] Mira, pues, si por tu parte te someterás al examen y contestarás a mis preguntas. Pues creo que *tú y yo, y de hecho todos los hombres* consideramos que hacer injusticia es peor que sufrirla.²⁸

El único testigo que puede confirmar las creencias del que pregunta es quien contesta. Luego Sócrates lanza un reto semejante a Calicles, con una advertencia significativa:

Refútala a ella [a la filosofía] y a su afirmación que yo acabo de defender contra ti, de que cometer injusticia y quedar impune es el peor de todos los males; o, si dejas esta afirmación irrefutada [...] entonces

²⁷ Richard Kraut, *Socrates and the State*. Princeton, Universidad de Princeton, 1984, pp. 283-284. "Nada que Sócrates pueda pretender saber podría valer para establecer que posee lo que es más precioso: sabiduría moral" (Thomas C. Brickhouse y Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*. Oxford, Universidad de Oxford, 1994, p. 71). "El *élenchos* [...] revela lo que uno realmente cree en el fondo, y simplemente trata esta forma de creencia, sin apología, como conocimiento no-experto [...] El descubrimiento, no la justificación, es el legado positivo del *élenchos*" (P. Woodruff, "Plato's Early Theory of Knowledge", en S. Everson, ed., *Epistemology*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1990, p. 81). Véase también A. Nehamas, "Socratic Intellectualism", en *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy* 2, 1987, pp. 275-316.

²⁸ Platón, *Gorgias*, 474a-b.

Calicles no estará de acuerdo contigo, Calicles, sino que estará en des-acuerdo²⁹ contigo durante toda tu vida.³⁰

Está claro que la implicación es que la única manera en que el sofista puede ser consistente consigo mismo es aceptando (entre otras cosas) la verdad que hacer injusticia es el peor de los males.

La discusión del método en el *Gorgias* es más reflexiva que en otros lugares de los diálogos socráticos, pero es consistente con las declaraciones de Sócrates a través de los diálogos.³¹ Por ejemplo, en la *Apología*, Sócrates pregunta si Méleto piensa que Sócrates hace mal voluntariamente —una posibilidad que excluye la psicología moral de Sócrates. A su asentimiento tácito responde: “Yo no te creo, Méleto, *ni pienso que ningún otro te crea tampoco*”.³²

En la superficie, Sócrates obviamente no tiene razón. Pero desde el punto de vista de la práctica eléctica de Sócrates, él podría insistir razonablemente en que está en lo cierto. Pues el sentido en el cual todo el mundo estará de acuerdo con Sócrates es el sentido según el cual un examen eléctico resultará en la aceptación de la tesis de Sócrates —el interlocutor afirmará y en este sentido confirmará su tesis.³³ De manera semejante, en el *Protágoras*, Sócrates sostiene:

Mantengo esta tesis: que nadie que sea sabio acepta que alguien hace el mal voluntariamente, ni que alguien lleva a cabo voluntariamente actos que son malos y reprobables, sino que [un hombre sabio] comprende perfectamente que todos los que hacen cosas malvadas y reprobables, las hacen involuntariamente.³⁴

Probablemente, Sócrates mantendría que cualquiera que no comparta su punto de vista es *ipso facto* alguien que no es sabio: pues mantener la tesis

²⁹ *Diaphonesei*, literalmente estar desafinado; evidentemente quiere decir ser lógicamente inconsistente (no había todavía un vocabulario lógico en el tiempo de Platón).

³⁰ Platón, *Gorgias*, 482b.

³¹ Platón permite que Sócrates se quite la máscara y admita que practica el arte verdadero de la política (512d). Proporciona a Sócrates tesis socráticas que defender (en vez de sólo examinar las tesis de sus interlocutores), y termina con un mito apocalíptico, como en algunos diálogos medios. En general, el *Gorgias* es más polémico y más aseverativo que los otros diálogos socráticos, y parece proporcionar una defensa sistemática de una posición socrática.

³² Platón, *Apología de Sócrates*, 25e.

³³ Véase G. Vlastos, *Socratic Studies*, p. 25.

³⁴ Platón, *Protágoras*, 345d-e.

rival lo envolvería en una contradicción consigo mismo, lo que demostraría que no es sabio, es decir: consistente consigo mismo.

4. *La educación moral no requiere el castigo.* En el Gran Discurso, Protágoras hace hincapié en la familiaridad, la práctica, el entrenamiento, y también en el castigo como medios para inculcar la virtud.³⁵ Pero, como le dice a Méleto, si acaso Sócrates ha errado en sus comunicaciones con la juventud, no lo hizo a propósito.³⁶ Pues nadie, como ya sabemos por su teoría, hace el mal voluntariamente. Méleto, por consiguiente, debería corregirlo, debería reeducarlo, si Sócrates actúa incorrectamente. Para la teoría socrática, no obstante lo que Sócrates dice en el *Gorgias* respecto de la necesidad del castigo,³⁷ realmente no hay lugar para el castigo. El único método de mejoramiento moral es el *élenchos*. Pudiera parecer que éste es una especie de castigo cuando trae consigo la humillación pública, pero para el que lo pone en práctica, no lo es. Cuando mucho, sería una terapia dolorosa, análoga al procedimiento de un médico cuando hace una operación. La razón por la que la terapia es efectiva no es el dolor o la humillación por sí mismas, sino la supresión de las creencias falsas. El paciente se alivia de un objeto dañino y ajeno, cuya presencia le impediría gozar de cabal salud. Ninguno de los factores concomitantes del castigo desempeña ninguna función en el mejoramiento moral del individuo.

5. *La educación moral no consiste en la exhortación.* La exhortación presupone que la voluntad tiene que escoger entre el bien y el mal; cuando somos tentados por los atractivos del mal, debemos fortalecer la resolución de la voluntad a perseguir el bien. Pero si por naturaleza escogemos lo que es bueno, si, en términos modernos, estamos programados a perseguir el bien, no hay ningún momento en que tengamos que decidir, ninguna crisis moral. Lo único indispensable es comprender cuál sendero es verdaderamente bueno, o, en el caso de resultados desventajosos, cuál es el menor de dos males. Por consiguiente, la exhortación moral no tiene razón de ser. Y esto nos trae de nuevo a la declaración de Sócrates de que pasa todo su tiempo exhortando a los atenienses a que se comporten moralmente. El problema que notamos al empezar es que nunca vemos que Sócrates realmente haga esto. Luego, si no hace exhortaciones morales, ni tiene justificación teórica para hacerlo, ¿por qué dice que lo hace? Posiblemente esté explicando su misión de mejorar la conducta moral de los atenienses en términos que éstos puedan entender. Proyecta sus esfuerzos hacia el mejoramiento moral con el lenguaje del discurso moral cotidiano. Su práctica del examen eléctico corresponde a una

³⁵ *Ibid.*, 324a-c.

³⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, 26a.

³⁷ Platón, *Gorgias*, 478e-479e.

vida dedicada a exhortar a la gente a que cumpla con sus deberes y elija el bien. Pero por supuesto que el examen eléctico no ejemplifica la exhortación, sino más bien la reemplaza como método de mejoramiento moral.

6. *Practicar el élenchos es el mayor bien que uno puede hacer.* Tal vez la declaración más célebre de Sócrates en la *Apología* sea ésta: “La vida sin examen no es digna de ser vivida para el hombre”.³⁸

El modelo proposicional del alma proporciona una justificación teórica obvia para esta declaración. Sin un examen eléctico, el alma está llena de contradicciones y los actos del individuo son contradictorios e irracionales. Pero si uno examina su alma, y su vida, que son la misma tarea, uno puede vivir una vida de excelencia moral.

Todavía más decisivas son las palabras que proceden la declaración ya citada: “Éste resulta ser el mayor bien para el hombre, *discutir cada día* acerca de la virtud y las otras cosas acerca de las cuales me escucháis al conversar y *examinarme a mí mismo* y a los demás”.³⁹

La famosa declaración de Sócrates acerca de la vida sin examen es el miembro negativo de un equilibrado par de declaraciones, del cual la mitad positiva dice que la conversación filosófica es el mayor bien para la vida humana. Esta conversación consiste en hablar acerca de la virtud —la materia del *élenchos*— y en dirigir un examen —la forma del *élenchos*. A fin que el *élenchos* sea efectivo como terapia, es necesario que uno lo practique *cada día*, como Sócrates lo afirma aquí, y que la práctica beneficie tanto al que pregunta como al que contesta. El método será el mayor bien porque hace al practicante moralmente virtuoso, y porque al menos aproxima al que contesta a la virtud moral. Libre de contradicciones, quien practique el *élenchos* discernirá correctamente lo que es bueno de lo que es malo, y escogerá el bien.

Conclusión

Platón presenta en Sócrates una teoría que es radicalmente diferente de las teorías morales que han dominado el pensamiento moderno. En vez de una teoría en la cual la voluntad escoge entre fines que le parecen deseables, Sócrates nos da una teoría en la cual el intelecto escoge entre el bien y el mal (prefiriendo siempre el bien), o entre bienes mayores y menores (eligiendo siempre los mayores), o entre males mayores y menores (escogiendo siempre los menores). Esta teoría ha parecido imposible de defender porque no está

³⁸ Platón, *Apología de Sócrates*, 38a.

³⁹ *Idem.*

de acuerdo con nuestra experiencia: saber lo que es bueno o malo no parece ser suficiente, ni tampoco parece que un sencillo proceso de aprendizaje pueda producir la conducta moral. Como hemos visto, la teoría de Sócrates es más compleja y más sutil de lo que usualmente se cree. No mantiene que el conocimiento del bien y el mal se pueda enseñar, ni cree que se pueda lograr como estado permanente de cognición. Al asumir que el alma es una serie de proposiciones, podemos entender cómo sus declaraciones enigmáticas contribuyen a una teoría coherente. La conducta moral surge de un alma que funciona a base de creencias consistentes, en la cual las proposiciones incompatibles no producen resultados contradictorios. Para lograr que la creencia sea consistente, el agente moral tiene que practicar el *élenchos*, y practicarlo diariamente para eliminar u obstruir el crecimiento de creencias falsas. La teoría ética de Sócrates es una hazaña extraordinaria, construida a base de una psicología sencilla, pero mundana y altamente original. Aunque no es probable que consiga gran popularidad hoy en día, ofrece una alternativa atractiva a los enfoques modernos de la ética.

Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20c4-23c1)¹

Enrique Hülsz Piccone

*El señor cuyo oráculo está en Delfos
Ni dice, ni oculta, sino da señales.²*

Heráclito

A tantos años de su muerte, Sócrates sigue siendo un enigma y —quizás en parte por eso mismo— continúa teniendo vigencia filosófica. Aunque el “problema socrático” es demasiado complejo como para abordarlo ahora sólo de paso,³ no es posible tampoco omitirlo del todo. Parece cierto que la versión platónica es la más rica filosóficamente (al

¹ Versiones previas de este texto fueron leídas en el XI Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el miércoles 15 de agosto de 2001, y en el coloquio “Presencia de Sócrates a 2400 años de su muerte”, UNAM, FFYL, noviembre de 2001.

² Heráclito, fragmento 93 (D-K): ὁ ἀναξ οὐ μαντείῶν ἐστί τὸ ἐν Δελφοῖς οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

³ Como mínimo, para plantearlo tendría uno que manejar, además de la “cuadriga” (según la expresión de A. Diès (*Autour de Platon*, pp. 157-159), citado por Guthrie (W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* III. Madrid, Gredos, 1988, p. 317), que se refiere —en orden cronológico inverso—, a Aristóteles, Xenofonte, Platón y Aristófanes), algunos fragmentos de la comedia ática (Amipsias y Éupolis) y de los varios socráticos llamados “menores” (Aristipo, Antístenes, Esquines, etcétera). Reconocer la necesidad de tomar en cuenta todas las fuentes, sin embargo, no resuelve el problema y no excluye la posibilidad de darle prioridad al testimonio platónico. Para una visión panorámica del estado del problema a finales de los sesentas, véase W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. III, 2a. parte, *passim*, con bibliografía; espec. cap. XII. Entre los comentaristas clásicos del siglo XX pueden ser mencionados J. Burnet (y A. E. Taylor), E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon* (1922), W. Jaeger, *Paideia* (1945), libro II, cap. II, y V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon* (1952), y G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (1992), entre muchos más. En lengua española son indispensables E. Nicol, R. Mondolfo, A. Tovar, Antonio Gómez Robledo y Alfonso Gómez-Lobo. Para visiones más concisas y recientes, véanse, por ejemplo, el capítulo III de Christopher Rowe, *Introducción a la ética griega*. México, FCE, 1979, pp. 40-61, y el artículo de Tomás Calvo Martínez, “Sócrates”, en *Historia de la filosofía antigua*, dentro de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (ed. C. García Gual). Madrid, Trotta, 1997, pp. 113-129. Un trata-

menos en esto, ni Aristófanes ni Xenofonte pueden rivalizar con Platón) y que, en su dimensión estrictamente histórica, Sócrates es un problema abierto, sin solución simple, aun restringiéndonos a los textos platónicos. Resulta estéril, pues, trazar una frontera nítida entre el Sócrates histórico y su otro yo (su contraparte: en griego, su σύμβολον), el personaje literario que vive en las páginas de Platón. Y aunque no fuera imposible, sería indeseable separar la filosofía del uno de la del otro, pues no hay filosofía de Sócrates sin Platón⁴ ni hay filosofía de Platón sin Sócrates⁵ —lo cual no obliga a sostener la tesis extrema de que todo lo que Platón pone en boca de su personaje puede o debe ser atribuido al Sócrates “real” o “histórico”,⁶ ni lo opuesto (que nada de lo que el Sócrates platónico dice corresponde en verdad al Sócrates histórico). El Sócrates platónico es un símbolo complejo, en el que se reúnen la persona “de carne y hueso” y el personaje literario, el ideal humano y su realización concreta; en breve, la síntesis de la fidelidad filosófica y la creatividad literaria platónicas. La oposición de un Sócrates “real” (= “histórico”) a uno “ficticio” (= “literario”) es una simplificación y representa un falso dilema, pues (1) no disponemos de suficiente información confiable antes de Platón, (2) la “idealización” platónica es una “esencialización”, y (3) hay más de un Sócrates en Platón.

Es más lo que ignoramos que lo que sabemos a ciencia cierta del Sócrates histórico, pero, desde luego, sería exagerado decir que lo ignoramos todo (por si fuera algún consuelo, sabemos aún menos de las vidas de Heráclito y Parménides, por ejemplo). Por su parte, tampoco el Sócrates de Platón dice jamás que no sepa nada y menos aún, “nada de nada”, sino que sabe que no

miento extenso del juicio y de la *Apología* platónica se encuentra en T. Brickhouse y N. Smith, *Socrates on Trial*. Oxford/Princeton, 1989; en español, véase el libro de Gregorio Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998, *passim*.

⁴ Al menos para nosotros, pero, de hecho, pudo haber existido genuina filosofía en el Sócrates histórico, antes de que Platón naciera (aunque no estemos en condiciones de garantizarlo sin Platón).

⁵ Esto es verdad *históricamente*, incluso para quienes nieguen el estatuto filosófico al pensamiento del Sócrates histórico. Por otra parte, literariamente considerado, incluso en los diálogos en que no aparece Sócrates (*Leyes*) o en los que no tiene un papel protagónico (la segunda parte del *Parménides*, *Sofista*, *Timeo-Critias*), o bien en los pasajes en que Platón pudiera contraponerse a posturas características suyas, Sócrates es *conditio sine qua non* de la filosofía de Platón.

⁶ Aludo a la famosa postura de Burnet y Taylor, hoy en completo desuso, pero memorable por su radicalidad (la inmensa mayoría de los intérpretes practica una atribución más moderada y selectiva, y son pocos los que se retraen al extremo “escéptico”, reconociendo nuestra ignorancia básica e irremediable y suspendiendo el juicio, como Hermann Diels —cosa que no le impidió a éste consagrar el uso del término histórico de “Presocráticos”).

sabe.⁷ La mayor parte de lo poco que sí sabemos (o creemos saber) acerca de Sócrates proviene de Platón en general, y de la *Apología* en particular. Al considerar a Platón como testigo, su prioridad (su pertinencia está fuera de discusión) no es sólo cuestión de cantidad, sino también, y ante todo, de calidad. El retrato platónico de Sócrates (especialmente en la *Apología*) es material obligado para toda biodoxografía, pero también es un componente básico de la construcción y el despliegue de la filosofía y el arte de Platón.

Así, aunque sea razonable, y hasta justificada, una cierta suspicacia historiográfica, la *Apología* platónica es, de hecho, una de las fuentes documentales principales para nuestro conocimiento histórico de Sócrates. También es, por derecho propio, una obra maestra, tanto dramática como filosóficamente. Sin discutir su valor histórico y biográfico (que no es escaso),⁸ cualquiera ve que está repleta de poderosas imágenes que expresan, algunas por vez primera en la tradición antigua, una idea del filosofar (de hecho, es uno de los primeros textos en que es empleado este nombre).⁹

⁷ Casi sobra decir que ello no ha impedido que la frase “sólo sé que no sé nada” (o la fórmula no desprovista de gracia que se lee en las camisetas para turistas en la Atenas de hoy: EN ΟΙΔΑ ΟΤΙ ΟΥΔΕΝ ΟΙΔΑ: “una sola cosa sé: que ninguna cosa sé”) sean las versiones más populares. Al emplear la expresión “nada de nada” tengo en mente a Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, p. 126. Para las fórmulas específicas de la ignorancia socrática de la *Apología*, véase 20c3, 21b 4-5, 21 d5-7, 22d1, 23b2-4, e *infra*.

⁸ Si el texto de la acusación que registra Diógenes Laercio (invocando la autoridad de Favorino) es confiable (*Vit* 2.40.1-7: ‘Η δ’ ἀνωμοσία τῆς δίκης τοῦτον εἶχε τὸν τρόπον: ἀνακεῖται γὰρ ἔτι καὶ νῦν, φησὶ Φαβωρίνος (FHG III. 578), ἐν τῷ Μητρώῳ: τὰδε ἐγράψατο καὶ ἀνωμόσατο Μέλιτος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἄλωπεκῆθεν ἀδικεῖ Σωκράτης, οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος: ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθεῖρων. τίμημα θάνατος.), dado que la versión que Platón (*Apol.* 24b8-c1: Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθεῖροντα καὶ θεοὺς οὗς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ) pone en boca de Sócrates es virtualmente idéntica (excepto en el orden de presentación), ello podría proporcionar un indicador para revalorar su veracidad histórica específica. “Even admitting the large part played here by Plato’s literary elaboration, there are external constraints that make his *Apology* the most reliable of all our testimonies concerning Socrates”. Kahn añade: “Insofar [...] as we can know anything with reasonable probability concerning Socrates’ own conception of philosophy, we must find this in the *Apology*” (cf. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1996, p. 89).

⁹ Platón no emplea el sustantivo “filosofía” en la *Apología*. Registro ahí cuatro usos del verbo: 23d3 (τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν), 28e5 (φιλοσοφούντα με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμavτὸν καὶ τοὺς ἄλλους), 29c8 (ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μὴδ’ φιλοσοφεῖν) y 29d5 (μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν). Asumo como fecha de composición para la *Apología* platónica alrededor del año 390. Respecto de la familia de la palabra “filosofía”, el lugar clásico más célebre es Heródoto, I, 30, 2 (φιλοσοφῶν, dicho por Creso de Solón). Excluyendo el fragmento 35 de Heráclito (que

La centralidad de la *Apología* dentro del proyecto platónico está fuera de duda. En el nivel dramático aluden a ella, entre otros, los diálogos *Eutifrón*, *Critón*, *Gorgias*, *Menón*, *Fedón* y *Teeteto*. Pero ¿qué clase de obra es? ¿Historia o ficción? ¿Una suerte de manifiesto de propaganda? ¿Retórica protréptica? ¿O quizás todas estas cosas, y más? Considerada formalmente, la obra es atípica, radicalmente única en el *corpus*, puesto que es el único de los escritos platónicos que no es un diálogo. Vista como un todo, la obra es casi un monólogo, un autorretrato de Sócrates,¹⁰ que pone al descubierto la reflexividad del acto y del objeto del filosofar. Es innegable, además, que es un claro espécimen de retórica filosófica,¹¹ un discurso que es a la vez retórico y profundamente dialéctico.¹² En cuanto al contenido, la veracidad histórica del juicio es indudable;

merece discusión aparte), los únicos otros posibles usos preplatónicos documentados de que tengo noticia son tres, quizás cuatro: Xenofonte, *Symp.* 8. 39, el pseudohipocrático *De la medicina antigua*, 20; Tucídides 2. 40. 1; y Gorgias, B11, 13. *Vid.* también Cicerón, *Disp. Tusc.* 5. 3. 8, y Diógenes Laercio, I, 12, y VIII, 4 (la historia de la invención de la palabra φιλόσοφος por Pitágoras, sobre la autoridad de Heráclides Póntico [fr. 88 Wehrli]); pero *cf.* Platón, *Phaedr.* 278d.

¹⁰ En contraste, por ejemplo, con el retrato que pinta Alcibiades en el *Symposio*. Prefiero dejar en la ambigüedad la referencia del sujeto-objeto del autorretrato.

¹¹ Esto último va en contra de ciertas implicaciones de una interpretación del *Fedro*, (sostenida, entre otros, por C. J. Rowe, "Private and public speaking in Plato's later dialogues", en Conrado Eggers, comp., *Platón: los diálogos tardíos*. México, UNAM, 1987, pp. 125-137, y *Plato: Phaedrus*. Londres, Aris & Philips, 1986) como una retractación tardía de la postura crítica extrema de Platón frente a la retórica, representada por el más temprano *Gorgias*). La interpretación no es nueva, como puede comprobarse, por ejemplo, en el capítulo octavo de la *Paideia* de Jaeger. Aflora también, por citar un ejemplo más reciente, en *Plato's Progress*, de Gilbert Ryle. Puede objetarse a esto que la postura de Platón es, desde el principio, más compleja, tanto en lo que concierne a la teoría de la retórica como en lo que toca a la práctica, como en lo que hace a su relación. La mayoría de los intérpretes de hoy consideraría a la *Apología* anterior al *Gorgias*, y sería difícil negar que el discurso socrático de defensa —tal como Platón lo presenta— es una pieza retórica de consumado arte (que exhibe en sus mejores momentos ecos del estilo de la *Apología de Palamedes* de Gorgias). No es gratuito que la primera autoimagen que sale de la boca de Sócrates [17b-d] sea la del extranjero en el tribunal, que aceptaría ser llamado un hábil orador, si así se denomina al que dice la verdad, quien hablará con su estilo usual, empleando las palabras como le vengan a la mente según vaya discuriendo. Pero también es él mismo quien, en momentos claves, invoca recurrentemente el cliché "toda la verdad" (como observa Guthrie, aunque esa expresión ya era un recurso muy socorrido en la práctica forense del siglo v, en el caso de Sócrates tiene una significación distinta y más profunda). A todas luces, el Sócrates de la *Apología* hace un uso dialéctico de la retórica (y podría decir irónicamente, como en el *Gorgias* [521d] dice acerca de la política, que es uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que practica en verdad el arte de la retórica).

¹² El *logos* entero es una especie de diálogo del acusado con los jueces (un rasgo que le presta teatralidad), que discurre dentro de los límites temporales marcados por

la *Apología* es también la única obra platónica que contiene la memorable historia del oráculo, y la única vez que Platón deja constancia de su presencia (34a1 y 38b5), llamando deliberadamente la atención sobre sí mismo, a la vez como autor del escrito y como testigo ocular del proceso judicial.

¿Historia real o ficción? Todos quisiéramos tener una respuesta sólida en qué basarnos, pero el problema de la historicidad de la *Apología* subsiste porque —contra la perspectiva de un ficcionalismo puro o extremo— puede aducirse que el juicio realmente ocurrió, Sócrates fue condenado a muerte y luego fue ejecutado; no es razonable considerar *a priori* que su argumento principal, su estructura, sus formas narrativas, sus modos peculiares de explicación, y sus variados contenidos son cosas debidas necesaria y exclusivamente a la creatividad artística y filosófica de Platón. Después de todo, la queja de los acusadores de que Sócrates era un orador terriblemente hábil no carecía de todo fundamento: el dominio del discurso oral es una buena descripción del quehacer del Sócrates histórico, según todas las fuentes antiguas, además de que el juicio se dio cuando Sócrates tenía setenta años y había acumulado, a lo largo de los últimos cincuenta, una considerable experiencia respecto de esos *logoi* (“argumentos”, “discursos” o simplemente “palabras”).¹³ Lo extraordinario del *logos* de defensa se ajusta a lo extraordinario del hombre que lo pronunció.

Pero el problema persiste también porque resultaría demasiado ingenuo —concediendo la razón al historicismo extremo— considerar a la obra como una mera transcripción, apenas retocada y embellecida, del discurso original que Sócrates pronunció en el tribunal más importante de Atenas (Heliaia),¹⁴

las clepsidras (relojes de agua) del tribunal y en la inminencia constante de ser interrumpido por el *thóribos* (cf. 17d, 20e, 21a, 30c), el barullo potencialmente estruendoso de la masa. El discurso está repleto de conversaciones reportadas, ficticias y reales, diálogos consigo mismo, exhortaciones a sus conciudadanos, e incluso una suerte de confesión íntima dirigida a quienes mostraron una disposición amigable, en la alocución final (que contiene, entre otras cosas, la imagen mítica del Hades, donde Sócrates espera que podrá seguir practicando la dialéctica con los muertos más ilustres por su sabiduría). Todos estos casos de dialéctica (y más) están contenidos en el *logos* socrático. Está, además, el interrogatorio refutativo de Méleto. Y también hay dialéctica en el meollo de la historia del oráculo, en su forma y en su contenido.

¹³ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, pp. 80-83.

¹⁴ Llamado así, quizás, por carecer de techumbre —al menos en un principio— y celebrar sus reuniones a cielo abierto (o, mejor, a pleno sol). Al parecer, la confianza en el descubrimiento (en 1970) de los vestigios arqueológicos del edificio en el Ágora antigua de Atenas ha sido recientemente minada por la American School of Archaeology in Athens, que inició las excavaciones hace setenta años, y continúa trabajando. Aunque no haya sido identificado con seguridad su sitio exacto, debe haber estado en algún lugar muy cercano.

en el verano del 399. Con todo, la problematización del valor histórico de esta obra platónica ha sido muy exagerada, si se toman en cuenta los criterios que usualmente se aplican en el estudio de otros casos (especialmente en el caso de historiadores, como Heródoto y Tucídides, por no mencionar a poetas y filósofos). El rigor filosófico e histórico debe, pues, conciliarse en la práctica interpretativa con el análisis literario y artístico. En este sentido, es desdeñable, como un falso dilema, el escenario hermenéutico en que suele moverse la discusión actual, que oscila en una absurda exclusión entre historicismo y ficcionalismo, ejes interpretativos que se combinan y se complican con las perspectivas desarrollista (o rupturista) y unitarista (o continuista).

Simplificando un poco, diría que el corazón del “problema de Sócrates” —al menos restringiéndonos a Platón— es la *Apología*, en cuyo argumento desempeña una función central el episodio del oráculo. Mi propósito es enfocar la significación filosófica del pasaje, que tiene que ver con la idea misma de filosofía, concebida en términos marcadamente epistémicos. Mi interpretación asume que el pasaje del oráculo (20c-23c) es un microcosmos singular en el que se expresa la idea platónica de la filosofía como autoconocimiento. Las formas en que se presenta esta idea son el enigma y la ironía. Mi punto de partida es la asunción, no de la posibilidad de que la obra platónica reproduzca fielmente el espíritu, la forma y el contenido del discurso pronunciado por Sócrates (ésta es una cuestión que debe quedar abierta), sino del hecho innegable de que la *Apología* es un escrito de Platón.¹⁵ En adelante, con el nombre de “Sócrates” aludiré primordialmente al personaje platónico, sin renunciar a la posibilidad de que tras la máscara de éste aún sea posible encontrar el rostro verdadero de Sócrates.

El episodio del oráculo forma parte del primero de tres discursos que pronuncia Sócrates, (1) el alegato de defensa, antes de (2) la propuesta de una pena alternativa (una vez convicto) y de (3) la alocución final a sus verdaderos jueces (después de decidirse la pena de muerte). Esa primera sección (la más extensa) de la *Apología* culmina en una defensa de la filosofía (28a y ss.), comprendida ésta como la forma socrática de vida, como vocación que es presentada insistentemente como una misión y un mandato divino por Sócrates mismo,¹⁶ cuyo cometido es, no sólo ético, sino claramente moral (el mejora-

¹⁵ Sigo en este punto metodológico a M. Stokes: “We should start, not from the assumption even that Socrates’ general drift receives faithful reportage in Plato’s *Apology*, but rather from the fact that the *Apology* is a work of Plato’s” (Michael C. Stokes, “Socrates Mission”, en Barry S. Gower y M. C. Stokes, eds., *Socratic Questions. New essays on the philosophy of Socrates and its significance*. Londres/Nueva York, Routledge, 1992, p. 27).

¹⁶ La llamada “misión” de Sócrates, como deber impuesto por el dios, pero libremente aceptado por Sócrates, es inducida y matizada gradualmente a lo largo de una

miento del alma mediante la adquisición de la perfección, *aretē*). Es precisamente la filosofía concebida como existencia reflexiva y crítica lo que constituye “el mayor de los bienes para un ser humano” (38a2). Lo que da valor y sentido a esta vida es la filosofía: sin ella, la vida misma resultaría insoportable para Sócrates. Es revelador que cuando Sócrates imagina la muerte como la existencia en el Hades, ésta aparezca como la práctica dialéctica del examen refutativo (*élenkhos*), libre ya de todos los inconvenientes sociales y políticos —específicamente los riesgos judiciales. Sócrates podrá entonces poner en práctica, a sus anchas, su misión moral de examinar a todos los muertos que pasan por sabios, para averiguar si lo son de verdad. Cuando dice que no cesará de filosofar, aunque hubiera de morir mil muertes, quiere decir que filosofará mientras sea capaz, incluso (si lo que se cuenta es cierto) cuando ya esté muerto.

El relato del oráculo cumple, pues, una función preparatoria y construye un contexto en el que se inserta la filosofía como misión moral. Pero aunque, en el sentido más estricto, la filosofía se torna objeto explícito de consideración, dentro de la *Apología*, en un momento relativamente tardío, en verdad ha estado presente todo el tiempo, ya desde el exordio (17a-18a), en la confesión inicial (la primera oración de la obra) de que Sócrates *no sabe*,¹⁷ en su aceptación irónica de ser “hábil para hablar” y un “orador”, y en el énfasis que pone en “decir la verdad” (17b). Para insistir en lo obvio, la imagen de la filosofía que se nos presenta tiene que ver con la unidad de estas tres cosas: el conocimiento (presente negativamente por medio de la ignorancia), el ámbito del lenguaje y la verdad.

Independientemente del valor que se atribuya al resto de la obra, el relato del oráculo podría, en principio, ser tanto un reporte fidedigno (en cuyo caso

veintena de alusiones; cf. 21d, 22a, 23a, 23b [bis], 23c, 28e, 29a, 29b, 29d, 30a, 30e [tres veces], 31a [bis] 33c, 35d; desde mi perspectiva, es equivalente a lo que llamaríamos hoy una conciencia vocacional. Sobre el concepto de vocación y la conciencia vocacional de la filosofía, véase Eduardo Nicol, *La vocación humana*. México, FCE, 1998, *passim*, y *La idea del hombre*. 2a. ed. México, FCE, 1977, cap. VII.

¹⁷ En el caso en cuestión (17a), se trata de la ignorancia del efecto que haya producido en los jueces la acusación en su contra, previamente expuesta, pero abrir la obra con tal expresión no es una casualidad. Vale la pena notar que la última frase de la obra (42a3-4, cuál destino es mejor, la vida o la muerte, “no es evidente para cualquiera, excepto para el dios”) implica, no sólo una referencia final a la religiosidad socrática, sino también a la irremediable ignorancia constitutiva de lo humano. La ignorancia socrática es ubicua en los diálogos “tempranos” (aunque no es exclusiva de éstos, como el caso del *Teeteto* muestra con amplitud). Brilla por su ausencia en Aristófanes y en Xenofonte, pero es confirmada por Esquines (frag. 11 Dittmar (ἐγὼ οὐδ' ἔν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον), cf. C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 21). Temo que la lista de una veintena de instancias de la declaración socrática de ignorancia que ofrecen algunos autores, como Irwin y Brickhouse y Smith, no sea exhaustiva.

la anécdota vendría de Sócrates mismo, y tendría todos los visos de ser histórica), como una pura ficción platónica,¹⁸ igual que una bien calculada recreación (lo que parecería más implausible es la lectura historicista extrema, que reduciría el pasaje a un simple reporte de lo que Sócrates efectivamente dijo). En cualquier caso, incluso si fuera completa ficción, el cuento podría ser un recurso legítimo para que Platón presentara al verdadero Sócrates, en cuanto símbolo del verdadero filósofo, ante sus lectores. Es plausible pensar que el pasaje refleja al menos un aspecto fundamental de la significación global, y que, en cuanto que goza de una clara autosuficiencia, ofrece ciertas pautas de interpretación.

En cuanto a su sentido general, el relato ofrece —en labios de Sócrates mismo— una imagen compleja de quién es el filósofo, cuál su quehacer y cuáles sus motivaciones existenciales, y de qué es la filosofía, como forma específica de praxis; lo que ahí se ofrece es una autoimagen, que contrasta con la “falsa imagen” (*diabolē*) promovida por sus acusadores antiguos y recientes. Sócrates presenta el episodio entero como respuesta a la pregunta (de un interlocutor hipotético) “¿cuál es tu ocupación (*pragma*)?” (20c5), para demostrar las bases objetivas de su reputación de hombre sabio y de la calumnia en su contra. Hay una clave hermenéutica de primera importancia (no siempre reconocida por los intérpretes y comentaristas) en la indicación inicial de que, aunque alguno pudiera pensar que Sócrates “bromea” (*paizein*, 20d4), él dirá “toda la verdad” (*pasan... tēn alētheian*, 20d4). Esta advertencia explícita llama la atención sobre la famosa ironía socrática, que es precisamente una expresión de la verdad, por vía negativa, formulada en términos paradójicos, con un agudo sentido del humor.¹⁹ El punto es que resulta demasiado apresurado considerar que decir la verdad sea radicalmente incompatible con un cierto espíritu lúdico, y que deba ser expresada unívocamente. Hay al menos un antecedente significativo dentro de la tradición filosófica arcaica para el cual el juego y el decir la verdad, lejos de ser incompatibles, se articulan con frecuencia. Me refiero, desde luego, a Heráclito.²⁰

¹⁸ Stokes, por ejemplo, lo llama irónicamente “the best kept secret in Athens”.

¹⁹ En relación con este tema es obligada la referencia a Sören Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Trad. de Darío González y Begonia Sáez. Madrid, Trotta, 2000; Paul Friedländer, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Trad. de S. González Escudero. Madrid, Tecnos, cap. VII, y a Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, Universidad de Cornell, 1991. El tema exigiría un desarrollo mucho mayor que el que me permiten los límites de este breve trabajo. Véase ahora Michel Narcy, “*Qu’est-ce que l’ironie socratique?*”, en *Plato 1*, 2001, Revista electrónica de la IPS: www.platon.org.

²⁰ Aunque este enfoque no es frecuente entre los comentaristas especializados, el humor no escasea en Heráclito, quien era un estilista consumado. Concediendo que

El episodio del oráculo es una respuesta indirecta a la hipotética pregunta de 20c, acerca del *pragma* de Sócrates: “Escuchad, pues. Y quizás le parecerá a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabedlo bien, os diré toda la verdad. Pues yo, atenienses, por ninguna otra cosa he adquirido este nombre que por una cierta sabiduría” (20d3-6).²¹

El asunto que ocupa a Sócrates por completo es la sabiduría (es decir, su búsqueda). Hay, pues, una base objetiva que legitima su reputación: la verdad *entera* es que Sócrates es sabio, y por esto se le da (acertadamente) el nombre de *sophós*. Pero esta sorprendente admisión no la hace Sócrates sin restricciones (y aquí entra de nuevo en juego la ironía, en combinación con la verdad): si es cierto que posee un saber, éste es *sophía ti*, “una cierta sabiduría” (una entre varias, d6), a la que cualifica de inmediato: “¿Y cuál es esta sabiduría? Quizás la que es sabiduría humana. Pues en realidad es posible que yo sea sabio en ésta” (20d7-8).²²

Sócrates acepta ser *sophós*, aunque no sin reservas: sólo si por tal se entiende aquel que es poseedor de “una *sophía* apropiada a un ser humano”,²³ es decir, una sabiduría limitada, mezclada con ignorancia. Hay, por lo tanto, al menos dos sabidurías y una jerarquía. La restricción cumple además la función de distinguirlo retrospectivamente de ciertos sofistas (Gorgias, Pródicos e Hipias son mencionados en 19e, Eveno de Paros en 20b): “En cambio, quizás es posible que éstos, a quienes he mencionado, sean sabios en una sabiduría superior a la sabiduría acorde a un hombre, o no sé cómo llamarla” (20d8-20e2).

Este pasaje también anticipa —y sintetiza— la interpretación final del oráculo: la irónica *sophía* socrática, calificada como “humana”, aparece en agudo contraste con la *sophía* propia de un dios. Si la referencia a la superioridad de “éstos” es aquí irónica, llamar “sobrehumana” a la habilidad del sofista apunta a lo contrario: al carácter patentemente humano de su presuntuoso saber. La

el sentido del texto no es evidente de inmediato, es pertinente recordar B52: “*Aión* (Tiempo y Vida) es un niño jugando, trasponiendo fichas: el poder regio es de un niño”, un texto que no sólo incluye la referencia explícita al juego sino que debe ser interpretado con una disposición hermenéutica a la flexibilidad del juego. El lugar clásico en Platón acerca de *logos* y juego es el *Fedro*, 276a-e.

²¹ Las traducciones al español de los textos de la *Apología* son mías.

²² Resulta muy instructivo comparar con *Fedro* 278d: Τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαίδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρας ἔχου. (“Darle el nombre de sabio, Fedro, me parece excesivo, y propio sólo de un dios. Pero llamarlo filósofo, o algo así, se le ajusta mejor y es mucho más adecuado”).

²³ Las expresiones equivalentes que Sócrates emplea son *anthrōpinē sophia* y *kat' anthrōpon sophia* (21d7 y 20e1, respectivamente). Hay analogía con el exordio (17b), donde Sócrates admite que sería hábil hablando, e incluso un temible *rhetōr*, si se llama así al que dice la verdad.

referencia concierne también, más indirectamente, a un parámetro epistémico absoluto.

La extraña “sabiduría humana” que representa Sócrates —no los hombres en general, ni siquiera los aparentemente más sabios— se sitúa, pues, entre dos extremos: la ignorancia de los hombres (de la que la supuesta ciencia sofística no es más que un ejemplo) y la sabiduría perfecta del dios.²⁴ De este modo, tenemos una imagen del conocimiento desplegada en una relación proporcional triádica: 1) el pseudosaber ejemplificado inicialmente en los sofistas (que equivale, merced a la ironía, a ignorancia “perfecta” y mera apariencia de saber), el cual cede su lugar a la ignorancia común a las tres clases de sabios dentro de la *polis*; 2) la sabiduría socrática, que es a la vez ignorancia y sabiduría imperfectas, equivalente a la *philosophía* (que queda así caracterizada como *autoconciencia*); y 3) la *sophía* perfecta (y por esto sobrehumana), la *posesión* de la verdad en acto, privilegio exclusivo de una divinidad.

El doble contraste de Sócrates, en tanto que *sophós*, con los hombres y con el dios, se da en el curso del relato en dos momentos diferentes. En el punto inicial, el carácter “sobrehumano” del saber sofístico (sobrehumano por ser posesión de un ser superior) permite que afloren la humildad y la ironía socráticas. El punto indiscutible es que se trata de al menos dos saberes: podemos quizás dar por descontado el saber meramente aparente (porque no es real, y resulta así indiscernible de la ignorancia), y así nos quedamos con la humilde sabiduría socrática de la propia ignorancia y la sabiduría perfecta del dios.

Más compleja y difícil que el desdén de la sofística es la conexión de la sabiduría humana de Sócrates con el saber filosófico presocrático, que para muchos comentaristas aparece (de manera más opaca) bajo la misma, poco favorable, luz. Según esta perspectiva, sofistas y filósofos naturalistas (no-anropológicos, *cf.* la mención de Anaxágoras en 26d5 y ss.) serían objeto de una misma ironía: ellos también ilustrarían, en bloque, la ilusión de un pseudosaber endiosado que ignora las prioridades de la “misión” que es la búsqueda de Sócrates. La posibilidad de incluir a todos los filósofos presocráticos, en bloque, parece tanto más inverosímil cuanto más presuponga una visión de la tradición anterior a Sócrates como ajena a los problemas antropológicos (que es falsa y que Platón no sugiere). Quizás este aspecto de las interpretaciones, pues, no resistiría un examen riguroso, pero aun si fuera plausible en general, al menos una excepción se hace patente en el punto preciso que acabamos de destacar: la visión de la vida humana en su dimen-

²⁴ Es instructiva la comparación con el pasaje que cierra *República* v, 476c y ss.: Ser (*tó pantelōs on, eilikrinōs on*) —Devenir (lo opinable, *doxaston*, lo intermedio entre ser y no ser) —No-Ser (*tó mēdamē on*) / *Gnosis-Doxa-Agnoia*. Es notable la recurrencia de la forma de la proporción triádica.

sión epistémica, a través de una relación proporcional triádica que la estructura, es reminiscente de la autoimagen de Heráclito, situado “entre las palabras y las cosas” (según la feliz expresión de Clémence Ramnoux), entre la incompreensión de la muchedumbre y la sabiduría suprema y única que expresa el *logos*. El *logos* como relación proporcional desempeña un papel importante en varios fragmentos de Heráclito.

En todo caso, el tema inicial del relato del episodio del oráculo es un análisis de la filosofía, vista precisamente como praxis y como conocimiento. La aplicación de la proporción triádica parece rebasar los límites del análisis gnoseológico *in abstracto*, al penetrar luego los interrogatorios sucesivos de los tres grupos (parecen casi gremios profesionales): de los políticos, los poetas y los artesanos. Aquí la imagen inicial se complica: la proporción parece desplegarse, de manera muy concreta, a través de los tres grupos de interlocutores, generando una clasificación intrasocial valorativa (que es de hecho una inversión o subversión del orden de presentación, y también un espejo, una imagen (*eikōn*) del eje maestro Hombres-Sócrates-Apolo), en contraste con la autoimagen del filósofo dialogando a solas consigo mismo. Hay que notar que en este último aspecto también hay contrastes implícitos: Sócrates ante Sócrates, Sócrates ante el oráculo interiorizado, Sócrates ante su señal demoníaca. Y todavía, en el plano dramático más inmediato, está el contraste de Sócrates y los atenienses, quienes, a pesar de la retórica del relato, a pesar de su fascinante contenido y a pesar de que éste, al menos aparentemente, apoya la religiosidad socrática, a fin de cuentas *no* son persuadidos. Al término del juicio, la filosofía sigue siendo para ellos un enigma sin descifrar, y los esfuerzos de Sócrates, vana palabrería. En todo caso, el ámbito del segundo movimiento del relato es la *polis*, y los interlocutores de Sócrates son miembros representativos de la comunidad social. (Si leyéramos la anécdota en clave historicista, y la situáramos antes de los años treinta del siglo v a. C., podríamos suplir los nombres de políticos y poetas atenienses: figuras como Temístocles, Pericles, Sófoles y Eurípides).

Pero vayamos al principio. Sócrates introduce la anécdota en los términos siguientes:

Y no me interrumpáis, atenienses, aunque os parezca hablar con arrogancia. Pues el dicho (*logos*) que diré no lo digo yo, pero referiré al que lo dijo, [alguien] fidedigno para vosotros. De mi sabiduría, si lo es, y en qué consiste, os presentaré como testigo al dios que está en Delfos (20e3-8).²⁵

²⁵ La referencia velada a Heráclito puede incluir aquí B93 (citado en el epígrafe) y B50 (“Escuchando, no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir en que todas las cosas son uno”).

El testigo de descargo, cuya calidad es indisputable (en vista de su condición divina) es, desde luego, Apolo. Pero el oráculo (con minúscula: la declaración oracular concreta) es transmitido indirectamente, a través de Querefonte, descrito como amigo de la democracia, amigo de infancia de Sócrates, y poseedor de un temperamento impetuoso (como ya ha muerto, Sócrates señala a su hermano presente (Querécrales) como garante de la verdad de la anécdota, aunque éste último no presta en realidad testimonio formal). Es Querefonte quien se atreve a preguntar “si hay alguien más sabio” que Sócrates (21a6), y quien recibe la respuesta: “la Pitia respondió que nadie había más sabio” (21a7).

De inmediato, Sócrates ofrece una explicación comprimida del sentido en que el oráculo representa un problema desde su propia perspectiva inicial. Su experiencia reactiva puede resumirse en la palabra *aporía*, “perplejidad”, “dificultad”:

Tras haber escuchado esto, me dije a mí mismo²⁶ de este modo: “¿Qué puede querer decir el dios y qué enigmatisa? Pues me doy cuenta por mí mismo de que nada hay, grande ni pequeño, en que sea sabio yo. ¿Qué quiere decir al declararme el más sabio? Porque, sin duda, no miente: no le es lícito”. Y por mucho tiempo me tuvo perplejo lo que quería decir. Después, con mucho esfuerzo, me volví hacia una cierta indagación de esto mismo [el significado del enigma] (21b2-8).

La *aporía* de Sócrates consiste en que, al menos en apariencia, hay incompatibilidad entre el *logos* que es el oráculo y el reconocimiento reflexivo (previo) de Sócrates mismo de *no* ser sabio, ni poco ni mucho —un reconocimiento que también constituye un *logos*. Un punto importante queda aquí implícito, pero el *Critón* (46b) puede servir para hacerlo expreso. Sócrates describe allí lo que podría llamarse el principio fundamental de su concepción filosófica: la necesidad de obedecer siempre al que, a través de un proceso de escrutinio racional, le parezca que es “el mejor *logos*” (razón o argumento). Tal principio rige implícitamente la búsqueda socrática.

Pero la incompatibilidad entre sapiencia e ignorancia, interpretadas socráticamente, es sólo aparente: al final resulta que, en el caso de Sócrates,

²⁶ *Enethumoumên* en 21b3 muestra, por vía de ejemplo, el diálogo interior de Sócrates consigo mismo (propiamente, con su *thumos*). Hay aquí, quizás, ecos de los famosos paralelos en la poesía tradicional (Odiseo en Homero, Arquíloco). Tampoco habría que desear, sin examinarlo con calma, el fragmento 85 de Heráclito. En el contexto inmediato subsiguiente, Sócrates describe este mismo tipo de actividad como *elogizomên*, “razonaba” (21d2), que es descrita [en 22e] en términos de pregunta y respuesta a sí mismo y al oráculo.

ambas afirmaciones son verdaderas (con lo que el enigma y la aporía —al menos el enigma y la aporía iniciales— desaparecen). Esta aporía es punto de partida para la búsqueda (*zētēsis*, 21b8)²⁷ del verdadero significado del oráculo. Por ahora, el punto es que esta primera reacción de Sócrates, la aporía, perfila ya la famosa *docta ignorantia*, que es marca distintiva del auténtico saber filosófico, y uno de los contenidos “doctrinales” más importantes en el pasaje. La dualidad y la oposición efectivas de esos contrarios que son saber e ignorar aparecen en Sócrates, a la manera de Heráclito, como unidad.²⁸

El párrafo siguiente inicia el segundo movimiento del relato, el primer caso del examen refutativo socrático, que hace presas de los que parecían ser sabios: “Me fui con uno de los que parecían ser sabios, de modo que allí, si en algún lado era posible, lograría refutar al oráculo, declarándole: ‘Este es más sabio que yo...’” (21c1-2).

La estrategia que Sócrates parece haberse propuesto es producir un contraejemplo, que tendría la consecuencia de eliminar la plausibilidad del sentido superficial de la declaración oracular. Algunos intérpretes se han sentido incómodos con la expresión *elegxōn to manteion* (21c2), que parecería sugerir, además de una impía falta de confianza en la veracidad del dios, la desmedida intención de refutarlo. Este problema es, creo, en el fondo, puramente aparente, pues *elegkhō* conlleva también el significado de “examinar”, o justificar argumentativa y racionalmente el sentido profundo del oráculo. Lo cierto es que Sócrates no refuta al oráculo: el primer hombre al que examina reprueba el examen, sobre todo por *creerse* sabio, sin serlo. Es digno de notar aquí el sutil contraste entre la mera creencia y el auténtico saber, y subrayar que la *doxa* de sí mismo implica una cierta reflexividad, pero también que la creencia no requiere de una fundamentación racional para ser posible (por lo que constituye un verdadero obstáculo en el proceso de aprendizaje).²⁹ En todo caso, después de la referencia al caso del examen y refutación del político anónimo (con los consecuentes odios que se atrae con su proceder), Sócrates refiere cómo, al retirarse, razonaba consigo mismo *a posteriori* que, para su sorpresa, él era efectivamente más sabio que aquel

²⁷ *Zētēsis* es sólo uno de muchos nombres que usa Sócrates para referirse a su quehacer cotidiano. Con sentido equivalente, también emplea *exetasis*, formas verbales de *elenkhō* (aunque no el sustantivo *elenkhos*), *epitēdeuma*, *pragma*, formas verbales de *philosophēō*, *diaskopeō* y *dialegesthai*, entre otras.

²⁸ Cf. Heráclito, B78, que distingue dos formas de *ēthos*, el humano y el divino, respectivamente caracterizados como carente y poseedor de pensamientos inteligentes. La división alude a formas opuestas dentro del ser del hombre.

²⁹ Es instructivo recordar en este punto el fragmento B17 de Heráclito: “Muchos no comprenden las cosas con que se encuentran, ni tampoco las conocen cuando las han aprendido, pero se creen que sí”.

hombre, por cuanto aquél “cree saber algo que no sabe” (*oietai ti eidenai ouk eidōs*, 21d5), mientras que yo, en cambio —piensa Sócrates—, si bien “no sé, tampoco creo [saber]” (*ouk oida, oude oiomai*, 21d5-6). La [ahora] reconocida superioridad epistémica relativa de Sócrates es llamada “pequeña” (*smikrōi tini*, d6), y se reduce a que “las cosas que no sé, tampoco creo saberlas” (*ha mē oida oude oimai eidenai*, 21d7). De hecho, hay otros objetos que pueden servir para definir oblicuamente a la sabiduría: “las cosas más importantes” (*tá mégista*), lo que es bello y bueno (*kalón y agathón*), pero siempre mediados por la ignorancia correspondiente.

El examen de los políticos continuó con otros, con idénticos resultados, y Sócrates subraya (21e3-22a8) el papel fundamental del oráculo (en este pasaje, “el dios”, *ho theós*) respecto de la búsqueda, a la que llega a llamar (en 23c1) *hē tou theou latreia*, “el servicio del dios”. En particular, 21e6-22a1 parece una descripción genérica de la búsqueda o examen; la moraleja de 22a (los que inicialmente parecían superiores resultaron inferiores y los que parecían menos sabios estaban en realidad más cerca de lo sensato) parece aplicable también más allá de los límites estrechos del interrogatorio de los políticos, aunque vale como resumen de la generalización intragremial que Sócrates saca como conclusión de sus sucesivos exámenes. Luego de referirse a una comprimida inducción, declara la necesidad de mostrar su “errancia” (*planē*, 22a7), llena de esfuerzos y penas (y odios) “para que el oráculo me resultara irrefutado” (22a7-8).

Después de los políticos, sigue el relato del interrogatorio de los poetas, que puede resumirse en otra ironía (una particularmente aguda, que parece hacerse eco de ciertas páginas del *Ión*). Sócrates introduce el caso de los poetas así: con las obras de éstos bajo el brazo, fue a buscar a trágicos y ditirámicos “de modo que allí manifiestamente captaría por mí mismo que yo era más ignorante que aquéllos” (22b2-3).

Su conclusión, sin embargo, expresa su auténtico juicio condenatorio:

Pronto me di cuenta, respecto de los poetas, que no hacían las cosas que hacían por sabiduría, sino por un don natural y por estar inspirados, como los augures y los que dan oráculos. Pues también éstos dicen muchas cosas bellas, pero no entienden nada de lo que dicen (22b9-c3).

El tercer acto del segundo movimiento de la búsqueda es el interrogatorio de los artesanos. Aunque en un primer momento se los elogia, reconociendo su saber efectivo y se constata la ignorancia de Sócrates y la superioridad de aquéllos, luego se hace expreso que padecían del mismo defecto que los poetas: debido al buen desempeño de su arte (*tekhnē*, 22d6), cada uno se creía “el más sabio” (*sophōtatos*, d7) respecto a todas las demás cosas, y esta “con-

fusión” (*plēmmeleia*, d8) opacaba su saber positivo. Sócrates cierra el relato de su búsqueda *kata ton theon*, reproduciendo todavía otro diálogo consigo mismo:

De esta manera, me preguntaba a mí mismo, de parte del oráculo, si era mejor para mí ser como soy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos, ni ignorante en su ignorancia, o bien, tener ambas cosas como ellos. Y me respondía a mí mismo y al oráculo que era mejor para mí ser como soy (22c1-5).

Sobre este trasfondo construido con tanto cuidado, Sócrates puede ahora concluir que el nombre de sabio que le atribuyen los hombres es resultado de esta tarea de indagar el sentido del oráculo, “pues cada vez que refuto a otro, los presentes creen que soy sabio en esas mismas cosas” (23a4). Desde luego que, bien mirada la situación, esto no es así: la diferencia radica en que, siendo ambos (Sócrates y su interlocutor en turno) ignorantes, Sócrates se sabe ignorante, mientras que el otro lo ignora: por eso cualquiera es más ignorante que Sócrates, o, a la inversa, Sócrates es relativamente más sabio. El paso que Sócrates se abstiene de dar es el paso a creer que sabe las cosas que no sabe.

Llegamos así a la conclusión del relato, el tercer movimiento:

Pero es posible, varones, que en realidad el dios sea sabio, y que con este oráculo quiera decir que la sabiduría humana es de escaso o nulo valor. Y parece que al decir “Sócrates”, se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo (*paradeigma*), como si dijera: “El más sabio de entre vosotros, hombres, es aquel que, como Sócrates, se ha dado cuenta de que es, en verdad, de nulo valor ante la sabiduría” (23a5-b4).

Con estas palabras, Sócrates fija la interpretación del enigma y desata el nudo de la aporía inicial, quedando así a la vista que la declaración del oráculo (*mēdena sophōteron einai*: “nadie hay más sabio”) y la certeza de Sócrates de no ser sabio, previa al oráculo (y verosíblemente la razón última de la selección divina), eran ambas verdaderas. El tema de fondo es la naturaleza ambivalente de la *sophía* humana. La racionalidad triádica del modelo epistémico, expresa ya desde el inicio del relato (20e7-8), se vuelve evidente con esta última referencia a *ho theos*, “el dios” (23a5), como símbolo del parámetro epistémico absoluto. El contraste de las dos sabidurías y las dos ignorancias intrahumanas (es decir, de un lado, la sabiduría socrática, como conciencia de la propia ignorancia, y la sabiduría inferior –por irreflexiva– de las *tekhnai*; de otro, la ignorancia docta –la que se sabe ignorante– y la ignorancia “perfecta” –la que se ignora a sí misma y anda disfrazada de sa-

ber—) se inserta en la oposición básica, omnicomprehensiva, la de lo divino y lo humano.

Vale la pena tener en mente dos cosas: en primer lugar, el contraste irónico de sabiduría e ignorancia humanas es reminiscente de la caracterización que Heráclito hace de la vida humana. Esta caracterización de lo humano en términos fuertemente epistémicos es aparente ya en el proemio del escrito,³⁰ donde se dice de los hombres que oyen pero no comprenden al *logos*, la racionalidad y el lenguaje inmanentes de lo real, y que (en contraste con Heráclito mismo) son como durmientes que viven encerrados en su propio mundo privado.³¹ Más significativamente para nosotros, el fragmento 78 (“El carácter [*ēthos*] humano no posee pensamientos inteligentes, pero el divino sí”) no sólo expresa la oposición tradicional entre lo divino y lo humano, sino también sugiere una dualidad de posibilidades internas en la condición de un *anthrōpos*, una de las cuales es llamada “divina” por cuanto en ella se expresa lo que es mejor, superior en valor. Lo propiamente humano es la aspiración a la autotrascendencia. La idea heraclitiana del hombre se expresa en una tensión entre lo divino y lo humano que a veces se formula como identidad: “Para el hombre, *ēthos* [carácter] es *daimōn* [destino, *fatum*]”.³² Nótese que según una lectura plausible de este texto, Heráclito afirma la autonomía moral del hombre: el *daimōn*, principio agente de la eudaimonía según la creencia tradicional, se identifica con el *ēthos*, el modo de ser individual de un hombre, que éste puede y debe mejorar y cuidar. La neta oposición de lo divino y lo humano aparece a veces como una analogía triádica, en la que el término medio aparece sucesivamente como superior e inferior, y de nuevo con términos axiológicos y epistémicos, como en la relación que expone el fragmento 79 (“El hombre es llamado niño en relación con la divinidad (*daimōn*), como el niño en relación con el hombre”). El esquema de la relación es: niño es a hombre, como hombre es a *daimōn*. La oposición interna de lo humano equivale proporcionalmente a la oposición de lo humano y lo divino, y la identificación de los opuestos polares es el efecto sugerido (en conformidad con lo que establecen muchos otros textos). Es importante insistir en que el contenido epistémico de la axiología es explícito en un grupo de fragmentos auténticos. Quizás el efecto más difícil de valorar es el del estatuto filosófico de lo divino, que es complejo y oscuro por naturaleza, pero desde luego es innegable que la concepción filosófica del hombre de Heráclito constituye una visión que es, en muchos aspectos, contraria (y no sólo distinta) a la convencional.

³⁰ Heráclito, fragmentos 1-2.

³¹ *Ibid.*, fragmento 89.

³² *Ibid.*, fragmento 119.

Lo segundo es que los contrastes epistémicos implican contrastes valorativos (el lenguaje axiológico es particularmente visible en la versión que Sócrates da de las palabras del dios). Este último punto sugiere la idea de la unidad del saber y el bien, que Platón expande en no pocos pasajes (pero que no llega a expresar jamás como conclusión o certeza dogmática). En el contexto específico de la *Apología*, el modelo epistémico proporciona una base racional (suficiente al menos desde el ángulo retórico) para la “misión” de Sócrates, invocada reiteradamente en la narrativa posterior. La dimensión valorativa parece reforzar, a su vez, el sentido moral de la práctica socrática de la filosofía, que es descrita en (38a) como “el mayor bien para un ser humano”, hasta el punto de que “una vida sin examen no es una vida digna de un hombre”. Hacia el final del relato, Sócrates declara:

Todavía ahora continúo, y busco e interrogo según el dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los extranjeros es sabio. Y cuando no me parece que lo es, ayudando al dios, le demuestro que no es sabio. Debido a esta tarea no he tenido ocio para llevar a cabo algún asunto de la ciudad digno de mención, ni tampoco alguno mío particular, sino que vivo en abundante pobreza a causa del servicio del dios (23b4-c1).

A pesar de la eficacia retórico-literaria del relato (cuyo sentido general es relativamente poco problemático), que está claramente orientada a preparar la defensa verdadera, la de la filosofía, se esconden ahí aún algunas dificultades. Hay cuestiones que ya han sido abundantemente discutidas. Por ejemplo, cuál es exactamente la lógica de la conexión entre el oráculo y la asunción, por Sócrates, de la práctica del examen refutativo (“de mí mismo y de los otros”) como su deber y como un virtual mandato divino.³³ O los problemas que enfoca el *Cármides* acerca de la posibilidad misma del autococonocimiento (sobre todo a partir del escueto saber de la propia ignorancia; pues el que uno sepa las cosas que sabe no presenta problemas, pero ¿qué significa que uno sepa las cosas que ignora?).³⁴ O bien, está la cuestión de cómo puede prosperar el *élegkhos* y aun producir un saber positivo, sobre la base de la ignorancia, por muy docta que ésta sea. Hay también otras cuestiones escasamente tomadas en cuenta para la interpretación del pasaje del oráculo, como la pertinencia de un análisis de la autocomparación con un tábano [en 30e-31b] enviado por el dios para beneficio del enorme y aletarga-

³³ Cf. M. C. Stokes, “Socrates Mission”, en *op. cit.*

³⁴ Para una sugerente aproximación entre *Cármides* y *Apología*, cf. G. R. Carone, “Socrates’ Human Wisdom and *Sophrosune* in *Charmides* 164 ff”, en *Ancient Philosophy*, Fall, 1998, vol. xviii, núm. 2, pp. 267-286.

do, pero noble caballo que es Atenas, que preferiría pasar la vida durmiendo. De nuevo, en esta imagen Sócrates aparece como intermediario entre el dios y los hombres, y de nuevo la imagen tiene un humor agudo de sabor fuertemente heraclitiano.

La autonomía de la postura moral de Sócrates parece no estar en riesgo, a pesar del prominente papel que representa “el dios”, porque la postura moral propiamente dicha deriva de la práctica de la filosofía como examen crítico y autocrítico, porque se funda en la reflexividad de la experiencia socrática, y en la praxis del intercambio racional de puntos de vista, del diálogo intersubjetivo. Pero aunque la narrativa platónica construye una imagen de Sócrates completamente coherente con la obediencia del imperativo délfico del autoconocimiento, haciendo explícitos los procesos autorreflexivos en las sucesivas experiencias de Sócrates, en la práctica cotidiana de su misión (en la aporía inicial, y en los sucesivos diálogos consigo mismo, incluyendo la conclusión final que Sócrates pone en boca del dios), es notoria la omisión de toda referencia explícita al lema délfico, que Platón sin duda conocía (y cita en otros escritos).³⁵

Seguramente no sería justo, ni metodológicamente aconsejable, exigirle a Platón un encadenamiento racional explícito que dé fundamento a la lógica argumentativa de Sócrates, ni fuera éste necesario para captar el sentido filosófico del episodio, que concierne al tema del conocimiento. Quizás aquí, como en tantos otros casos, Platón tiene otras prioridades. El hecho de que Platón recurra a la retórica no implica que descuide el aspecto filosófico. Tampoco parece que el relato del oráculo sea el lugar más idóneo para buscar detalles de la “doctrina” ética socrático-platónica. Platón no busca un desarrollo detallado de los puntos cruciales en su argumento, sino que parece contentarse con trazar una visión general, rápida pero brillante e incisiva de Sócrates, paradigma del filósofo.

Volviendo ahora al epígrafe, el fragmento délfico de Heráclito, paradigma del estilo oracular, recordemos que es usualmente interpretado como una comparación que ilumina el estilo de la prosa de Heráclito (lo cual implica la relación entre el filósofo y el dios). Pero, según creo, este texto puede, y quizás debe, ser leído todavía como algo más: como una invitación a indagar la naturaleza verdadera de las cosas (*physis*), lo manifiesto que tiende a estar oculto, y en este sentido, como una parábola o metáfora de la acción de filosofar. El pasaje entero del oráculo en la *Apología* platónica puede ser leído como la formulación y la solución, irónicas ambas, de un enigma, cuyo tema es la filosofía como dialéctica y como profesión metódica de docta ignoran-

³⁵ *Cármides*,164e7; *Alcíbiades I* ,124b1; *Protágoras*, 343b1-3, y *Fedro*, 229e5.

cia, ejes fundamentales tanto en Platón como en Sócrates, inspirados por el viejo Heráclito.

Mirado como metáfora de la filosofía, el relato del oráculo contiene una caracterización de ésta en términos primariamente gnoseológicos como una búsqueda, un examen o una indagación, y su núcleo, la bien llamada docta ignorancia, exhibe a flor de piel la unidad de contrarios, la sustancia vital de los *logoi* de Heráclito. Si la *Apología* es uno de los textos fundacionales de la filosofía, donde ésta adquiere expresamente los rasgos que la definen, y si el pasaje del oráculo es su primera cristalización dentro de este escrito, la definición platónica (y/o socrática) de la filosofía como vocación humilde y aspiración a un saber verdadero revela sus raíces en Heráclito, y sugiere la continuidad histórica de la autoconciencia vocacional que define a la filosofía. Si es lícito atribuir al Sócrates platónico la idea de que filosofar es vivir según el *logos*, es justo también reconocer que en su voz resuenan aún las palabras de Heráclito, y que son justamente esas palabras con las que Platón fija una imagen fundacional de la filosofía.

Sócrates según Nietzsche

Greta Rivara Kamaji

No son pocas las ocasiones en las que la figura de Sócrates aparece glorificada, mucho de lo que se ha dicho de él resulta apologético. Sócrates suele aparecer como un gran mártir de la filosofía, de la política griega, víctima de su propia sabiduría, hombre fiel a sus principios hasta la muerte. Se ha resaltado su actitud ejemplar en la vida y en el momento de su muerte y se le ha concebido como un sabio casi espontáneo, ejemplo de vida para el resto de los mortales. Es larga la lista de autores e intérpretes que lo han exaltado,¹ aun hoy glorificamos al filósofo que no sólo no escribió una sola línea sino que se negó a hacerlo. A diferencia de muchos, Nietzsche se atrevió, como con prácticamente todo lo que le salió al paso, a problematizar la figura de Sócrates, a entablar una violenta polémica con el mundo mismo que vio nacer a Sócrates y su modo de pensar. Para Nietzsche, Sócrates no es un individuo aislado, ejemplar, sino que es símbolo de un mundo, de una cultura, de una manera de ver la vida. Así, al violentar Nietzsche la sagrada imagen de Sócrates y al atreverse a criticar y a poner en cuestión su valor y su alcance, lo hace con el fin de volver a reflexionar sobre la Grecia de Sócrates, tan equívocamente entendida por los filólogos del XIX,² sobre esa Grecia de Eurípides, de Platón, de la muerte de la tragedia y del nacimiento de los más altos valores que, según Nietzsche, Occidente detentaría: la razón y el conocimiento.

Si Nietzsche cuestiona a Sócrates y se detiene en él sin deificarlo, es porque con él necesitaba problematizar la visión socrática del mundo que, más

¹ Obviamente, con esto no se desconoce el valor y la calidad de intérpretes como Taylor, Burnet y Maier, entre otros.

² Entre ellos el propio Wilamowitz, quien efectuó contra Nietzsche una feroz crítica, precisamente por la visión del mundo griego que planteaba en *El nacimiento de la tragedia*.

allá de Sócrates, se convierte en una idea del mundo y del hombre en la filosofía misma.

Si Nietzsche no permaneció hincado adorando al hombre que sentenciaba que una vida sin autoexamen no vale la pena de ser vivida, es justo porque su crítica no trata de Sócrates mismo, a fin de cuentas ¿quién fue Sócrates? Sería ocioso discutir si Nietzsche le hizo o no justicia; Sócrates era para él sólo un modelo, un símbolo de algo que le parecía más importante reflexionar: las implicaciones de la visión socrática de la vida. Implicaciones en las que, además, vio posibilidades insospechadas aun para los mismos apologetas de Sócrates: el Sócrates músico. Aun con toda la violencia de la crítica de Nietzsche a Sócrates, ésta es más provechosa que la pura exaltación acrítica; ni lo idolatra, ni lo destruye: lo problematiza, y con él, a la historia de la filosofía, pero, no sólo eso, sino que también hace surgir una de sus más fértiles propuestas: la del Sócrates músico.

Con todo, el problema “Sócrates” surge en medio de la visión nietzscheana de la tragedia griega. Ésta se convierte en *El nacimiento de la tragedia* en el tema capital del pensamiento de Nietzsche, que comienza a desarrollarse con categorías estéticas; la tragedia es el modelo a partir del cual Nietzsche trata de pensar el ser de la vida, y es en este camino en el que se encuentra con Sócrates; la tragedia como expresión del ser en términos dionisiaco-apolíneos será confrontada con la visión socrática del mundo.

Según Nietzsche, la tragedia es sustituida por la completud del nuevo hombre, simbolizado en Sócrates, el hombre teórico. Éste sólo ha podido surgir cuando los instintos griegos trágicos decaen y se enferman, de hecho, hay dos verdades puestas en juego en *El nacimiento de la tragedia* y que se enfrentan violentamente: la verdad de la tragedia y la verdad socrática. La verdad de la tragedia radica en que ésta nos descubre el fondo dionisiaco de la vida, su fondo oscuro y abismal, mientras que la verdad socrática empobrece este fondo al subsumirlo a la luz de la razón. Si la tragedia nos podía conducir a la vida en su entraña dionisiaca, a su sustento instintual y su manifestación en ilusiones nobles, apolíneas, Sócrates pretende, según Nietzsche, que la razón haga inteligible y coherente el absurdo insoportable de la existencia. Ésta es la ilusión socrática, opuesta a la ilusión trágica-apolínea expresada en la tragedia, en la cual el dios del sueño desciende para fundirse con Dioniso en su caoticidad amorfa. Los griegos trágicos supieron reconocer, precisamente en su tragedia, que el mundo luminoso de la ficción apolínea se une en un lazo irrompible con el Hades, reconocieron que en la bella apariencia subyace el fondo terrible de la existencia, sólo así, dice Nietzsche, podían soportarla, en los esponsales de Dioniso con Apolo, en la transmutación del carácter absurdo de la existencia que el arte trágico fue capaz de hacer. El arte y no la razón como luego pensaría Sócrates; quien fuera el mejor espectador

de la tragedia de Eurípides, quien asumiendo y representando el universo socrático olvida el sustento dionisiaco de la transfiguración apolínea, llevando con ello a la tragedia a su punto final.

Dioniso había sido ahuyentado ya de la escena trágica y lo había sido por un poder demoníaco que hablaba por boca de Eurípides. También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer llamado Sócrates. Ésta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella.³

Sócrates y Eurípides son vistos por Nietzsche como verdugos de la verdadera expresión trágica, de la verdadera expresión de la vida como instinto; ellos terminan con la tragedia, fin que da nacimiento al mundo del concepto. El mundo del hombre trágico cede su verdad al hombre teórico, autosuficiente. En esta visión la vida pierde su herida básica, su oscuridad y su sombría luminosidad, la unidad vida-muerte se conceptualiza. El fondo vital instintivo, poderoso, profundo se convierte ahora en el aseguramiento de la vida captada desde el conocimiento que había de negar estos instintos; y si algún instinto asumió Sócrates fue, según Nietzsche, el de convertir todo en algo pensable, dominable por la razón, aun la existencia misma. Así, Sócrates pensó que la razón es capaz de llegar hasta los abismos últimos del ser, éste es el desenfreno del instinto socrático, tornarlo todo en teoría; “en la persona de Sócrates —aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser”.⁴

El artista trágico que apostaba por la esencia creadora del hombre y sus posibilidades de transfigurar la existencia para poder habitarla, para poder modelar su ser transmutando lo más horrible en lo más bello, deja de ver la vida como el devenir de lo apolíneo-dionisiaco y hace depender la vida de la unilateralidad de la razón socrática que se convierte en moral, en el imperativo de buscar explicar la vida satisfaciendo la nueva conciencia, la conciencia que conoce y domina la existencia.

El socratismo racional de Eurípides asesina la tragedia, la visión del mundo que aquél inaugura se traduce en un vacío y silencioso optimismo, en una confianza desmedida en el concepto que ahogaría la intuición del artista trágico.⁵

³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. México, Alianza, 1995, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁵ A este respecto, Nietzsche afirma que: “[...] Sócrates es el prototipo del optimis-

Con esto, el Sócrates que dibuja Nietzsche abre el horizonte del problema del racionalismo que venía a aniquilar la visión trágica-dionisiaca del mundo. La ilusión socrática se sustenta en el hecho de racionalizar la vida, pero para Nietzsche no toda ilusión vale por igual, ésta, la de Sócrates, no corresponde a la óptica de la vida que sería para Nietzsche el parámetro de validez y utilidad de las ilusiones. En la ilusión socrática, la vida entendida desde Dioniso abandona la escena, la óptica misma de la vida ya no funge como creación de ilusiones; la razón se separa de la vida. Y no es que Nietzsche haya negado en general el valor de la razón, sino sólo de aquella que inauguraría Sócrates, aquella que se opone al instinto, al reconocimiento del sustrato dionisiaco de la vida. Por esto, Sócrates es la figura que le permite a Nietzsche sacar a la luz el conflicto entre instinto y razón que ha guiado, según él, al pensamiento occidental, quien ha privilegiado a una por encima del otro. Conflicto que no representa por sí mismo nada, sino que su importancia radica en lo que se encuentra detrás de él, en la incapacidad de la razón, vista socráticamente, de vincularse con la vida y surgir de ella y desde ella.

Este conflicto no estaba planteado en la tragedia helena según Nietzsche, los griegos trágicos sabían que el instinto es razón y que también es creador y transfigura la existencia, que transfigura el dolor de la finitud en arte, en alegría. El sueño y la embriaguez del artista apolíneo-dionisiaco crea, transfigura para poder vivir; genera un equilibrio entre el núcleo primordial de la vida y sus posibilidades creadoras y esto es lo que precisamente, según Nietzsche, viene a romper Sócrates creando aquel conflicto, conflicto que, en realidad, no se mantiene porque excluye al instinto y da prioridad por sobre él a la razón. La música dionisiaca que sale del infierno ya no acompaña las representaciones apolíneas, ahora es la razón que acompaña la intelección del mundo, no su creación, no su transfiguración, no su abrazo fatal, no el abrazo de Dioniso con Apolo.⁶

Lejos de ello, Sócrates que habla por la boca de Eurípides y a la inversa, se convierte en un educador, nos enseña que la razón puede ultrapasarse las contradicciones y abismos de la existencia, que puede entender y comprender el avasallante devenir que nos constituye y más aún, atraparlo. En este sentido, cabe preguntarse si es la desmedida confianza en la razón y la poca confianza en

mo teórico que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí. Penetrar en esas razones de las cosas y establecer una separación entre el concepto verdadero y la apariencia y el error, eso parecióle al hombre socrático la ocupación más noble de todas [...]” (F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 129).

⁶ Nietzsche es categórico al respecto: “El socratismo desprecia al instinto y, con ello, al arte” (*ibid.*, p. 222).

la vida por parte de Sócrates lo que le hace a Nietzsche rechazarlo y convertirlo en símbolo de decadencia de los instintos griegos. Desconfiar del instinto es para Nietzsche desconfiar de la vida, y con ella, del hombre y del modo en el que el ser se despliega y manifiesta en él. Es importante señalar que es realmente el abuso de la razón lo que preocupa a Nietzsche. Sólo en esto radica, en la visión nietzscheana, la imagen de Sócrates como problema, pero justo esto es lo que le hace ignorar otras dimensiones de Sócrates, de su persona y de su pensamiento, que otros autores han rescatado, aunque a veces miope y acriticamente. La lucha de Nietzsche no es con Sócrates sino con lo que éste representa; la lucha de Nietzsche es poder afirmar que no es necesariamente la pura razón la que nos hace conocer la vida, más bien es la vida y no la razón del hombre la que dicta sus propias medidas a través de sus instintos, y ello no puede ser sustituido por el concepto, del cual, según Nietzsche, Sócrates es el genial inventor, inventor con ello del miedo al instinto, del miedo que le hace imaginar que su fuerza, la del instinto, puede ser dominada por otra fuerza, la de la razón. ¿Es entonces Sócrates para Nietzsche un peligro, o es a través de él que nos avisa de un peligro, el de reducir la vida a la razón? ¿O acaso Nietzsche ve a Sócrates sólo ya desde la óptica con la que considera al pensamiento posterior, el cual deduce de Sócrates y que no necesariamente está en él? ¿Es Sócrates quien sustituye la totalidad de la vida como dolor y alegría por la identificación entre razón y virtud o es más bien la guerra que Nietzsche declara a cualquier actitud que pretenda realizar aquella sustitución? ¿Es Sócrates realmente el que quiere resolver la ambigüedad de la existencia con la razón? ¿Es responsable Sócrates de que Eurípides no encauzara los presupuestos nietzscheanos en torno a la vida en su tragedia? Podríamos pensar que Nietzsche parece mezclar todo, medir todo con la misma vara, la suya.

Pero, sobre todo, parece que lo que más molesta a Nietzsche de Sócrates es algo que no necesariamente está explícito en su crítica: el moralismo intelectual de Sócrates, también expresado, según Nietzsche, en el mismo Eurípides. Eurípides moraliza la tragedia y con ello moraliza su visión del mundo, visión en la que Dioniso no tiene más cabida, la sabiduría dionisiaca es sustituida por el racionalismo socrático que maquilla el ser de la vida, que lo pasa por la sartén de la razón; la Gorgona se pone la máscara, Dioniso se oculta, Apolo también. Sócrates hace de la felicidad, según Nietzsche, una cosa mediocre, la moraliza, se convierte en la praxis del hombre virtuoso, del hombre teórico.

La conciencia socrática y su optimista creencia en la unión necesaria entre virtud y saber, entre felicidad y virtud, tuvo, en un gran número de piezas euripídeas, el efecto de que, en la conclusión, se abra una perspectiva hacia una existencia ulterior muy agradable, casi siempre con un matrimonio. Tan pronto como aparece el dios de la máquina,

advertimos que quien se esconde detrás de la máscara es Sócrates, el cual intenta equilibrar en su balanza la felicidad y la virtud. Todo el mundo conoce las tesis socráticas “la virtud es el saber: se peca únicamente por ignorancia. El virtuoso es el feliz”.⁷

El instinto ya no es fuente de felicidad para Sócrates, es el ignorante, es decir, el que cree que sabe quien actúa por instinto. De este modo, Sócrates, según Nietzsche, despreció el valor del instinto para la vida y valoró al conocimiento y a los aspectos racionales de la vida por encima de cualquier otra dimensión. El ojo ciclópeo de la razón⁸ es, para Sócrates, la única instancia que no sólo nos hace virtuosos y felices, sino con la cual podemos resistir al instinto.

Según Nietzsche, Sócrates convirtió al instinto, en esencia afirmador y creador, en una instancia subordinada a la razón reconociendo de la vida sólo una de sus dimensiones y no la totalidad y pluralidad de fuerzas que constituyen su dinamismo. Ahora bien, si nos queda claro que Nietzsche pretendía ver en Sócrates un símbolo, una metáfora del racionalismo moral, y no ningún Sócrates real, histórico, cabe decir que Nietzsche con Sócrates señala la soberbia de la razón, aquella que supone que puede conocer los abismos de la vida por sí misma. No es que con su crítica a Sócrates, Nietzsche niegue la razón sino que cuestiona su afán de reducir la vida a ella despreciando los instintos creadores como actores esenciales de nuestra vida. El hombre no vive, como según Nietzsche pretendía Sócrates, en el puro y absoluto ejercicio de la razón, sin escuchar nunca otras dimensiones de su ser. La vida rebasa el orden y la medida en la que el socratismo pretendió encajonarla. La transfiguración apolínea de lo dionisiaco se convirtió en puro orden y pura medida. Ahora bien, Nietzsche pretendió ser con Sócrates más benévolo de lo que Sócrates mismo fue con la vida. Nietzsche habla de un Sócrates músico, un Sócrates que de alguna manera cristalizaría los anhelos nietzscheanos de reconstruir la unidad entre razón e instinto.⁹

La vida para Nietzsche vale por sí misma, no sólo en tanto conocida teóricamente o en tanto moralmente asumida como autoexamen, ¿pero pudo Só-

⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁸ Aquel ojo, al que “le estaba vedado mirar con complacencia los abismos dionisiacos” (*ibid.*, p. 119).

⁹ Una de las líneas más claras en torno a esta posibilidad del Sócrates músico se encuentra expresada en *El nacimiento de la tragedia*, en forma muy ambigua: “Y aun cuando es muy cierto que el efecto más inmediato del instinto socrático perseguía una descomposición de la tragedia dionisiaca, sin embargo una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe *necesariamente* tan sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un “Sócrates artístico” es en absoluto algo contradictorio en sí mismo” (*ibid.*, p. 123).

crates asumir también que la vida vale por sí misma? ¿Hay en el Sócrates músico una posibilidad de reunificar razón e instinto? ¿No es acaso el profundo sentido práctico, vivencial, del pensamiento de Sócrates una muestra de ello? Nietzsche mismo parece haberlo intuido con la idea del Sócrates músico, idea ciertamente sólo sugerida, apenas asomada pero de insospechadas resonancias en el pensamiento nietzscheano. ¿No es esta idea un hito representativo del mismo pensamiento de Nietzsche y sus propuestas? Cabe preguntar al respecto ¿cómo es que Nietzsche sería capaz de incluir en sus propuestas al Sócrates músico si su rechazo a éste fuese total e irreflexivo como suele pensarse? ¿No hay en la mayéutica socrática, en el mismo autoexamen, un poderoso despliegue de la afirmación de nuestro ser entendido como fuerza, como fuerza interior?

Hay aspectos dionisiacos en Sócrates, en el Sócrates artista de la vida y Nietzsche los vislumbró: la profunda vitalidad de la praxis socrática de reflexión interior, el afán y la necesidad de actuar conforme a la vida, es decir, Sócrates pudo haber llevado a Dioniso a la reflexión al dar a su pensamiento un carácter creador y reflexivo a la vez, sin reducir la vida a concepto pero sin aceptar tampoco que se diluya en la pura oscuridad abismal de las entrañas de lo dionisiaco.

¿Es entonces Sócrates o es Nietzsche quien radicaliza la lucha entre razón e instinto? ¿No es acaso el propio Sócrates quien hace del conocimiento una noble ilusión como quería Nietzsche? Sócrates supo que el conocimiento sin praxis vital no puede ser la medida de todas las cosas, este saber socrático es creador, artístico, es en este punto en donde el personaje ridiculizado por Nietzsche se convierte para él mismo en una de las más altas posibilidades de la filosofía de la aurora. Entonces, ¿por qué Nietzsche decidió inclinar el peso de sus dudas hacia la posibilidad de que el conocimiento socrático pudiera surgir desde la experiencia dionisiaca de la vida si tenía en Sócrates la intuición del filósofo artista? Tal vez porque Nietzsche no buscó en *El nacimiento de la tragedia* las posibilidades de la verdad más allá del arte, mientras que Sócrates sí lo hizo. ¿No es Sócrates acaso también un pensador de la experiencia de la irracionalidad y plantea su verdad para la vida, pero plantea a su vez la necesidad de conocer esa verdad para que la vida no se nos escape? Parece que Nietzsche abandonó su intuición del Sócrates músico, sin embargo, podemos decir que si bien su crítica a Sócrates en ocasiones parece insostenible, también podemos decir que Nietzsche honra al espíritu socrático mucho más que quienes sin mayores cuestionamientos han sobreestimado a aquel griego que nunca escribió sus pensamientos. ¿No aprendió Nietzsche de Sócrates algo que sería la esencia de su pensamiento: la crítica, la duda, la pregunta, el cuestionamiento, a veces irónico, a veces devastador para parir con ello verdades útiles para la vida?

La filosofía: amor de la verdad y práctica de morir

Antonio Marino López

I

Nos hemos reunido para conmemorar la muerte de Sócrates acaecida hace 2400 años en cumplimiento de la orden de ejecución dictada por la asamblea democrática de Atenas. Pero ¿por qué deseamos recordarlo? ¿Quién es Sócrates para nosotros? Ambas preguntas son verso y anverso del mismo problema, pues según sea el Sócrates que conmemoremos, nuestra voluntad de recordarlo puede develar desde un insulso ritualismo académico hasta una profunda necesidad de confrontar nuestra propia situación frente a la filosofía. Sócrates puede ser para nosotros tan sólo una figura histórica asépticamente ubicada en un pasado cuyo recuerdo nos llena de nostalgia por la época de oro de la filosofía —y nada más. Podemos realizar toda clase de investigaciones eruditas sobre la Atenas en la que vivió, los personajes de su época y las opiniones que los mantuvieron en vilo. Pero la curiosidad histórica no es filosófica porque mira al pasado como algo carente de conexión vital con nosotros. Si nuestra conmemoración de Sócrates aspira a ser genuinamente socrática, debe poner en juego nuestra propia identidad, debe darnos nuevos impulsos para cumplir con el mandato delfico de conocernos a nosotros mismos. Preguntar quién es Sócrates para nosotros, en efecto, es una pregunta doble: necesitamos indagar tanto quiénes somos nosotros como quién es él. Y esta indagación, así como la conciencia de la necesidad de realizarla, nos conduce al único ámbito donde se puede llevar a cabo: los diálogos platónicos. El deseo de conmemorar a Sócrates como acto filosófico, como voluntad de autognosis, puede satisfacerse gracias al arte poético y filosófico de Platón.

En efecto, como ya lo observó Aristóteles en su *Poética*, los diálogos platónicos son *mímeseis* de conversaciones con Sócrates. Los diálogos constan tanto de discursos o *logoi* como de acciones o *erga*, pues sus personajes no

sólo hablan sino que también experimentan toda clase de emociones y llevan a cabo diversas acciones. Recordemos, por ejemplo, cómo Menón, en el diálogo que lleva su nombre, comienza lleno de ínfulas y poco a poco, mediante su conversación con Sócrates, es obligado a confrontar su propia ignorancia. Cuando se siente puesto en evidencia, se enoja y acusa a Sócrates de ser como el pez torpedo que induce torpor en quienes pica. O recordemos a Anitos, uno de los que promovieron el juicio contra Sócrates, quien aparece en la parte final del mismo diálogo, encolerizado porque Sócrates pone en duda que los caballeros atenienses puedan ser maestros de virtud o excelencia. La *mimēsis* de la conversación socrática no se limita a recoger argumentos lógicos —y muchas veces más bien ilógicos— haciendo abstracción de las peculiaridades de los personajes. Platón nos muestra a un Sócrates polifacético, capaz de conversar con toda seriedad ya sea con un púber como Lysis, todavía dispuesto a disfrutar juegos de niño y sometido al cuidado de su pedagogo, o con un joven en flor, asediado por una multitud de amantes como el tímido Cármides; o bien con hombres reputados sabios como Gorgias y Protágoras o con personajes como Alcibiades y Critias, de negra reputación en la Atenas derrotada por Esparta. Cada diálogo platónico explora uno o varios tipos de seres humanos cuya *apophansis* se hace posible mediante la conversación con Sócrates. Cuando realizamos el esfuerzo por reconocernos en ellos, podemos descubrir el contorno de nuestras almas y comenzar a conocernos a nosotros mismos. Esta posibilidad se abre en la medida en que dejamos de ser espectadores neutrales de los diálogos socráticos y nos convertimos en participantes activos de sus investigaciones, sopesando sus preguntas y respuestas con todo el esmero que pondríamos si tuviésemos a Sócrates vivo entre nosotros. Leer los diálogos platónicos con el cuidado que conversaríamos con Sócrates constituye la verdadera conmemoración.

Una consecuencia inmediata del hecho que los diálogos platónicos sean *mimēseis* de conversaciones socráticas es que hablar de ellos siempre nos deja en la superficie, pues no es lo mismo comentar una conversación que participar en ella. Por consiguiente, a lo más que puedo aspirar en este trabajo es a compartir con ustedes algunos episodios de mis búsquedas de Sócrates. Toda búsqueda filosófica es esencialmente personal, pero ocasionalmente los hallazgos de uno sirven de estímulo a las investigaciones de otros. Con la esperanza de que mis palabras les sean de alguna utilidad, los invito a acompañarme en un intento de conversar con Sócrates.

II

Atendiendo a la forma de presentación de los diálogos, podemos clasificarlos en tres grupos: unos son conversaciones directamente presentadas, como el

Menón o el *Fedro*; otros son soliloquios en los cuales alguien narra todo a un auditor no identificado, ejemplo de ello es la *República*. En el tercer grupo se encuentran aquellos diálogos que presentan una conversación directa que a su vez contiene una narración. A esta última clase pertenecen los diálogos en los cuales se recuerda a Sócrates: el *Simposio*, *Parménides*, *Teetetes* y *Fedón*. De estos cuatro, tres contienen narraciones biográficas de Sócrates: en el *Fedón* encontramos un Sócrates que habla de su abandono de la investigación sobre la naturaleza y su cambio hacia la famosa “segunda navegación”; en el *Parménides* se presenta al joven Sócrates debatiendo sobre las ideas con el anciano Parménides; en el *Simposio*, Sócrates nos narra la educación que recibió de Diótima sobre Eros. De estos tres diálogos, dos, el *Simposio* y el *Fedón* son ubicados explícitamente en una hora del día, el primero comienza por la tarde y dura toda la noche hasta el amanecer, mientras que el segundo comienza al amanecer y concluye con la puesta del sol y la muerte de Sócrates. Los dos juntos conforman todo un día. Todos estos detalles formales los destaca Seth Bernardete en sus comentarios a ambos diálogos.¹

Me ha parecido pertinente llamar su atención sobre estas peculiaridades de la forma de los diálogos porque ellos mismos sugieren la necesidad de considerar la relación entre *Simposio* y *Fedón* en nuestro intento de pensar quién es Sócrates. En el primero, Sócrates se encuentra en un convivio en la casa del poeta Agatón y afirma que la filosofía es la vida más plenamente potenciada por Eros; en el segundo, se encuentra en prisión y nos dice que la filosofía es la práctica de morir y estar muerto. Esta oposición nos obliga a preguntar cuál de las dos versiones de Sócrates y del filosofar es la verdadera, pues a primera vista parecen excluirse recíprocamente. No podemos soslayar esta pregunta porque cada propuesta conlleva lo que parecerían ser modos de vida incompatibles, y nuestro esfuerzo por conocer a Sócrates está motivado en última instancia por la pregunta sobre la mejor vida. Sócrates aparece en los diálogos platónicos como el hombre que vivió la mejor vida, sin embargo, tenemos dos versiones de ella.

Es evidente que si tomamos las dos tesis como propuestas aisladas de los contextos dramáticos de los diálogos en los cuales aparecen, no tenemos más que esta opción: o bien le atribuimos la inconsistencia al desarrollo del pensamiento de Platón, con lo cual querríamos decir que primero pensó que la filosofía es erótica y después cambió de opinión y la identificó con practicar la muerte (de esta suposición se seguiría que la segunda es su posición madura y final); o bien, le atribuimos la diferencia a la biografía de Sócrates y consi-

¹ Seth Bernardete, “On Plato’s *Symposium*” y “On Plato’s *Phaedo*”, en *The Argument of the Action*. Chicago, Universidad de Chicago, 2000.

deramos que Platón no hizo más que conservarla. El resultado en ambos casos es el mismo: decidimos que la tesis final sobre la filosofía es la del *Fedón* basándonos en supuestos externos. En un caso es necesario aceptar que se ha fijado correcta y definitivamente la cronología de la composición de los diálogos, mientras que en el otro suponemos que Platón es un biógrafo de Sócrates. Ambas suposiciones son sumamente problemáticas, pero, en términos generales, son aceptadas por la mayoría de los intérpretes de Platón. Esto explica a su vez que a lo largo de la historia se identifique al platonismo con el menosprecio de lo corpóreo y el idealismo utópico. También nos ayuda a entender la supuesta proximidad entre platonismo y cristianismo, pues ambas doctrinas parecen proponer que la vida terrenal no es sino antesala de la vida eterna. Filósofo y santo parecerían coincidir en que la felicidad genuina sólo se obtiene después de la muerte.

Sin embargo, al interpretar de esta manera la oposición entre el *Simposio* y el *Fedón*, hemos prescindido de la reflexión filosófica, pues en vez de ensayar pensar la relación entre ambas posiciones, optamos por atribuir la diferencia a factores arbitrarios. Decir que Platón, o Sócrates, o ambos sencillamente cambiaron de opinión me parece del todo insatisfactorio, pues ello implica que se trata de posiciones idiosincrásicas que nosotros podemos aceptar o rechazar según nuestros gustos personales. En otras palabras, suponemos que la elección de la mejor vida descansa sobre decisiones arbitrarias y la reflexión filosófica sólo es una racionalización *post facto*. Al aceptar esta interpretación ya decidimos implícitamente quién fue Sócrates: o bien un timador como el de *Las nubes* de Aristófanes o un monstruo de la razón extraviada por exceso de especulación metafísica. En todo caso, no sería alguien cuya muerte merezca ser conmemorada.

III

Buscar la unidad de las comprensiones de la filosofía expuestas en el *Simposio* y el *Fedón* es lo mismo que preguntar por la coherencia de la vida del Sócrates platónico. Si Sócrates es el filósofo por excelencia; si, en las palabras de Fedón que cierran el diálogo, fue ἄριστος καὶ ἄλλως φρονιμώτατος καὶ δικαιοτάτος: “el mejor hombre y el de más alta sabiduría (*phronēsis*) y el más justo”,² ciertamente podría esperarse que siendo su vida un ejemplo de tan destacada excelencia, lográsemos distinguir en ella el nexo entre *eros* y *thanatos*. Por otra parte, si los diálogos platónicos son *mimēseis* socráticas,

² Platón, *Fedón*, 118a15-17.

sería de esperarse que en ellos se apunte hacia la resolución de esta antítesis. Cabe, empero, una tercera posibilidad, a saber, que la filosofía sea al mismo tiempo una modalidad de *eros* y una práctica de morir y estar muerto. Esta posibilidad implica que el filósofo vive la tensión más profunda de la naturaleza humana, la tensión inherente al *zōon logon echon*, al ser viviente con *logos*: consciente de su finitud e infinitud.— Animal efímero, poseedor inmortal de la palabra.

IV

Examinar de manera completa y detallada la relación entre el *Simposio* y el *Fedón* sobrepasa, obviamente, lo que se puede realizar en la extensión de este trabajo, pues supone, primero, exponer la interpretación de cada diálogo y, segundo, el esfuerzo de síntesis para comprender su unidad o su inevitable tensión. Es menester, por consiguiente, delimitar lo que pretendo realizar aquí, enfatizando su inevitable parcialidad, pues tendré que confinarme al examen de unos cuantos aspectos de ambos diálogos.

Mi interpretación del *Simposio* se limitará a la comparación entre la comprensión de *eros* ofrecida por Aristófanes y la “andrógina” de Sócrates-Diótima. En cuanto al *Fedón*, concentraré la atención en los argumentos en donde se afirma que la filosofía es la práctica de morir y estar muerto, pero es imprescindible vincularlos con el marco mítico del diálogo y sobre todo con sus dos temas centrales, la conquista del miedo a la muerte y la necesidad de evitar la misología o desconfianza en el *logos*.

V

Simposio

Antes de analizar los discursos de Aristófanes y Sócrates, me gustaría recordarles algunos de los detalles de la escenificación del diálogo. Desde el inicio escuchamos a Apolodoro, un fanático seguidor de Sócrates, quien también figura en el *Fedón*. Él conversa con un compañero anónimo y le dice que se encuentra bien preparado para relatarle los discursos que se hicieron en la casa del poeta Agatón porque recientemente se los narró a un compañero mientras caminaban hacia la ciudad. También aclara que él no estuvo presente en la fiesta y que conoce los discursos porque se los relató Aristodemo, quien sí los escuchó personalmente. Advierte que el simposio tomó lugar muchos años antes, cuando él aún era niño, pues se realizó en ocasión del triunfo de una tragedia de Agatón. Sin embargo, cree que se puede confiar en

la versión que ha memorizado porque le ha preguntado a Sócrates sobre algunos puntos de la versión de Aristodemo y él los corroboró.

Los detalles de la escenificación nos permiten ubicar la fecha en la que se celebró el simposio, en el año 416 a. C., y la fecha en que Apolodoro narra los discursos, hacia finales de la guerra del Peloponeso, poco antes de la muerte de Sócrates. Escucharemos, por tanto, un relato de segunda mano realizado por un hombre que sólo de unos años para acá sigue a Sócrates como discípulo fanático. Notemos, además, que antes de iniciar el relato, Apolodoro se jacta de su rechazo de las vanidades del mundo, y expresa su desdén por los ricos y los comerciantes cuyo único tema de conversación es el dinero. El interlocutor anónimo le echa en cara que “Siempre eres el mismo, pues siempre hablas mal tanto de ti mismo como de los otros; en mi opinión, sencillamente crees que todos son infelices, empezando contigo mismo, y exceptuando a Sócrates”.³ Esta afirmación nos induce a preguntar por la diferencia entre el repudio de la riqueza conforme lo realiza Apolodoro y conforme lo hace Sócrates. ¿Por qué en boca de uno es chocante y ridícula, mientras que en la del otro es persuasiva? ¿Propiamente rechaza la riqueza Sócrates?

También es útil notar que la primera palabra del diálogo, pronunciada por Apolodoro, es Δοκῶ,⁴ esto es: “en mi opinión”.

He ocupado su atención con estos detalles porque mediante ellos podemos obtener algunas orientaciones útiles respecto a lo que escucharemos. La escenificación sugiere que el nivel del diálogo es el de la opinión, puesto que se trata de algo reportado de segunda mano por un personaje más conocido por su apego emocional a Sócrates que por su capacidad intelectual. (Recordemos además que en el *Fedón*, Apolodoro llora todo el tiempo y cuando Sócrates bebe la cicuta prorrumpe en alaridos.) Sin embargo, Apolodoro se considera filósofo y cree que su apego a la persona de Sócrates garantiza de alguna manera lo correcto o verdadero de sus opiniones. Este aspecto de la escenificación, por tanto, nos pone sobre alerta de que hay muchas maneras de amar a Sócrates y no todas son precisamente filosóficas. Nuestra lectura del diálogo debe mantenerlo presente.

Los detalles de la ubicación temporal del simposio son importantes porque por medio de ellos se sugiere el nexo con la historia de Atenas y con su eventual derrota en la guerra contra Esparta. El año 416 es descrito por Seth Benardete así:

Durante el año 416, ocurre, según la *Historia* de Tucídides, el único diálogo de índole política, en el cual los embajadores atenienses a Melos

³ Platón, *Simposio*, 173d-e.

⁴ *Ibid.*, 172a1.

declaran de manera abierta el derecho divino al imperialismo. Es un año antes de la expedición a Sicilia, ocasión en la cual, según Tucídides, Eros se desplomó sobre todos los atenienses; y antes de que la flota zarpara hacia Sicilia, los Hermes de toda Atenas fueron mutilados, lo cual aterrorizó tanto a los atenienses —como si la mutilación fuese señal de una conspiración tiránica— que, haciendo caso omiso de todas las consideraciones legales, ejecutaron a muchos atenienses basándose tan sólo en rumores, y ordenaron el regreso de Alcibiades de Sicilia para que compareciera ante la acusación de haber sido el principal instigador de la mutilación así como de haber profanado los misterios de Eleusis.⁵

Benardete comenta que

Esta yuxtaposición tan sugestiva de eros y tiranía, entrelazada con superstición y añoranzas religiosas, pone al *Simposio* en un molde político. Es como si Platón quisiera que leyésemos el *Simposio* a la luz de Tucídides y que viésemos en el imperialismo ateniense como un eco distorsionado y fragmentado de la versión radical de Eros ofrecida por Sócrates.⁶

Es menester dejar aquí el comentario de la escenificación del *Simposio*, pues su exposición completa tomaría mucho tiempo. Recalco tan sólo que la fiesta de Agatón ocurre cuando Atenas se encuentra en la cúspide de sus expectativas imperiales, mientras que el relato de Apolodoro se ubica en la época posterior al desastre de Sicilia. Tenemos, por tanto, dos perspectivas internas desde las cuales hemos de escuchar los discursos, una la de Atenas victoriosa y rebosante de *hybris*; la otra, la de Atenas vencida.

Comentaré primero el discurso de Aristófanes porque, como observó Allan Bloom, Platón puso en boca suya la exposición más verdadera y satisfactoria de Eros de todo el diálogo. “Es probable —comenta Bloom— que jamás haya habido otro discurso o poema sobre el amor que capte tan perfectamente lo que sienten hombres y mujeres cuando se abrazan”.⁷ Esta fidelidad a la experiencia erótica contrasta marcadamente con la versión ofrecida por Sócrates y Diótima.

⁵ S. Bernardete, “On Plato’s *Symposium*” y “On Plato’s *Phaedo*”, en *op. cit.*, p. 169. Traducción mía.

⁶ *Idem.* Traducción mía.

⁷ Allan Bloom, “The Ladder of Love”, en *On Plato’s Symposium*. Chicago, Universidad de Chicago, 2001, p. 104.

Supongo que todos conocen el cuento de los andróginos relatado por Aristófanes y por consiguiente omito muchos de los detalles. Aristófanes nos dice que Eros es el más filantrópico de los dioses porque nos ayuda en varios sentidos, pero sobre todo porque es un médico que atiende e intenta curar la enfermedad que, de ser curada, le proporcionaría la mayor felicidad a la raza humana. Para comprender el poder de Eros es menester conocer la naturaleza humana y Aristófanes relata el mito de los andróginos precisamente para exponer su comprensión de la misma. O, para decirlo con mayor precisión, Platón parece sugerir que la doctrina de la naturaleza humana implícita en las comedias de Aristófanes es la que ahora pone en boca del personaje. Recordarán ustedes que el poeta relata cómo inicialmente había tres géneros: masculino, femenino y andrógino. Estos seres primigenios eran esféricos y tenían cuatro brazos y cuatro piernas. Engréidos por su poder, intentaron escalar el Olimpo —impiedad e injusticia que Zeus castigó partiéndolos en dos. Eros es la añoranza o deseo de completud que experimenta cada mitad tras haber sido separada por Zeus. La peor enfermedad para el ser humano es la soledad y su única medicina, mas no curativa, es el amor.

Cabe recalcar que en esta versión de Eros, no hay dimensión trascendente hacia la cual apunte el deseo. Eros es presentado como inherente en la naturaleza humana, pues lo que nos define no es ser animales racionales sino hombres y mujeres incompletos, constantemente en búsqueda del otro u la otra para sentir, aunque sea fugazmente, que hemos recuperado la unidad prístina previa al castigo de Zeus.

El Aristófanes platónico interpreta la experiencia humana en términos de la sajadura original. Quienes son mitad de andrógino, si son la parte masculina, constantemente buscan a su otra mitad entre las mujeres, o, si son la parte femenina, entre los hombres. En ambos casos son propensos al adulterio y llevan vidas inestables. Las mujeres que son mitad de pura mujer resultan ser lesbianas. Los mejores son aquellos hombres que fueron mitad de un todo masculino. Son ellos quienes de jóvenes buscan la compañía de otros hombres mayores y pueden ser educados para llegar a ser grandes estadistas o poetas. Son ellos quienes ofrecen los mayores beneficios a la *polis*, pues son marciales, ambiciosos y piadosos. Esta franca apología de la pederastia como consecuencia de la naturaleza de Eros contrasta marcadamente con la expuesta por Pausanias, quien la había defendido mediante argumentos extremadamente moralistas en su apología de Eros. Debemos notar este contraste implícito entre las dos concepciones de la pederastia porque ella constituye uno de los temas recurrentes en los discursos del *Simposio*. Sócrates mismo la retoma, como lo veremos en un momento.

Concluyo estas observaciones sobre el discurso de Aristófanes enfatizando que Platón presenta en boca del comediógrafo lo que podríamos llamar la

versión de Eros más apegada a nuestra experiencia. Y lo recalco porque en cuanto intérpretes del diálogo nos vemos obligados a juzgar las diversas versiones de Eros a la luz de nuestra propia experiencia, pues de qué otra manera podríamos escoger la versión más fidedigna. Anticipando un poco mi argumento, saco la consecuencia inevitable: si la versión aristofánica es la más persuasiva, ello puede deberse por lo menos a dos razones. Una es que la experiencia erótica de todos los seres humanos en efecto se mantenga dentro de los linderos marcados por Aristófanes, en cuyo caso la versión socrática no puede sino parecer aberrante. Otra, es que la naturaleza humana admita una mayor diferenciación de lo que sugiere el mito aristofánico, en cuyo caso lo excéntrico de la comprensión socrática tan sólo subraya la enorme distancia entre Aristófanes y Sócrates. En todo caso, es evidente que si Eros es el dios filantrópico según la versión de Aristófanes, y la naturaleza humana en efecto delata esa sajadura original, la mejor vida no consiste en buscar la verdad sino en encontrar, si no a la otra mitad original, cuando menos, como dice el comediógrafo, algún otro u otra cuya naturaleza corresponda a nuestro gusto.

Ahora dirijo la atención al diálogo entre Sócrates y Diótima.

Puesto que la complejidad del discurso de Sócrates, presentado como un diálogo entre él y su maestra de *eros*, me impide realizar un análisis detallado en esta ocasión, he decidido concentrar la atención en los pasajes clave para el examen de la antítesis que nos ocupa.

En primer lugar, Diótima niega que Eros sea un dios y lo degrada a nivel de *daimonion*, es decir, algo intermedio entre los dioses y nosotros, encargado de comunicarnos los designios divinos. Con ello se establece el ámbito de lo *metaxy tis*, lo que media entre cualquier par de opuestos. Así, entre lo bello y lo feo, la sabiduría y la ignorancia, etcétera, hay un ámbito en el cual nos movemos. La filosofía es el deseo de saber de quienes no son ni ignorantes ni sabios. Eros, el *daimonion* de lo intermedio, es filósofo, y, conversamente, todo filósofo es erótico. Filosofar necesariamente conlleva la conciencia de carencia e insuficiencia y el deseo de subsanarlas.

Atendamos ahora a dos correcciones hechas por Diótima al discurso de Aristófanes. Habiendo abierto el ámbito de lo intermedio, ahora puede hablar de *eros* como el deseo de generarse en lo bello. Eros es afán de eternidad mediante la generación. Todos los seres vivientes se reproducen, buscando satisfacer su deseo de eternidad. Según Diótima, lo que buscamos no es nuestra otra mitad prístina para abrazarnos a ella y deleitarnos, olvidando brevemente nuestra mortalidad. No, lo que propiamente deseamos es ser eternos, pero ante la imposibilidad de durar para siempre, nos conformamos con reproducirnos y ver en nuestros hijos un poco de nosotros mismos. Pero este afán de inmortalidad no se limita a la reproducción corpórea, sino que incluye a la reproducción o gestación conforme al alma. Ésta es la reproducción

que realizan los estadistas y poetas. Los primeros, como Licurgo y Solón, alcanzan la inmortalidad mediante las legislaciones que prohijaron; otros, como Homero y Hesíodo, mediante sus poemas. Es conspicua la ausencia del filósofo en esta lista. ¿Qué genera el filósofo para satisfacer sus ansias de inmortalidad?

La respuesta desconcertante es que el filósofo no genera nada porque es estéril.⁸ Esto se colige a partir de dos consideraciones. Diótima corrige ahora la comprensión aristofánica de la pederastia como preparación para la última parte de su enseñanza. Conforme al discurso de Aristófanes, el joven amado por el adulto pederasta encuentra satisfacción en esta relación porque su naturaleza misma se lo impone. Un mínimo de reflexión nos hace ver que en esta versión no aparece lo bello. Aristófanes esconde el hecho de que ser adulto masculino no es suficiente para que un joven lo encuentre atractivo. La mera afinidad sexual no es suficiente para iluminar la posibilidad de una relación satisfactoria para ambos. La omisión de Aristófanes deja entrever que el viejo amante se beneficia más que el joven amado. En contraposición a esta versión, Diótima propone que la generación conforme al alma se realiza no sólo por afán de inmortalidad sino también por amor a lo bello. El joven amado comienza su educación erótica apreciando la belleza de un cuerpo, luego de varios cuerpos; posteriormente lo atrae la belleza del alma y por último, lo bello en sí. La educación erótica del amado está a cargo del filósofo. Vemos ahora que el filósofo es el único pederasta benéfico para el amado. Sin embargo, la nueva comprensión de la pederastia oculta el hecho de que en la cadena ascendente que va desde el amor por un cuerpo bello hasta el amor por lo bello en sí mismo, el joven deja de ser generador o productor y se convierte puramente en contemplador. Y con ello se evapora *eros*: Diótima ha logrado darnos su versión del doble Sócrates, quien es a la vez la encarnación de Eros filósofo y Sócrates moralista. El paso clave consistió en obtener el consentimiento de Sócrates respecto a que *eros* no es deseo del otro sino de lo bueno y lo bello. Justo con la aparición de lo bello en sí comienza el menosprecio de lo corpóreo y de la vida. En la última parte de su discurso, Diótima pregunta retóricamente si Sócrates se percata de que sólo al contemplar lo bello en sí podrá engendrar excelencias genuinas en vez de meros fantasmas de virtud. Y habiendo engendrado virtudes genuinas podrá volverse amado del dios y, en la medida que es posible para el ser humano, alcanzar la inmortalidad. La contemplación sustituye a la generación.

Al concluir el discurso de Sócrates-Diótima tenemos claro que el filósofo erótico ha dejado el lugar al filósofo anerótico; sin embargo, el sentido de este

⁸ Cf. la descripción que Sócrates hace de su arte mayéutica en el *Teetetes*, 150b6-151d6.

cambio se explicará en el *Fedón*. Por último, llamo su atención al hecho de que a lo largo de su discurso, Sócrates y Diótima insisten en que todo cuanto han dicho está en el nivel de la opinión, pues todos los verbos que usan para caracterizar el tipo de conocimiento obtenido significan “creer” u “opinar”. (Recordemos que la primera palabra del diálogo es *dokō*: “yo opino”.) Todo el *Simposio* está inscrito en el círculo de la opinión. Por consiguiente, la tesis de *eros* como filósofo no es filosófica, pero, siendo una opinión correcta, sirve de base para conducir al descubrimiento del verdadero filósofo. Sin embargo, esta conclusión tiene que ser corregida o ajustada tomando en cuenta la acción del *Simposio*. Notamos que cuando Sócrates concluyó su discurso, Aristófanes quiso decir algo, pero en ese momento irrumpió Alcibiades y puso fin a la medida que había caracterizado a la reunión. Así, al mismo tiempo que en los discursos se ha llegado a un final paradójico en el cual la alabanza de Eros culmina con su eliminación, en la acción dramática del diálogo, Eros regresa en la persona de Alcibiades para mostrarnos con mayor fuerza y nitidez el erotismo de Sócrates.

¿Hacia dónde apunta la paradoja? Apunta hacia la esencia del enigma de Sócrates: a su inefable capacidad para amar lo bello en sí más que al bello Alcibiades. El amor por lo bello en sí es la manifestación del misterioso ser “intermedio” (*metaxy tis*) del hombre. El *eros* socrático apunta hacia lo divino sin cancelar lo bello humano.

VI

Fedón

El *Fedón* se asemeja al *Simposio* por ser uno de los tres diálogos platónicos narrados cuyo relator no es Sócrates. En este caso quien narra es Fedón y quien lo escucha es Ejícrates. En la escena introductoria se indica que la muerte de Sócrates ocurrió mucho tiempo antes de la conversación entre Fedón y Ejícrates. Estamos, nuevamente, ante un *apomnemóneuma* o remembranza de Sócrates, pero ésta es la más íntima y conmovedora de todas, pues la proximidad de la muerte le infunde un *pathos* especial. Presenciaremos la muerte del filósofo esperando obtener alguna intuición destacable en este momento verdaderamente crítico. Esperamos que la muerte del filósofo nos permita ver mejor quién es. Sin embargo, nuestro deseo de saber de la muerte de Sócrates, compartido por Ejícrates, sólo puede satisfacerse escuchando las palabras de Fedón, es decir, de Platón. La primera palabra del diálogo, *autos*, apunta ya hacia la diferencia entre presenciar y escuchar, pues Ejícrates le pregunta a Fedón si “él mismo” —*autos*— estuvo presente cuando Sócrates bebió el fármaco.

Un destacado comentarista del *Fedón*, Jacob Klein, ha llamado la atención a dos aspectos clave para la interpretación de este diálogo.⁹ El primero y más importante es que el *Fedón* está diseñado explícitamente como un mito platónico. Platón nos presenta la muerte de Sócrates inscrita en el mito de Teseo y el Minotauro, usándolo como marco dramático del diálogo. Esto implica que la interpretación de los argumentos o *logoi* del diálogo debe explorar su nexo con el aspecto dramático del mismo, y el drama tiene como trama el mito de Teseo. La manera como esto se indica en la escena inicial es suficientemente clara: Fedón le explica a Ejícrates la razón por la cual transcurrió tanto tiempo entre la sentencia de muerte y su ejecución. Obedeció a que justo antes del juicio de Sócrates había sido coronada la proa del barco que los atenienses enviaban anualmente a Delos. Ejícrates ignora el sentido de esta alusión. Fedón le explica que se trata del barco en el cual según los atenienses zarpó Teseo una vez hacia Creta, llevando consigo aquellos “dos veces siete” jóvenes y doncellas cuyo sacrificio exigía el Minotauro anualmente. Pero Teseo logró matar al Minotauro, salvando a los jóvenes y a sí mismo. En conmemoración de ello, los atenienses envían un barco anualmente a Delos, cual lo habían prometido a Apolo en caso de que Teseo regresara a salvo. Desde el momento en el que se corona la proa del barco hasta su regreso se suspenden todas las ejecuciones en Atenas. El azar (*tyche*) puede ocasionar la falta de viento y ello hace que el viaje dure mucho. Cabe destacar la mezcla de causas divinas y naturales que se conjugaron para prolongar la vida de Sócrates.

Si ahora atendemos a los detalles dramáticos del diálogo, nos percataremos de que cuando Fedón menciona quiénes estuvieron presentes en la celda de Sócrates el día de su muerte, menciona catorce personas. Además, cual observa Klein,¹⁰ Teseo debería haber llevado siete varones y siete doncellas pero en vez de ello llevó a nueve varones, dos de ellos jóvenes imberbes pero muy valientes, disfrazados de doncellas. En el diálogo se nombra a nueve atenienses y a cinco no atenienses, correspondientes al grupo de Teseo. En su narración, Fedón enfatiza que Ctesipo y Menexeno estuvieron presentes. Si recordamos el *Lysis* nos percataremos de que ambos eran muy jóvenes y valientes. Según Klein, el propio Fedón representa a la Ariadne del mito y su narración es el hilo que nos conduce por el laberinto dialógico de los argumentos sobre la inmortalidad del alma. Sócrates, evidentemente, es el nuevo Teseo que intentará salvar a los catorce acompañantes de los dos peligros con los cuales lucha a lo largo del diálogo: el miedo a la muerte y la misología o desconfianza en el *logos*.

⁹ Jacob Klein, “On Plato’s *Phaedo*”, en *Lectures and Essays*. Annapolis, St. John’s College, 1985.

¹⁰ *Ibid.*, p. 377.

Una observación adicional, aducida por Klein,¹¹ contribuye a sustentar la idea de que Platón inventó un mito para enmarcar y narrar la muerte de Sócrates. Según el escritor Ateneo, quien vivió en el segundo siglo de nuestra era, y escribió una obra intitulada *Cena de los sofistas*, Fedón afirmaba que él jamás dijo ni escuchó lo que se supone dijo y escuchó en el diálogo que lleva su nombre. El *Fedón*, por tanto, es un mito sobre la muerte de Sócrates y no una versión llamémosla “histórica”.

Otros dos detalles sobre la escenificación del *Fedón* ofrecen orientaciones importantes para su interpretación. Hemos de notar que, al hacer su relato, Fedón se encuentra en una ciudad llamada *Flia*, ubicada en el Peloponeso y de antigua fama como sede de pitagóricos. Además, como observa Eva Brann en la introducción a su reciente traducción del *Fedón*,¹² los discípulos de Pitágoras lo llamaban “*Autos*”, la cual, se recordará, es la primera palabra del diálogo. También hemos de notar que los dos principales interlocutores de Sócrates son Simias y Cebes, ambos seguidores de Pitágoras. Es clara, por tanto, la intención de Platón de darle una atmósfera pitagórica al diálogo.

Ha sido necesario llamar la atención al aspecto dramático del *Fedón* porque sólo teniéndolo presente se pueden interpretar los *logoi* o argumentos. En efecto, este diálogo presenta, quizás de manera más intensa que otros, uno de los aspectos más desconcertantes de Sócrates: la marcada diferencia entre el fervor con el cual busca la verdad y la insuficiencia de los argumentos que utiliza para ello. Insuficiencia que él mismo es el primero en señalar. Este enigma se apunta en los diálogos platónicos en el nivel dramático por el hecho de que Platón nunca nos muestra una *mimēsis* de una conversación entre Sócrates y algún otro filósofo maduro.

En el *Fedón* encontramos cuatro argumentos para demostrar la inmortalidad del alma: uno a partir del examen de los contrarios; otro recurre a la *anamnēsis* o reminiscencia; el tercero a la invisibilidad y el cuarto a la causa de la generación y la corrupción. Sócrates mismo los considera insuficientes. Si atendemos al contexto dramático, nos percatamos de que la anuencia de Simias y Cebes obedece principalmente a que las doctrinas pitagóricas los predisponen a aceptarlas. Sólo cuando Sócrates refuta la tesis pitagórica de que el alma es como una afinación del cuerpo, puesto que ello implica tanto que todas las almas son iguales como que lo real es el cuerpo, Simias y Cebes parecen abandonar momentáneamente su ortodoxia pitagórica.

El tema central del *Fedón*, lo que más llama la atención tanto a los amigos de Sócrates como a nosotros, es la sobriedad y aplomo con la cual confronta

¹¹ *Ibid.*, p. 378.

¹² Eva Brann, *Plato's Phaedo*. Newburyport, Focus Classical Library, 1998, p. 3.

la muerte. Esto se hace patente desde el inicio, cuando Sócrates le manda decir a Eveno que si es filósofo genuino no tardará en seguirlo, y Simias y Cebes lo interpretan como que está recomendando el suicidio. Ellos le preguntan si el suicidio en efecto no es a la vez impío e injusto. Es entonces que Sócrates responde que filosofar consiste en la práctica de morir y estar muerto. Esta respuesta nos lleva a creer que hay un vínculo entre lo que Sócrates sabe sobre el alma y la serenidad con la que espera la muerte, un vínculo entre sus *logoi* o discursos y sus actos o *erga*. Sin embargo, lo insuficiente de los argumentos lleva tanto a sus amigos como a nosotros a perder la confianza en la capacidad del *logos* para demostrar lo que más deseáramos saber.

Atendiendo al nivel mítico del diálogo, la insuficiencia de los argumentos implica que Sócrates es un Teseo fracasado, pues no logra sacar del laberinto a sus catorce acompañantes. En términos no míticos se puede expresar lo mismo diciendo que el filósofo no puede hacer que sus discípulos y amigos también sean filósofos porque no puede compartir con ellos la visión que ha logrado de la verdad. El *logos* carece de fuerza suficiente para ello. Es así como se pueden interpretar dos pasajes del diálogo, uno en el cual Sócrates, tras haber acariciado la bella cabellera de Fedón, le hace prometer que se la cortará al día siguiente si los argumentos fracasan. Era costumbre ateniense recortar la cabellera en señal de luto, pero Sócrates no está pidiendo que Fedón se ponga de luto por su muerte sino por el eventual fracaso de los argumentos. Entendemos, que si los argumentos sobre la inmortalidad no fracasan, Sócrates no habría muerto y por tanto no hay necesidad de ponerse de luto. En reconocimiento tácito de la insuficiencia de los argumentos, Sócrates afirma que a pesar de ello es menester tener confianza en el *logos*, evitar a toda costa la misología. Los argumentos, nos dice, son como cánticos con los cuales se conforta al niño que llevamos dentro para que pierda su miedo a la muerte.

La afirmación de Sócrates de que la filosofía es práctica de morir y estar muerto se puede interpretar de varias maneras, según la vinculemos con diversos aspectos del contexto dramático, y según se determine el sentido de alma o *psychē*, el cual varía mucho a lo largo del diálogo. Su sentido más frecuente es el mismo que entienden Simias y Cebes, esto es, que filosofar requiere practicar la abstención de los placeres corporales. Todo lo mundano, según esto, interfiere con la actividad pensante del alma. Que ambos, siendo pitagóricos, entiendan así a la filosofía no es de sorprender, pues en efecto es parte de la doctrina pitagórica. Sin embargo, atendiendo al aspecto dramático del diálogo, podemos sospechar que Sócrates no comparte su interpretación pitagórica de la filosofía: recordemos que justo cuando entran los amigos de Sócrates a su celda, él le pide a Critón que se lleven a Xantipa y su pequeño hijo. Pero si Sócrates fuese del todo indiferente al placer sexual,

no tendría un hijo pequeño a los setenta años de edad. Vemos así que la acción del diálogo se opone a los discursos.

Podemos entender la afirmación de que la filosofía es practicar la muerte y estar muerto desde una segunda perspectiva. Filosofar consiste en dedicarse apasionadamente a pensar. Pero pensar es fundamentalmente contemplar los *eidē* y los *noēta*, ambos de los cuales son invisibles. Sócrates juega con la similitud entre la palabra griega para “invisible”, *aides* y Hades, el mundo de los muertos, el cual, por supuesto, también es invisible. En este contexto, además, por “alma” se entiende la facultad de pensar, de *phronein*. Podemos entender entonces que filosofar es practicar la muerte, porque “practicar la muerte” significa dedicarse a contemplar lo invisible que no es otra cosa que dedicarse a pensar en los *eidē* y *noēta*, es decir, en los objetos pensables.

Subsisten, empero, las dos preguntas fundamentales: ¿por qué el *eros* por la sabiduría, la pasión por pensar, le permite a Sócrates conquistar el miedo a la muerte? y ¿cómo puede subsistir el *eros* por la sabiduría junto con la plenitud de conciencia de la debilidad del *logos*? En el *Fedón*, Platón nos muestra la serenidad con la cual murió Sócrates, y nos hace inferir de ello que había conquistado completamente el miedo a la muerte. Pero el contexto mítico que construyó para mostrárnoslo también nos obliga a preguntar por la diferencia entre creer en el mito de Teseo y creer en el mito de Sócrates. Asimismo, al contrastar el poder del mito con la insuficiencia del *logos*, Platón nos obliga a preguntar cuál es la actividad musical por excelencia, la filosofía o la poesía.

Platón conmemoró la muerte de Sócrates intensificando su enigma.

VII

Meditación final

Esta meditación se inició con la observación de que Sócrates es presentado por Platón como el filósofo por excelencia, pero en el *Simposio*, Eros es filósofo y Sócrates es erótico, mientras que en el *Fedón*, filosofar es practicar la muerte y Sócrates afirma haberse dedicado a morir toda su vida. He ensayado mostrar que la contradicción de las portadas platónicas de Sócrates se puede resolver atendiendo a la función desempeñada en los diálogos por los discursos y las acciones, así como el juego entre ambos. En el *Simposio* vimos cómo *eros* es dejado de lado conforme aparece la noción de que filosofar es contemplar los *eidē* de lo bello y lo bueno, en griego, *to kalon* y *to agathon*. Pero también vimos que aunque cambia el *logos*, Sócrates es mostrado *kat' erga*, es decir, en sus actos, como un hombre erótico, capaz de sentir un fuerte atractivo por la belleza de los jóvenes y despertar la pasión de Alcibiades. También

vimos que el discurso de Aristófanes capta mejor que el de Sócrates-Diótima la experiencia erótica de la mayoría de los humanos. Vimos, en suma, que la argumentación de Diótima conduce necesariamente al problema de las ideas y a la comprensión del filosofar como contemplar. En el *Fedón* la ruta es muy diferente pero conduce al mismo sitio: filosofar es morir porque filosofar es contemplar las ideas. Aunque ambos diálogos apuntan al mismo problema, al *status* de las ideas y nuestro posible acceso a ellas, sólo en el *Fedón* se examina la cuestión. Ambos diálogos sugieren, por tanto, que la naturaleza y posibilidad de la filosofía, depende de si el ser es inteligible, y, si lo es, en qué medida es comunicable su inteligibilidad. En el *Fedón* se capta al mismo tiempo la imposibilidad de demostrar con claridad y distinción que lo real es racional y la necesidad insoslayable de suponerlo para poder persistir en la búsqueda.

La deriva sapiencial socrática: ironía, katalēpsis, epochē

Josu Landa

Dos mil cuatrocientos años no son nada en la historia del alma humana. Las pasiones y desmesuras que hoy amenazan nuestro mundo son análogas a las que dieron al traste con el que vio nacer, actuar y morir a Sócrates. Las virtudes que ejerció y predicó son las mismas que estimamos en mayor grado y que quisiéramos orientaran los destinos del hombre en el presente. Sócrates es nuestro contemporáneo no sólo porque podemos compartir con él toda una gama de valores cardinales, sino porque encarna un modo de la filosofía particularmente apto para afrontar las recurrentes crisis y decadencias de las culturas; es decir, de todos los intentos de formar una “segunda naturaleza” que haga a la vida más vivible y a la tierra más habitable.

La relación de Sócrates con la posteridad —en la que, por supuesto, estamos incluidos— está signada por una doble paradoja. El hecho de haberse negado a plasmar su pensamiento por escrito ha motivado un océano discursivo difícil de abarcar. Desde las referencias de Platón y Jenofonte hasta los estudios contemporáneos, lo que se ha escrito sobre quien se oponía a “escribirse” ostenta dimensiones inversamente proporcionales a si su actitud hubiera sido la contraria. En concordancia con este fenómeno, la problemática reconstrucción de un modo de pensar sustentado en la *amathia* (no saber) ha suscitado una inmensa *polymathia* (erudición, saber enciclopédico) historiográfica y filológica.

Estas dos consecuencias de la vida y la muerte de Sócrates (inseparables ambas de su pensar) han sido inevitables y hablan por sí solas de la enorme riqueza de implicaciones de todo lo que concierne al gran ateniense. Sin embargo, los tiempos exigen un renovado diálogo teórico con el pensamiento socrático. Ello comporta un esfuerzo por comprenderlo, más allá de los límites propios del interés histórico y erudito —por lo demás, legítimo. Es decir, supone una lectura de “lo socrático” que repare en los procedimientos

heurísticos y en las propuestas éticas que podrían resultar útiles para la buena vida en el presente. Se impone, pues, un equilibrio entre los referentes exegéticos que den pie a una imagen sustentable de Sócrates y la revisión crítica de los aspectos teóricos y prácticos inherentes al socratismo.

Los reparos sobre la existencia histórica de Sócrates¹ parecen definitivamente superados. Su figura nunca se liberará por completo de esa ambigüedad característica de los grandes ágrafos que han marcado el curso moral de la historia, pero ello no deniega su realidad, sino que la enriquece, al ofrecer a la imaginación razonable las posibilidades propias de toda incertidumbre. Decir, como en su momento hizo Dupréel, que “la obra, la vida y la muerte de Sócrates son una ficción literaria”,² no necesariamente atenta contra la condición real del personaje; cuando más, especifica su modo de ser. Como invento ideal o como construcción basada en datos verificables, lo cierto es que Sócrates existe. Por lo demás, la audacia de Dupréel da por hecho una audacia mucho mayor de quienes, como apunta Mondolfo, “habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condena y la muerte del imaginario maestro [Sócrates]...”³ Al menos desde el Quijote, es bien conocida la relativa autonomía de las grandes figuras literarias, pese a ser ficticias sin paliativos. La verdad de Sócrates es tanto mayor, cuanto mejor logra reunir en una sola a la persona histórica —dado que no es cierto que fuera pura invención— con la surgida de las más serias y fundadas interpretaciones.

A partir de ese Sócrates legado por la conjunción de los testimonios de contemporáneos suyos, como Jenofonte y Platón, con el trabajo histórico-filológico de Maier y la Escuela Escocesa, entre muchos otros, conviene reparar en el equilibrio filosófico —es decir, en la armonización de al menos dos posibilidades del pensar— que encarna su figura. Contra lo que ciertas lecturas unilaterales (como la de Zeller y su seguidor, en esto, Nietzsche)⁴ han dado pie a creer, Sócrates es un pensador presto a afrontar la complejidad de la existencia. Lo mismo reivindica un discurso inobjetablemente lógico que

¹ Eugène Dupréel, Olof Gigon, Mario Montuori y otros estudiosos del “problema” o la “cuestión socrática” pusieron en duda la existencia histórica de Sócrates o expusieron serias reservas frente a algunos de los datos en que se cimentaría aquella. Todo indica que las investigaciones de Heinrich Maier, John Burnet, Alfred E. Taylor, V. de Magalhães-Vilhena, Werner Jaeger, Rodolfo Mondolfo y otros han zanjado definitivamente ese asunto, toda vez que han establecido con solidez las bases documentales canónicas que permiten asumir la realidad histórica del filósofo en referencia.

² *Apud* Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*. 2a. ed. México, FCE, 1988, pp. 216-217.

³ Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*. 10a. ed. Buenos Aires, EUDEBA, 1981, p. 17.

⁴ *Cf.* Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. 2a. ed. México, FCE, 1962, p. 391.

apela, cada tanto, al célebre *daimōn* o es objeto de algún raptó místico, como el que experimentó en la campaña militar de Potídea.⁵ El giro antropocéntrico del pensar socrático es impensable sin un previo conocimiento de las diversas doctrinas sobre “la naturaleza del universo” y sin la constatación de la crisis que en su tiempo les aqueja, como lo atestigua Jenofonte.⁶ Sus ligas con el pensamiento de Anaxágoras, por medio de su relación directa con Arquelaos, no son óbice para su afortunada consideración de la primacía de lo ético en su época. Su tajante rechazo a proceder sofisticos, como la erística, no le impide valerse de una variante original de la dialéctica. Por su parte, el sentido moral y pedagógico del pensar socrático no sólo no está reñido con la más exigente especulación teórica, sino que la exige en toda su radicalidad. Esta especie de plural *coincidentia oppositorum* socrática es constatable en las referencias documentales sobre su manera de ejercer la filosofía; pero se ilustra tal vez con mayor claridad con las dos grandes ramificaciones de su pensamiento y proceder teóricos: la que privilegia las potencialidades teóricas del socratismo —a la cabeza de la cual se halla Platón, seguido de la escuela megárica, Aristóteles y el Liceo, el neoplatonismo...— y la que se fija en su fuerte componente ético y sapiencial,⁷ de la que participan la escuela cirenaica, el cinismo, el estoicismo, el pirronismo y el escepticismo, sin dejar de ejercer cierta influencia indirecta en el epicureísmo.

Lo socrático es el justo enlace de lo que ambas tendencias representan. Algo fácil de estipular, pero cuya dificultad práctica ha sido siempre evidente. La doble deriva del socratismo pone de bulto cierta propensión a los extremos. Este riesgo sitúa el problema de la relación con la filosofía de Sócrates en el plano del saber y el de sus implicaciones para el obrar (dimensiones que, en este caso, son expresamente inseparables). El modo de abordar este problema ha determinado el signo de las escuelas que asumen su pensamiento. Así, por ejemplo, las complejas epistemologías platónica y aristotélica resultan de una consideración específica del campo aporético vislumbrado desde la dialéctica socrática. Algo parecido sucede con la derivación cínica de la ironía,

⁵ Cf. A. E. Taylor, “Biografía platónica de Sócrates”, en *Varia socrática*. Present. y trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, IIF-DGP, 1990, p. 85.

⁶ Jenofonte, “Recuerdos de Sócrates”, en *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Introd, trad. y notas de Juan Zaragoza. Madrid, Gredos, 1993, pp. 22 y 23.

⁷ A los efectos del presente trabajo, el adjetivo “sapiencial” —derivado del sustantivo latino *sapientia*, traducción del griego *sophía*— remite a la noción de “sabiduría”, entendida como “saber práctico”, “saber para la vida”, “saber útil para el mejor desenvolvimiento del *ethos*”. Es inherente a lo sapiencial un vínculo estrecho y permanente de teoría y praxis, pero en términos de una supeditación de aquélla a los fines de ésta.

con la *katalepsis* estoica y con la *epoché* pirrónica-escéptica, en tanto que responden a la exigencia socrática de una ciencia adecuada a la mejor praxis.

Estas últimas opciones renuncian, en grados y modos diversos, a procurar un conocimiento “puro”, por lo que ostentan una marcada tonalidad sapiencial. Se trata de corrientes filosóficas destinadas a ofrecer respuestas éticas a situaciones de crisis o decadencia social y cultural. Situaciones en las que la voluntad de verdad tiende a ponerse claramente al servicio de la voluntad de vivir. Por eso, uno de los escasos aciertos de Nietzsche, al examinar la figura del ateniense, es cuando advierte que “es el primer filósofo *de la vida* y todas las escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida”.⁸ Sócrates mismo pudo atestiguar y aun experimentar los grandes cambios de diverso cariz registrados en la Grecia del siglo V a. C. Las victorias militares sobre el imperio persa; la conversión de Atenas en el centro del mundo griego; la constitución de una democracia imperial con Pericles a la cabeza; el florecimiento de nuevas expresiones de las artes, así como de las ciencias y las técnicas; el surgimiento de nuevas necesidades teórico-prácticas, al socaire de una mayor participación del pueblo en la política; la elevación del nivel cultural de la ciudadanía griega y otros fenómenos afines, propios de un proceso civilizatorio ascendente, coexistían con el agotamiento de los modos tradicionales de ejercer la filosofía (parte del triunfo relativo de *nomos* sobre *physis*), con la inquietante irrupción de la sofística —tan rica en humanismo, tan innovadora y tan abierta al espíritu democrático cuanto entregada al oportunismo y mercantilismo más execrables—, con la superación del discurso paratático por parte del sintáctico, con el desgaste de la religión olímpica paralelo al auge de los movimientos populares místicos, con notorias alteraciones en el sentimiento trágico (dionisiaco) de la vida,⁹ con graves pugnas políticas intestinas, con serias deficiencias en los modos y medios de socialización —es decir, de educación—; en suma, con toda una serie de acontecimientos que a la postre dieron al traste con lo más esplendoroso de la Grecia de Pericles. La manera socrática de emprender la tarea de pensar, de dar razón sobre lo humano, sería inconcebible sin la sensibilidad de Sócrates ante los efectos suscitados

⁸ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad., pról. y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1999. (El club de Diógenes), p. 186. Cursivas del autor.

⁹ Jaeger vincula a Eurípides con “la reforma naturalista, retórica y racionalista del estilo trágico...” (W. Jaeger, *op. cit.*, p. 319), y, como es sabido, Nietzsche acusa al propio “espíritu socrático” de perseguir “una descomposición de la tragedia dionisiaca”, en medio de un proceso en virtud del cual “la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia...” (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973, pp. 129 y 148).

en el hombre concreto de su tiempo, por esa historia de ascensión y declive de una gran cultura. Cornford sintetiza muy bien el sentido del socratismo en un contexto histórico tan especial:

[...] como los cielos se oscurecieron con la llegada de la guerra y la revolución, el debate sobre si los cuerpos materiales están compuestos en último término de aire o agua o los cuatro elementos devino cada vez más insignificante [...] Sócrates carecía de doctrinas físicas y metafísicas que enseñar, y podía decir con sinceridad que nunca enseñó nada a nadie, pues la naturaleza del bien y la felicidad no es materia de opinión transmisible, sino algo que cada quien debe ver por sí mismo, o no verlo.¹⁰

La deriva sapiencial de la filosofía, a partir de esa lúcida sensibilidad socrática ante la circunstancia sumariamente descrita, tuvo una provechosa continuidad, explicable no sólo por la perspicacia de los pensadores que la impulsaron, sino también por la persistencia de las condiciones políticas y sociales que la venían potenciando. La muerte de Sócrates dejó una impronta indeleble en las conciencias mejor dispuestas de la Grecia posterior a Pericles. No podía ser de otro modo: la persona a la que la palabra de Apolo había investido con el título de “el más sabio”, terminaba siendo devorada por un orden social y cultural que no pudo consolidar lo mejor de sí, al tiempo que daba pie a calamidades sin cuento. Ya el propio Sócrates pudo constatar, en el año 404, la hegemonía espartana, a resultas de la guerra del Peloponeso. También le tocó comprobar la mediocre e indeseable catadura de la Tiranía de los Treinta (ese “delirante terrorismo”, según A. E. Taylor)¹¹ y las secuelas de la rebelión encabezada por Trasíbulo, con el fin de restaurar la democracia. Las deficiencias éticas del sistema democrático dieron pie a su propia aniquilación personal. Por su parte, sus discípulos con vocación filosófica —Platón, Antístenes, etcétera— tuvieron que sufrir toda una cadena de nuevos infortunios, que continuó hasta los ulteriores partidarios de aquellos. Las situaciones de crisis,

¹⁰ “[...] as the skies grew darker with the incoming of war and revolution, the dispute whether material bodies are ultimately composed of air or water or the four elements became less and less significant [...] Socrates had no physical or metaphysical doctrines to impart, and he could truthfully say that he had never taught anyone anything; for the nature of goodness and happiness is not a matter of belief that can be handed about, but something that every man must see for himself, or fail to see” (F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Gloucester, Peter Smith, 1971, p. 124).

¹¹ A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 71.

decadencia, alteraciones en el orden establecido y, sobre todo, de total inestabilidad, llegaron al clímax con la muerte de Alejandro de Macedonia (323 a. C.), y el consiguiente derrumbe y disgregación de su fugaz imperio.

En el lapso de menos de cien años que va de los tiempos de la *akmē* de Sócrates a este último acontecimiento histórico, urgida por el contexto social, político y cultural, así como por las necesidades espirituales a él aparejadas, la filosofía se vio orillada a tematizar al hombre. La aportación de Sócrates a esa derivación antropocéntrica de la filosofía es una lucidez universalmente reconocida. Ello permite entender un dato en el que, sobremanera en el presente, cabe insistir: el pensamiento socrático es un pensamiento de crisis; todo lo que implica en el plano teórico y práctico apunta a responder las inquietudes y exigencias del hombre agobiado por la inestabilidad, el agotamiento de los referentes valorales y la incertidumbre existencial. Frente a tales situaciones, el proyecto socrático ofrece la posibilidad de superar la endeblez humana (especialmente, en su modo de temor a la muerte) y de reconducir la fuerza de las pasiones, eliminando la peor de las ignorancias: la concerniente a esa *terra ignota* que es el *ēthos*. Por eso, el socratismo armoniza la voluntad de sentido —una irreductible vocación de verdad— con la praxis. Las líneas subsiguientes se centrarán en un examen sintético de tres medios o estratagemas ético-heurísticas, que responden a esa manera de entender la filosofía y que tienen una notable importancia en la tradición socrática: la ironía (tanto en su versión propiamente socrática como en su expresión cínica), la *katalēpsis* estoica y la *epochē* pirrónica-escéptica.

* * *

El ámbito propio de la ironía socrática es el diálogo y su propósito inmediato, una extraña iluminación: la *agnoia*, la docta ignorancia. No se limita, pues, a ser mera figura de lenguaje ni simple artimaña retórica. Desde el punto de vista técnico, trastoca la erística, el arte sofístico de la disputa. Al margen de que pudiera funcionar como un recurso de salud mental, como sugiere Taylor,¹² la ironía debe ser vista como un catalizador de las potencialidades epistémicas y éticas del diálogo socrático. En tanto que desarticula las certezas del interlocutor del caso, la ironía sobresale como factor crítico de un proceso cuyo sentido último es el “despertar” (*protrepein*)¹³ de aquél. Así, la dialéctica socrática supone la interconexión de varios elementos indisociables: la ironía

¹² *Ibid.*, p. 107.

¹³ Cf. Norbert Bilbeny, *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona, Península, 1998, p. 23.

(*eirōneia*) y la refutación (*elegkhos*), en sus momentos negativos, y la autoconciencia de no saber, la *aporía* (dificultad teórica, “falta de camino”) y la mayéutica, en su etapa positiva, productiva.

Al menos en el caso de Sócrates, la ironía comporta un ingrediente referencial y un modo de actuar personal; es decir, un uso específico del lenguaje y un artilugio actitudinal. Como advierte Jankélévitch, “la ironía [...] es demasiado moral para ser verdaderamente artística [...]”¹⁴ En el terreno de la significación, es claro que, como apunta Ferrater Mora, la ironía “da a entender”,¹⁵ aunque en opinión de Kierkegaard, “mira por encima del hombro [...] al habla normal [...] viaja de riguroso incógnito [...]”¹⁶ En su dimensión lingüístico-retórica, la ironía supone siempre —así que también en Sócrates— un *quid pro quo*: el acto de referir o caracterizar una idea o un hecho de modo contrario a como se da en la realidad o se expresa conforme al lenguaje ordinario. Dicho al modo de Gómez-Lobo, “es irónica una enunciación cuando la proferimos para sugerir, sin intención de engañar, exactamente lo contrario de lo que las palabras significan”.¹⁷ Un ejemplo entre decenas: el desinhibido y jocosos coloquio de Sócrates con la deslumbrante —y demasiado inocente— Teodota, de que da cuenta Jenofonte.¹⁸ Ahora bien, lo más destacable

¹⁴ “L’ironie, assurément, est bien trop morale pour être vraiment artiste...” (Vladimir Jankélévitch, *L’ironie*. París, Flammarion, 1964, p. 9).

¹⁵ José Ferrater Mora, “La ironía”, en *La ironía, la muerte y la admiración*. Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1946, p. 27.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony, with constant References to Socrates*. Trad. de Lee M. Capel. Londres, Collins, 1966, p. 265; *apud* Wayne C. Booth, *Retórica de la ironía*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica y Aurelio Martínez Benito. Madrid, Taurus, 1986, p. 58.

¹⁷ Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*. México, FCE, 1989, p. 37.

¹⁸ He aquí un fragmento de esa conversación entre Sócrates y la bella Teodota:

—¡Por Hera! Teodota [...]: mucho mejor tener un rebaño de amigos que tenerlo de ovejas, de cabras o vacas. Pero ¿te entregas al azar, a ver si un amigo te revolotea como una mosca, o tú personalmente te ingenias de alguna manera?

—¿Cómo podría yo encontrar algún ingenio para ello?

—¡Por Zeus!, con mucha mayor eficacia que las arañas, porque tú sabes que ellas cazan para vivir: tejen finísimas telarañas y se alimentan de lo que cae allí dentro.

—Me aconsejas entonces que también yo me teja una trampa parecida?

—Evidentemente, pues no se puede pensar en emprender sin más la cacería más valiosa que existe, la captura de amigos [...]

—¿Y con cuál de estas artimañas podría yo cazar amigos?

—¡Por Zeus!, en vez de perro tienes que tener alguien que te rastree las huellas de los ricos y amantes de la belleza, y que, una vez que los hayas encontrado, se las ingenie para meterlos en tus redes.

—¿Pero qué clase de redes tengo yo?

—Hay una, sin duda, muy bien entretejida, tu cuerpo, y dentro de él un alma con la

de esta astucia dialógica es su efectividad en la generación de sentido, pues, de acuerdo otra vez con Ferrater Mora, la ironía socrática “era un camino de la razón, algo de que ésta echaba mano para alcanzar, a través de la necesaria niebla de su mirar entornado, una mayor luminosidad”.¹⁹

Lo que sustrae a la ironía socrática del coto de las artimañas erísticas es su intención ética (a la que se incardinan sus implicaciones epistémicas). Tal ironía comporta una congruencia entre la actitud del ironista y sus procedimientos. Así, a la oblicuidad semántica-retórica le corresponde un sesgo en el modo de actuar de quien ironiza. Su actuación supone el humor, cierto tono burlón ante el interlocutor; pero también un respeto total hacia éste y la disposición a soportar con entereza la agresividad de los caracteres más susceptibles a las embestidas irónicas. Un caso que ilustra esta tensión: la “amarga y despectiva” risotada con que Trasímaco acoge las tácticas irónicas de Sócrates, en el libro I de la *República*.²⁰ Por su parte, uno de los rasgos actitudinales de la ironía socrática que más se ha destacado es la simulación. Actitud que, desde luego, se asocia con una “renuncia al camino directo para emprender un camino oblicuo, es decir, que elude la expresión directa y rodea al objeto [...]”, como observa Ferrater Mora.²¹ Según informa Cicerón, “al discutir [Sócrates] tenía por costumbre situarse en segundo término y dar toda suerte de ventajas a sus adversarios; y, de este modo, diciendo cosas distintas de las que pensaba, solía emplear una especie de disimulo que los griegos llaman *ironía*

que vas aprendiendo cómo debes mirar para agradar, qué debes decir para seducir y cómo debes acoger agradablemente a quien se interesa en serio por ti, cerrarle la puerta al que sólo trata de divertirse, visitar con interés al amigo enfermo, compartir su alegría cuando ha hecho algo hermoso y agradecer con toda el alma al que se preocupa solícitamente de ti. En cuanto a besar, estoy seguro de sabes hacerlo no sólo con ternura sino también con cariño. Que los amigos te resultan agradables, entonces estoy seguro de que los convencerás de palabra y de obra.

[...]

—¡Ea Sócrates!, ¿por qué no me acompañas en esta caza de amigos?

—¡Por Zeus!, lo haré si consigues convencerme.

—Y ¿cómo podría yo convencerme?

—Tú misma lo averiguarás y te las ingeniarás, si me necesitas.

—Entonces, dijo ella, ven a verme a menudo.

Y Sócrates, burlándose de su propia falta de ocupación, dijo:

—¡Ay Teodota!, no es fácil para mí, ni mucho menos, tener tiempo disponible. Tengo un montón de asuntos particulares y públicos que no me dejan un momento libre. También tengo amigas que no me dejan marcharme ni de día ni de noche, porque están aprendiendo mis filtros y encantos” (Jenofonte, *op. cit.*, III, 11, 5-16, pp. 142-145).

¹⁹ J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 41.

²⁰ *Apud* A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 37.

²¹ J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 28.

[...]”²² Ahora bien, esta maniobra está vinculada con el supuesto socrático de la docta ignorancia. Cabe concordar, entonces, con la observación de Jean Humbert, en cuanto a que “la ironía es la forma que toma, en Sócrates, el sentimiento de su ignorancia; ésta es lógicamente anterior a todo procedimiento dialéctico, tanto el de la interrogación como los otros”.²³ Como apunta Bilbeny, Sócrates parte de la paradoja de “saberse ignorante” y recurre a ella en calidad de “puro fingimiento de lo que es además verdad”.²⁴ Así, el diálogo socrático opera como puente que se tiende desde el no-saber consciente del ironista hacia la conciencia del no-saber que suscita en su interlocutor. En definitiva, un procedimiento que, ejercido conforme al justo medio correspondiente, es decir, en términos de “ficción por atenuación” se adscribe al campo de las virtudes aristotélicas.²⁵

El otro componente negativo de la dialéctica socrática, inseparable de la ironía, es el “elenco”: lo que Gómez-Lobo define como “la refutación sistemática de definiciones propuestas por sus interlocutores [de Sócrates]”.²⁶ La inseguridad y la incertidumbre que, a instancias del ironista, se abate sobre la fortaleza erudita de quien cree saber no se corresponde con un mutismo o inhibición del discurso por parte de éste. Al contrario, el antagonista del Sócrates que ironiza no para de tantear respuestas a las preguntas en cascada. Ahí es donde opera la refutación, consistente —como acierta a precisar de nueva cuenta Gómez-Lobo— “en mostrar que el interlocutor acepta una o más proposiciones que lógicamente implican la negación de la definición propuesta [por Sócrates]”.²⁷

Los efectos de este combinado de ironía y refutación son devastadores. En referencia implícita a la tunda dialéctica que Sócrates propina al “bello Eutidemo” —narrada por Jenofonte en sus *Recuerdos*—, Nietzsche reconoce entre admirado y recriminador que “allí donde se le oponía [a Sócrates] una disposición, surgía un verdadero encantamiento, el sentimiento de ser un esclavo [...] un público avergonzamiento y luego, como consecuencia, la sensación de hallarse preñado de buenos pensamientos”.²⁸ A la ironía socrática se le puede aplicar con toda propiedad lo que Ferrater Mora descubre en la

²² Marco Tulio Cicerón, *Cuestiones académicas*. Trad. de Agustín Millares Carlo. Madrid, Calpe, 1919. (Universal), p. 49.

²³ “...l’ironie est la forme que prend chez Socrate le sentiment de son inscience, elle est logiquement antérieur a tout procédé de dialectique, celui de l’interrogation comme les autres” (Jean Humbert, *Socrate et les petits socratiques*. París, PUF, 1967, p. 90).

²⁴ N. Bilbeny, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ Aristóteles, “Ética nicomáquea”, en *Obras*. Trad., est. prelim., preámb. y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1982, p. 312, 1108a.

²⁶ A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica...*, p. 193.

ironía en general: su fuerza “reveladora y enérgicamente transformadora”.²⁹ Es razonable, pues, la propuesta de Vernant y Detienne, en el sentido de colocar los procesos irónicos-elenjéticos emprendidos por Sócrates en el mismo plano de la *mētis* (astucia) hermética, empeñada en “el placer de fascinar”; ya que el diálogo socrático puede suscitar “sentimientos de estupor”, vivencias de “deslumbramiento y de vértigo”.³⁰ También en ese ámbito corresponde situar las aporías hacia las que se enderezan los afanes del filósofo; ya que, aun cuando son fuentes “del conocimiento y de la comprensión”, como apunta Jaeger, resultan del “arte peligroso [que posee Sócrates] de colocar a la gente en una situación de perplejidad en la que no sabe cómo entrar ni cómo salir” y cuyas secuelas, según el *Menón* platónico, son comparables a las del narcón, “un pez eléctrico que paraliza la mano que toca”.³¹ La inseguridad en el saber y la problematización aporética devienen docta ignorancia. Estado que, en la pertinente precisión de Gómez-Lobo, debe entenderse no como una carencia total de conocimiento, sino como “abandono de la pretensión de saber y admisión de la constante necesidad de someter la opinión propia y ajena a la crítica del conainterrogatorio o *elenchos*”.³² Por todo ello, la dialéctica socrática opera como una profunda lección de humildad. Por algo, Teofrasto define a la ironía como una “afección de humildad”.³³

La deriva sapiencial del socratismo, después de la muerte del gran pensador, tuvo su primer exponente de importancia en el ateniense Antístenes, fundador de la escuela cínica. Sin embargo, sus doctrinas ejercieron una influencia social más fuerte, cuando fueron promovidas por Diógenes de Sinope. No es éste el lugar para incoar un examen riguroso de un movimiento como el cínico, cuyos antecedentes remontan lo mismo a Sócrates que a la sofística. Bastará con tener presente que se trata de un fenómeno filosófico insólito, en la medida en que privilegia lo ético hasta el punto de negar casi por completo lo teórico; es decir, en tanto que se define de modo *sui generis* respecto de lo sapiencial socrático. Lo que caracteriza a los sabios cínicos no es la proclividad a la especulación, sino más bien lo que García Gual señala como “un ascetismo hacia lo animal”.³⁴ Se evidencia, pues, en ellos, un extremismo que, según Diógenes Laercio, induce a Platón a descubrir en Diógenes el Perro a

²⁹ J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 50-51.

³⁰ Cf. Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Taurus, 1988, p. 274.

³¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 559.

³² A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 53.

³³ Cf. nota en la citada edición de la *Ética nicomáquea*, p. 312.

³⁴ Carlos García Gual, *La secta del perro*. Madrid, Alianza, 1987. (El libro de bolsillo, 1250), p. 15.

“un Sócrates enloquecido”.³⁵ Esa unilateralidad afecta a todo lo que concierne a la dialéctica socrática y, muy especialmente, a la ironía.

La ironía cínica opera en las coordenadas definidas por una reivindicación radical de la virtud socrática y la incitación al “despertar” de las conciencias (*protrepein*). Más concretamente, se inscribe en los dominios de la *anaídeia* (desvergüenza, desfachatez). Ello supone una alteración importante en el contexto que posibilita la ironía, si se tiene en cuenta el estilo socrático: con los cínicos, la ironía se sustrae a la dialéctica y se instala en el suelo de una discursividad fragmentada, ajena al diálogo respetuoso, así como a la argumentación aporética. La ironía desfachatada, fácilmente asimilable al sarcasmo hiriente, renuncia a la argumentación y a la aporía. Y si ello no le priva de toda eficacia ética es por mor de ciertos factores de contexto, como el ascetismo de quienes la ponen en práctica, su congruencia moral, la desesperación que enrarece la atmósfera social, etcétera. No anda lejos de lo cierto Jankélévitch, cuando advierte que después de la ironía socrática viene la insolencia cínica; después de Sócrates aparece Diógenes, una especie de caprípedo escapado de algún cortejo dionisiaco. Tampoco cuando señala que “el cinismo no es otra cosa [...] que una ironía frenética, que se divierte en fastidiar a los filisteos por placer; es el diletantismo de la paradoja y el escándalo”.³⁶ El cinismo trastrueca el componente actitudinal de la ironía socrática, pero también el que concierne a los usos del lenguaje adecuados a tal fin. Pues, como advierte de nuevo Jankélévitch, en lugar de la conversación, los cínicos “prefirieron las diatribas, sermones, apólogos del propagandista más dispuesto a militar y a predicar que a discutir, más ansioso de convertir que de persuadir”. De ese modo, la ironía cínica “en lugar de analizar las ideas, prefiere los aforismos...”; en vez de por el juego dialéctico, se inclina por el apotegma. En definitiva, “la ironía, después de Sócrates, tiende a la blasfemia y a las peores exageraciones del radicalismo moral”.³⁷ Son razones como éstas las que orillan a Ferrater Mora a concluir que sólo accidentalmente puede coincidir la “función

³⁵ Diógenes Laercio, “Vidas de los filósofos. VI. Los cínicos”, en *La secta del perro*, p. 124.

³⁶ “Après l’ironie socratique, l’insolence cynique; après Socrate, Diogène qui est, pour ainsi dire, un Socrate forcené, une espèce de chèvre-pied échappé de quelque cortège bachique. [...] Le cynisme n’est autre chose [...] qu’une ironie frénétique et qui s’amuse à choquer les philistins pour le plaisir; c’est le diletantisme du paradoxe et du scandale” (V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 15).

³⁷ “...ils préféreront les diatribes, sermons, apologues du propagandiste plus soucieux de militer et de prêcher que de discuter, plus ardent à convertir qu’à persuader. [...] au lieu d’analyser les idées, elle préfère les aphorismes [...] l’ironie, après Socrate, se tend jusqu’au blasphème et jusqu’aux pires exagérations du radicalisme moral” (*ibid.*, pp. 15 y 16).

humanizadora” de la ironía con el cinismo y que, “en verdad, ironía y cinismo habitan en diferentes y opuestos mundos. El hecho de que ambos broten sobre todo en los instantes de crisis y de inestabilidad de las creencias, no significa, ni mucho menos, que puedan ser equiparables”.³⁸

Es sorprendente ese deslizamiento y aun extravío del sentido ético del socratismo en el cinismo. Las explicaciones del fenómeno deben considerar, ciertamente, los factores políticos y culturales que potenciaron el surgimiento y desarrollo de la escuela cínica. También, desde luego, los innegables aportes de las estratagemas prácticas de sus adeptos, como es el caso del cosmopolitismo y otros. Pero, tal vez, una de las hipótesis más fuertes sea la que concierne al sello personal de la praxis socrática. El perspicaz lector que siempre fue Nietzsche recoge el testimonio de un tal Espintaro, quien “[...aseguraba] que nunca había conocido a alguien capaz de persuadir [como Sócrates]; su voz, su rostro, su carácter y mismamente lo extravagante de su apariencia se asociaban a la perfección con lo que decía”.³⁹ Hay sobrados elementos para suponer que, en Sócrates, la liga entre un modo de entender la filosofía y la persona que la asume es tan fuerte que desautoriza a hablar, con entera propiedad, de un movimiento o escuela que lleve su nombre. Hay motivos suficientes para presumir que Sócrates es único e irreplicable como pensador y como encarnación de un proyecto teórico-práctico. Bilbeny, por ejemplo, advierte que Sócrates “no es el primer pensador en utilizar el diálogo, pero es el primero en darle a éste un aliento personal y hasta una envoltura erótica [...]”⁴⁰ De ser verdadera esta presunción, como parece serlo, los seguidores del ateniense estarían vocados a relacionarse con el maestro de una manera en la que la libertad de interpretación sería casi ilimitada o, cuando menos, mucho más amplia que en los casos relativos a otros filósofos cuyo legado se ha asentado desde un principio con más claridad. Un margen tan lato de libertad hermenéutica comporta un aliciente para la creatividad filosófica, pero también el riesgo del desbordamiento, por no decir del abuso y hasta de la tergiversación. Como señala Zeller, “la filosofía cínica no pretende ser más que la doctrina socrática genuina [...]”;⁴¹ pero la senda que el socratismo toma con Antístenes y sus discípulos, sobre todo en lo que toca a la dialéctica, la ironía y todas sus implicaciones sapienciales, incita a pensar en los peligros que se acaban de mencionar.

³⁸ J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 51-52.

³⁹ F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica...*, pp. 192-193.

⁴⁰ N. Bilbeny, *op. cit.*, p. 119.

⁴¹ Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas*. Trad. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Nova, 1955, p. 201.

Los estoicos están en deuda relativa con el cinismo –Zenón de Citio (332-262 a. C.), el fundador de la escuela, fue discípulo del cínico tebano Crates– pero lo están más con el propio Sócrates y, sobre todo, con Heráclito, sin descartar ciertas influencias de “fisiólogos” como Anaxágoras, del megárico Estilpón, del epicureísmo (vía Timócrates), del platonismo (por medio de Polemón y Xenócrates), etcétera. Esta riqueza de relaciones, en los orígenes del movimiento, permite presuponer un haz de intereses y problemas teóricos mucho más amplio que el de quienes integraban la llamada “secta del perro”. En efecto, sin renunciar a la consabida primacía socrática por la praxis, el estoicismo no sólo se ocupa en las bases teóricas que puedan sustentarla, sino que articula un sistema de lógica, que puede ser visto como una rigurosa teoría del conocimiento. El estoicismo tuvo una larga existencia histórica, dato que determina cierto grado de enriquecimiento teórico, en el tiempo. No va a ser posible detenerse en todos los detalles de la epistemología desarrollada por las Stoas antigua, media y tardía durante casi ocho siglos. Ni siquiera se podrá abordar lo que propone al respecto la primera de las vertientes nombradas. Habrá que conformarse con ciertas tesis gnoseológicas que la doxografía disponible adjudica a Zenón, en el entendido de que tienen determinado vínculo con el espíritu del socratismo.

La teoría estoica del conocimiento forma parte de la lógica, la cual ocupa, a su vez, un lugar específico en el conjunto de la filosofía. Según una imagen de Sexto Empírico, recogida por Cappelletti, para el estoicismo, la filosofía vendría a ser un huevo, cuya cáscara es la lógica, al tiempo que la física es la clara y la ética, la yema, esto es, su contenido fundamental.⁴² Esta figura ilustra bien la subordinación de todo lo atingente a la lógica a las necesidades de la cura de sí y, en general, de la praxis. Éstas son determinadas por una meta eudemonológica: la *apatheia* (“apatía” entendida, a la vez, como impasibilidad y ausencia de pasiones); lo que evidencia la filiación socrática del estoicismo. Sin embargo, no debe perderse de vista que la referida meta supone, a su turno, la conquista ética de la conformidad entre la persona y la *physis* heraclítica. Por otra parte, la lógica estoica incluye también la retórica y la dialéctica, aspectos en los que tampoco será posible reparar por el momento.

Los aspectos que más interesan aquí, en la lógica estoica, son los relativos a las fuentes del conocimiento y al criterio de verdad. También en esto se percibe una coincidencia entre la perspectiva estoica y la socrática: ambas responden a una misma voluntad de sentido. No obstante, la asunción “dogmática” del postulado de una realidad absoluta, representada como *physis*

⁴² En *Los estoicos antiguos*. Introd., trad. y notas de Ángel J. Cappelletti. Madrid, Gredos, 1996, p. 52, nota.

racional, por parte de los estoicos, distancia a éstos del Sócrates atenido a las reservas cuasi escépticas que le impone la docta ignorancia. Para Zenón de Citio, el conocimiento no sólo es posible, sino por completo necesario para una vida feliz. Un conocimiento fundado en bases racionales inobjektables sostiene la autarquía moral y la impasibilidad: la verdadera libertad, para los estoicos. Este optimismo se sustenta en el supuesto del *logos* universal, coextensivo con la índole racional del alma humana, de acuerdo con un esquema de correspondencias entre macro y microcosmos.

Otro punto de coincidencia del estoicismo con el socratismo es la confianza en la dialéctica como medio de acceso a la verdad. Aunque, en los estoicos, el entusiasmo de cara a su efectividad heurística es más débil que en Sócrates. Según Plutarco, “[Zenón] solucionaba sofismas y ordenaba a sus discípulos aprender la dialéctica capaz de hacer esto mismo”.⁴³ Pero Estobeo informa que también “comparaba las artes de los dialécticos a medidas exactas que no miden trigo o alguna otra [mercancía], sino [sólo] paja y estiércol”.⁴⁴ Zenón admite, pues, el valor de la dialéctica en los procesos de producción de verdad, pero también ve en ella el riesgo de convertirse en un juego meramente formal y vacío.

Esa postura de Zenón ante la dialéctica concuerda con la supeditación de toda operación lógica al criterio de la objetividad. Para el estoico, en el principio todo es sensación y percepción. Mientras, en Platón, el recelo socrático ante las pretensiones de saber derivó en una fuerte desconfianza hacia el conocimiento sensible, en el primer estoico —casi al modo de Aristóteles— tal clase de conocimiento resulta incompleto y no del todo fiable, pero no por ello es desdeñable. Esa incompletud del saber sensible no se supera con procedimientos lógicos formales. Tanto Diógenes Laercio como Estobeo, cada uno con sus palabras, destacan que, a juicio de Zenón, “la ciencia es una comprensión firme y constante que no puede ser cambiada por el raciocinio”.⁴⁵ Para decirlo al modo de Pierre Hadot, las representaciones objetivas de las cosas “no dependen en absoluto de nuestra voluntad”.⁴⁶ Así pues, bajo la perspectiva estoica, los procesos cognoscitivos que impulsa el sujeto contribuirán a la generación de sentido, en tanto potencien una especie de doble adecuación: la que debe darse entre los sentidos y el objeto, por una parte, y la que se verifique entre tal percepción y las referencias que dan cuenta de la razón universal, por la otra.

⁴³ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁶ P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México, FCE, 1998, p. 148.

Los límites de ciertos conocimientos se subsanan por medio de la *katalēptikē phantasia* (representación comprensiva), un término inventado por Zenón para referir lo mismo un proceso epistemológico que un criterio de verdad. En tanto que proceso, la *katalēpsis* supone “aferrar” o “abrazar” un objeto dado, de modo que haga posible el asentimiento (*synkatathesis*) sobre la verdad de la representación. Por su parte, aquí, la noción de *phantasia* debe entenderse como aparición, puesta en evidencia, manifestación.⁴⁷ La comprensión cataléptica difiere de la que deriva de la *hermeneusis*. Mientras ésta va en pos del sentido de un texto, de una cosa determinada por su legibilidad, la *katalēpsis* comporta dar razones adecuadas sobre entes que se adscriben a un orden real, absoluto, al que se subordina toda subjetividad. Así, para Zenón, la comprensión desemboca en una síntesis de la gama más grande posible de determinaciones relativas al objeto del caso. Como aclara Berraondo, el conocimiento cataléptico “debe mostrar todas las particularidades del objeto, haciéndolo discernible de cualquier otro y así, necesariamente, corresponderá a un objeto existente”.⁴⁸ Epicteto ofrece referencias muy precisas sobre la praxis cimentada en las más diversas posibilidades de la *katalēpsis*. Está, para empezar, la exigencia estoica de tener presente el carácter fundante de la experiencia: lo importante en la actitud ante lo que acaece no es el suceso en sí, sino la opinión que sobre éste se forme la persona eventualmente afectada por él.⁴⁹ Ahora bien, la forja de una idea acerca de lo que afecta al sujeto debe basarse en un proceso riguroso orientado por las exigencias prácticas. Epicteto describe esto del modo que sigue:

[...] El primero y más necesario lugar de la filosofía es el de la práctica de los principios, como el “no mentir”. El segundo, el de las demostraciones, como por qué no hay que mentir. El tercero, el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como ¿por qué es esto una demostración?, ¿qué es, en efecto, demostración?, ¿qué consecuencia?, ¿qué contradicción?, ¿qué lo verdadero?, ¿qué una falsedad?

[...] Por lo tanto el tercer lugar es necesario para el segundo, y el segundo para el primero; pero el necesarísimo y en el que hay que descansar es el primero. Mas nosotros lo hacemos al revés: por-

⁴⁷ El lector interesado puede recurrir a la precisa elucidación que M. Isnardi Parente hace del concepto de *kataleptikē phantasia*, recogida por A. J. Cappelletti en la nota 70 de la edición ya referida de *Los estoicos antiguos*, p. 57.

⁴⁸ Juan Berraondo, *El estoicismo. La limitación interna del sistema*. Barcelona, Montesinos, 1972, p. 137.

⁴⁹ Epicteto, *Enquiridión*. Est. introd., trad. y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 35.

que nos entretenemos en el tercer lugar y a él dedicamos todo nuestro esfuerzo, mientras que del primero nos desentendemos totalmente. Y, así, decimos mentiras pero tenemos a punto cómo se demuestra que no hay que mentir.

Congruente con la nítida voluntad de sentido que la sustenta, la *katalēpsis* estoica también reconoce el valor epistémico de la adivinación. “[...] recurre a la adivinación, tal como lo recomendaba Sócrates”, exhorta a su vez Epicteto,⁵⁰ bien que conforme a una serie de precauciones y escrúpulos destinados a proteger al sujeto de posibles manipulaciones o a evitar que haga mal uso de los saberes obtenidos por la referida vía.

La *katalēpsis* se da como lo contrario de lo que Marco Aurelio, entre otros, denomina *hypolēpsis* (opinión vulgar asociada a la ignorancia).⁵¹ En contraposición a este referente negativo, este pensador tardoestoico prescribe a su modo cómo se debe proceder para obtener una sabiduría de consistencia cataléptica: “En cualesquiera circunstancias examina el objeto que produce en ti la representación y desplégalo en la división de materia, relación y tiempo dentro del cual deberá cesar”.⁵² En consonancia con esta forma de entender la relación del sujeto cognoscente con el mundo, Zenón concluye —según nueva noticia de Sexto Empírico— que “la representación comprensiva es una impresión del alma [...]”⁵³ Estamos, pues, ante una noción fuerte de “experiencia”, entendida como impronta (*typōsis*) en el alma de quien comprende, a raíz de la correspondencia entre los ámbitos subjetivo y objetivo supuestos en la relación que da pie al modo de conocimiento en referencia.

Conviene destacar la condición de proceso abierto de la *katalēpsis* estoica. Zenón reconoce la posibilidad de la ciencia: un conocimiento verdadero, definitivo en tanto que da razones últimas de determinadas realidades. La *katalēpsis* se coloca entre aquélla y la ignorancia, según refiere Cicerón.⁵⁴ Esto comporta dos aspectos importantes desde el punto de vista sapiencial —es decir, epistémico y ético a la vez: cierta autonomía de la subjetividad respecto a las determinaciones de la realidad objetiva y, concomitante con esto, la pertinencia del diálogo como medio posible de comprensión. Esto explica, en buena medida, la aceptación crítica de todo lo relativo a la dialéctica, por parte de los estoicos, así como su interés por los avatares del lengua-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁵¹ Cf. Marco Aurelio, *Pensamientos*. Pról., trad. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1992, XII, 8 y 22, pp. 137 y 139.

⁵² *Ibid.*, XII, 18, p. 139.

⁵³ En *Los estoicos antiguos*, p. 55.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

je. También pone en evidencia el curso específicamente estoico de la deriva sapiencial socrática.

Otra vertiente de esa deriva es la *epochē*. El término procede del verbo *epécho*, entre cuyas acepciones se hallan las de “suspender el juicio, la conversación o la discusión” y “contenerse, retenerse, abstenerse de [...]”⁵⁵ Ambas significaciones han estado presentes en sendas ramas de una escuela fundada por Pirrón de Élide (360-272 a. C.): el pirronismo y el escepticismo. Se vinculan con el socratismo por el lado de la docta ignorancia. Otro punto de contacto con la herencia socrática es su fuerte vocación práctica. En estas corrientes, esa consagración a la ética desemboca en una renuncia a la filosofía, al discurso teórico, aunque por vías y razones diferentes a las de los cínicos. Según Sexto Empírico, el frustráneo afán de “enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas”, inútil para conquistar la “serenidad de espíritu” (*ataraxia*), llevó a los adeptos a la filosofía en referencia a “suspender sus juicios”.⁵⁶ Se aprecia en esta actitud un claro eco de la humildad con que Sócrates asumía los alcances de la razón humana. En concordancia con todo ello, también Pirrón se niega a plasmar por escrito sus pensamientos y, al igual que otros exponentes de la escuela, prefiere impartir su proyecto ético por medio del ejemplo, aun si no desdeña del todo el diálogo vivo. Pues, como apunta Marcel Conche, “para el educador pirroniano [...] las lecciones de cosas tienen más importancia que la dialéctica (conviene no olvidar aquí que la respuesta o la lección de un filósofo griego, después de Sócrates, es a menudo un acto; el filósofo renuncia a decir: él significa)”.⁵⁷

El punto de partida de la actitud y la praxis pirrónica-escéptica es la común comprobación de dos evidencias primarias: *ou mallon*⁵⁸ (“no más”) y *adēla panta* (“todo es incierto”). Sin embargo, después de investigaciones como la de Marcel Conche al respecto, no se puede dejar de reparar en una diferencia capital entre el pirronismo y el escepticismo: mientras el primero

⁵⁵ José M. Pabón, *Diccionario manual griego-español*. 15a. ed. Madrid, Vox-Biblograf, 1982, p. 228.

⁵⁶ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Introd., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 1993, I, 28-29, p. 62. La cita transcrita forma parte del célebre pasaje en el que Sexto Empírico análoga la actitud escéptica ante la teoría con la anécdota según la cual Apeles, frustrado por su incapacidad de plasmar el sudor o la baba de un caballo que está pintando, arroja al suelo la esponja donde mezclaba los colores y, tras de lo cual descubre el efecto pictórico que buscaba.

⁵⁷ “...pour l’educateur pyrrhonien [...] les leçons de choses ont plus d’importance que la dialectique (il convient ici de ne pas oublier que la réponse, ou la leçon, d’un philosophe grec, après Socrate, est souvent un acte; le philosophe renonce à dire: il signifie)” (Marcel Conche, *Pyrrhon ou l’apparence*. París, PUF, 1994, p. 48).

⁵⁸ Abreviación de la frase “ou mallon outos échei tóde he ekeínos he oudetéros” (esto no es más que aquello o que ni lo uno ni lo otro).

viene a ser una “filosofía de la apariencia [...] pura y universal [o] de la apariencia absoluta”,⁵⁹ el segundo es un fenomenismo. Para Pirrón —cuyo pensamiento Conche prefiere llamar “filosofía de la inconstancia”—⁶⁰ la realidad es una radical y constante variación que impide pensar en la posibilidad de una solidez mínima, tanto en el plano óptico como en el gnoseológico. Esta idea del mundo es consecuencia directa del reconocimiento pleno del principio *adēla panta* por parte de Pirrón, en virtud del cual carece de sentido emitir juicio alguno sobre nada. Por su lado, el escepticismo —que toma cuerpo a partir de filósofos de inspiración pirroniana, como Enesidemo de Cnossos y Sexto Empírico, al igual que de académicos como Arcesilao de Pitane y Carnéades de Cirene— admite la posibilidad de enunciar juicios, siempre pasibles de duda y, por ende, sistemáticamente sometidos a “suspensión”, a la diferición permanente de cualquier posible asentimiento. Así como Pirrón desecha taxativamente toda pretensión de verdad, desde el momento mismo de una eventual búsqueda de la misma, pensadores como Sexto Empírico creen en la *skēpsis* (escrutinio o examen cuidadoso de lo observado), un proceso marcadamente afín a la *zētēsis* (investigación) y a la “aporética”, como aclara el propio Sexto.⁶¹

Esas diferencias repercuten en los diversos sentidos de la *epochē*, según se trate de pirrónicos o de escépticos. Como observa Conche, “la *epochē* como *suspensión* no es propiamente pirroniana”.⁶² Más bien, según precisa el mencionado historiador, en Pirrón, la *epochē* opera como “abstención” o “contención”.⁶³ Así, el pirronismo es una “filosofía del no-juicio”.⁶⁴ Este abstenerse de juzgar puede ser calificado de “indiferencia”, algo que por lo demás posibilita la vida virtuosa, en la medida en que evita las perturbaciones del alma y da pie a la *ataraxia*, tanto por negarse a opinar sobre lo que las cosas son como por dejar de preferir una cosa sobre otra.⁶⁵ La abstención pirrónica tiene, pues, un carácter gnoseológico y axiológico. Ello permite a Conche asentar que “el pensamiento de Pirrón, como el de Sócrates, está completamente subordinado a la ética [...]”⁶⁶

⁵⁹ “Le pyrrhonisme est une philosophie de l'apparence [...] de la apparence pure et universelle, disons même de l'apparence absolue” (M. Conche, *op. cit.*, p. 303).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁶¹ S. Empírico, *op. cit.*, I, 8, p. 53.

⁶² “...l'*epoché* comme *suspension* n'est pas proprement pyrrhonienne” (M. Conche, *op. cit.*, p. 178).

⁶³ “[l'*epoché* pyrrhonienne] n'est pas *suspension* mais *abstention* ou *arrêt*” (*ibid.*, p. 181. Las cursivas son del autor).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁵ Cf. P. Hadot, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁶ “La pensée de Pyrrhon, comme celle de Socrate, est entièrement subordonnée à l'éthique...” (M. Conche, *op. cit.*, p. 88).

En lo que hace escepticismo, la *epochē* comporta diferir toda conclusión sobre cualquier tema o aspecto de interés teórico o práctico. “La suspensión del juicio —dice Sexto Empírico— es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada”.⁶⁷ Este escrúpulo escéptico se inscribe de lleno en la tradición socrática de la docta ignorancia, pues “al no poder decir nada sobre la naturaleza de los objetos exteriores, estamos obligados a mantener en suspenso el juicio”.⁶⁸ Así es como “lo de ‘suspendo el juicio’ lo tomamos en lugar del ‘no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no’ [...]”⁶⁹ Por lo demás, la *ataraxia* escéptica es una consecuencia inmediata de la *epochē*; pues, en virtud de la “capacidad [que supone el escepticismo] de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas [...] nos encaminamos [...] primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxia*”.⁷⁰

* * *

Sería una mala ironía reivindicar a Sócrates para terminar confinándolo en los cotos de la erudición histórica y la mera exégesis. Sería una incoherencia reconocer su elevada significación para la suerte de la filosofía —uno de los logros más valiosos de la cultura en todos los tiempos— y negarle el título de legítimo mentor de la gente de buena voluntad, en este mundo de inestabilidad, ciegas transiciones y degradación de lo humano. El sentido crítico, la creatividad, la vocación de verdad, la humanidad, la autonomía y la humildad que distinguen a Sócrates y a todo lo que genuinamente lo representa tienen una vigencia tanto mayor cuanto más crecen la confusión y la desertización física y moral del mundo, cuando más se acendran las desmesuras de toda índole y aumenta la incertidumbre ante un porvenir cada vez más difícil de asimilar y manejar. Todavía no estamos urgidos de ofrendarle gallos a Esculapio, pero esta posibilidad se antoja más cierta y próxima en la medida en que debemos seguir echando en falta nuevas bases para una esperanza razonable en el hombre. Una “reconversión” de Sócrates —en especial, de la deriva sapiencial de sus empeños filosóficos— puede dar lugar a excelentes frutos en la búsqueda de esas bases. De acuerdo con la conocida anécdota sobre Diógenes el Perro buscando “un hombre” a pleno sol, con la linterna encendida, en medio del ágora, se figura difícil en extremo dar con un nuevo Sócrates —que era a quien el sabio cínico quería hallar en realidad. Sin ambicionar tan-

⁶⁷ S. Empírico, *op. cit.*, I, 10, p. 55.

⁶⁸ *Ibid.*, I, 128, p. 92.

⁶⁹ *Ibid.*, I, 196, p. 114.

⁷⁰ *Ibid.*, I, 8, pp. 53-54.

to, no debe de ser tan difícil imaginarse un mundo donde haya personas dispuestas a combatir todo dogmatismo, deseosas de una radical autarquía ética, verdaderas amantes del saber, con el talante risueño de quien siente los cosquilleos de la ironía, reacias al asentimiento fácil y a comulgar con ruedas de molino, listas para dialogar con honestidad y fundamento, con ganas de recrear los valores humanos, prestas a pensar al modo en que lo requiere la buena vida,... En definitiva, no es ninguna impertinencia anhelar —como Ferrater Mora, hace ya varias décadas— “un mundo de entusiasmos templados por la ironía”.⁷¹

⁷¹ J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 53.

Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica

María Teresa Padilla Longoria

Muerto el arte de la conversación no sirve ya más que para evocar las cosas que solíamos hablar en otros tiempos y apenas uno que otro libro consigue concretar el tono de lo que ha sido pensado en el curso de una conversación ... o de una vida.

Salvador Elizondo

Introducción

Los seres humanos somos ontológica y constitutivamente incompletos, insuficientes, relativos. Debido a esta insuficiencia esencial, los hombres tratamos de buscar diferentes medios de compleción, de relación, de intercambio. Uno de los medios ideales para tratar de compensar esta insuficiencia es la conversación, el diálogo. El llegar a ser conscientes de esta incompleción tomó tiempo, e igualmente, el captarlo en forma escrita. La primera forma escrita de autoconciencia fue poética. La poesía griega fue uno de los más eminentes ejemplos de esta conciencia poética. La conciencia poética homérica, hesiódica y lírica es una conciencia heroica y trágica: el hombre es un ser sufriente y mortal, un ser limitado, pero tiene una gama de posibilidades vitales abiertas para llegar a ser mejor o para alcanzar automejoramiento. Esta conciencia trágica aparece en la tragedia como una conciencia de la condición humana apesada en el diálogo hablado/escrito la cual es una conciencia literaria y dialéctica: nosotros somos seres inquisitivos y responsables. La conciencia poética griega es una conciencia humanística que alcanza su punto más elevado en la cristalización de una conciencia ética con Sócrates y Platón.¹

La razón por la cual hemos ido tan atrás para tratar de trazar los antecedentes de la dialéctica, es porque el diálogo platónico representa no solamente lo

¹ Está generalmente aceptado que la tradición homérica fue, originalmente, oral. El punto es que, en un momento dado, ésta devino una tradición escrita y nosotros la tomaremos como tal.

que la filosofía es, sino también lo que la humanidad debe ser. La idea socrático-platónica de la filosofía como diálogo es un proyecto humanístico: la filosofía es un método de vida para aprender cómo llegar a ser un mejor ser humano.

A nuestro juicio, podemos encontrar dos clases de diálogos en la literatura griega: metafórico y real. Ambas clases de diálogo nos muestran un género de búsqueda humana por compleción a través de la conversación. El sentido metafórico del diálogo está presente en la épica y la lírica griegas y responde a una profunda necesidad de comunicación, de compartir e interiorizar valores. Esto es, la necesidad de diálogo tiene sus raíces en la naturaleza humana. El diálogo real está presente en la tragedia y, particularmente, en los debates en la tragedia que se asemejan a aquellos en un tribunal de justicia. El diálogo platónico tiene sus raíces en este diálogo real, pero puesto que Platón tiene preocupaciones humanísticas, los sentidos metafóricos del diálogo representan un antecedente importante de su idea de la filosofía.

Tragedia

Nuestro siguiente e inevitable paso es clarificar la relación entre diálogo y tragedia, esto es, la presencia clave de la conversación (*διαλέγεσθαι*) en la estructura de la tragedia. Es verdad que en Homero nosotros podemos apreciar la presencia de personajes bien desarrollados. En Hesíodo podemos distinguir un patrón similar con sus personajes reflexivos. El punto es que las obras de Homero y Hesíodo son todavía poemas narrativos y el narrador tiene que presentar a cualquier personaje o suceso del relato a los lectores. En la lírica nosotros podemos apreciar conversaciones metafóricas, pero no diálogos directos entre personajes independientes. Lo que es definitivo es que el diálogo o la forma o estructura dialógica es, por otra parte, esencial a la tragedia. Este diálogo abierto y la confrontación entre personajes independientes nos podría permitir hablar acerca de una dialéctica de la tragedia. Es en la tragedia en donde nosotros encontramos por primera vez una extensa representación de la actividad dialógica humana. Esto es, podemos apreciar diferentes géneros de discursos humanos –incluyendo los soliloquios y los monólogos– entre los diferentes personajes. En otras palabras: *διαλέγεσθαι*, como conversación humana es obvia en la tragedia.² En este sentido, la tragedia es un antecedente literario directo del estilo platónico formal dialógico de escribir.

² Un buen ejemplo de esta forma dialógica intensa e intrínseca a la tragedia podría ser encontrado en Esquilo, *Los siete contra Tebas*, particularmente en 375-652.

En este artículo propondremos que: I. El *contenido dialógico* de la tragedia incluye una reflexión poética sobre la condición humana trágica. Debido a nuestra insuficiencia humana necesitamos comunicación y compleción. El drama representa una manera de compleción en sus personajes heroicos. El dramaturgo los retrata de tal manera que nosotros podemos apreciar el proceso en el cual ellos adquieren esta autoconciencia trágica a través de conversaciones bien definidas. El mensaje moral de esta conversación trágica es central en la medida en que contiene dos puntos principales: 1. Una propuesta de un modelo de hombre y 2. Un modelo comunitario de humanidad. II. Mostraremos que, en el caso particular de Eurípides, la *forma dialógica* es central porque él ilustra con sus tragedias el modo específico de intercambios verbales que tiene muchas similitudes formales con la idea socrático-platónica de la dialéctica como un método filosófico de conversación a través de preguntas y respuestas.

Contenido dialógico de la tragedia

La tragedia es central para nuestros propósitos. En la tragedia, la conciencia poética adquiere una forma definitiva a través del diálogo. Lo que la tragedia añade en relación con la épica y la lírica es que los personajes están hablando directamente uno con el otro. Además, los personajes están conversando abiertamente acerca de la condición humana y ellos están conscientes de que, esta condición, oscila entre la necesidad —lo que está determinado— y la libertad —lo que es posible cambiar. En la tragedia es perceptible que los personajes están conversando acerca de los valores —y el reto personal que éstos implican para su consecución— como una forma preeminente para completar la naturaleza humana.

La tragedia es fundamental en el proceso de aparición de la autoconciencia humana.

Socialmente hablando, la tragedia fue una actividad que estuvo presente en la comunidad a través de la institución de certámenes trágicos. Estéticamente hablando, la tragedia es una creación nueva como género literario. Psicológicamente hablando, la tragedia implica un cambio humano profundo en la medida en que el hombre y la conciencia trágica adquieren su forma definitiva a través de la representación formal de diálogos reales.³

La invención de la tragedia entraña algo nuevo en la experiencia humana: la idea de que los seres humanos somos inquisitivos, receptivos y responsa-

³ Véase Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. París, Maspero, 1981, vol. 1, p. 27.

bles. Expliquémonos. El sentido trágico de la responsabilidad implica la representación de personajes independientes quienes están hablando abierta y directamente acerca de sí mismos y de su actividad. En la tragedia los seres humanos son una pregunta para sí mismos. La acción humana deviene problemática y es un objeto de “reflexión poética”. Entender el mensaje de los poetas trágicos implica comprender lo que la conciencia trágica entraña, esto es, que todo lo que está relacionado con los seres humanos es una pregunta abierta.⁴ La escenificación trágica deviene central porque ella representa una amplia gama de las experiencias humanas como un objeto de entendimiento dialógico. La experiencia trágica contiene un profundo significado humano, produce una reflexión en el auditorio y, valiéndose del diálogo, nos muestra muchas y diferentes maneras humanas de actuar.

Los tres poetas trágicos –Esquilo, Sófocles y Eurípides– presentan diferentes rasgos en sus caracterizaciones de la conciencia humana trágica a través de conversaciones. Nosotros nos centraremos en el caso de Eurípides.

Eurípides

Los personajes de Eurípides son presentados muchas veces en debates internos o legales. Esto será central para captar los orígenes de la retórica y la dialéctica.⁵

El *pathos* eurípideo pone en tensión dos fuerzas humanas: lo racional y lo irracional –este último está, en ocasiones, adyacente al horror.

Las tragedias de Eurípides ponen en tela de juicio muchos de los valores que se pensaban inmutables: lo que prevalece son las decisiones engañosas entre los hombres, la condición de la mujer será transformada hasta que ellas obtengan buena fama y prestigio.⁶

Eurípides es un explorador inquisitivo del alma humana en sus sentimientos y pasiones más contradictorias. Él combina estas preocupaciones con las influencias que recibe de la filosofía como conocimiento racional de la realidad y el estudio del ser humano como materia o tema.

Eurípides gusta poner en contraste y hacer énfasis –como la mayoría de los poetas épicos, líricos y trágicos– en las dichas y desgracias humanas. Él tiene la peculiaridad de representar personajes diestros en la crítica, quienes manifiestan la intrínseca y problemática naturaleza de los seres humanos y el cuestionamiento de todo lo que fue aceptado convencionalmente.

⁴ Véase *ibid.*, p. 9.

⁵ Este punto lo desarrollaremos más adelante.

⁶ Véase Eurípides, *Medea*, 410-420.

La comprensión de la conciencia trágica nos revelará una simple verdad: somos seres limitados. Nosotros adquirimos autoconocimiento a través de la experiencia y, preeminentemente, a través de las relaciones dialógicas en vivo. El heroísmo y la autoconciencia están unidos como una aventura humana permanente de redescubrimiento de lo que los seres humanos somos y de qué posibilidades humanas tenemos.

Ejemplificaremos con algunos de los dramas de Eurípides. Empecemos con *Medea*. El personaje de Medea es presentado como el de una mujer que lleva en su seno una serie de desgracias. Su personaje combina también una naturaleza arrogante e impulsiva. Eurípides contrasta el personaje de Medea con el de la Nodriza. Este último trata de aconsejar a Medea sobre la gran importancia acerca de la diferencia entre moderación y exceso:

NODRIZA.— Puesto que una moderada fortuna tiene un nombre que es el más justo de pronunciar sobre la lengua y, en la práctica es, por mucho, la cosa más beneficiosa para los mortales. Pero las riquezas excesivas no procuran ningún provecho para los mortales, y cuando la divinidad está cargada de ira contra una casa, aquéllas hacen la ruina más grande.⁷

Medea profiere una pregunta moral capital: ¿por qué Zeus no dio a los mortales los medios claros para distinguir —como una clase de huella digital— al hombre bueno del malo? Pero la Nodriza y Medea hacen hincapié en el punto de que la clave para una vida buena y moderada reside en la coherencia entre tus pensamientos, tus palabras y tus actos. El peso de cada palabra es central y ésa es la razón por la cual Eurípides nos hace notar que la lengua moderada revela la condición personal interna de uno mismo como armónica.⁸

En el último soliloquio⁹ Medea está consciente de que su desgracia procede de su propio orgullo; ella sabe la clase de crímenes que cometerá, pero su ira es más poderosa y seductora, ya que ésta sobrepasa sus cálculos. Eurípides nos muestra, de acuerdo con la tradición, que cualquier género de pasión cegadora es la causa principal de males para los mortales. Nuevamente el motivo final de su crimen es un asunto de honor público: ella no puede aceptar haber sido ridiculizada por sus enemigos.

⁷ Τρ. τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν τοῦνομα νικᾶι, χρησθαί τε μακρῶι λῶιστα βροτοῖσιν· τὰ δ' ὑπερβάλλοντ' οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς, μείζους δ' ἄτας, ὅταν ὀργισθῆι δαίμων οἴκοις, ἀπέδωκεν (*ibid.*, 125-130. La traducción es mía).

⁸ Véase *ibid.*, 465-519.

⁹ Véase *ibid.*, 1019-1080.

Después de que Medea ejecuta sus crímenes, ella misma concluye con una sentencia final relacionada con la condición humana trágica: nuestra naturaleza mortal y nuestra vida es, a veces, afortunada, pero nunca feliz. De este modo, para Medea, los dioses siempre conducen a los seres humanos por caminos inexplicables.

Hécuba contiene el dilema de una mujer que, por un lado, ve perdida su condición, su pasado y sus tiempos felices y, por otro, su doloroso presente. Su dilema moral está puesto en términos de su propia condición o situación especial: ¿cómo puede ella continuar manteniendo el honor a pesar del hecho de que está envuelta en la desgracia? En diferentes discursos el personaje de Hécuba, en conversaciones intensas con otros caracteres presenta la inestabilidad de la fortuna humana, la condición humana trágica y las diferentes maneras en las que los seres humanos somos dependientes de muchas cosas que están más allá de nuestro control y límites:

HÉCUBA.— ¡Oh dolor! ¡Parece que hay una gran lucha en puerta, una lucha repleta de gemidos y no carente de lágrimas! ¡Y ahora, como se ve, no he muerto, cuando yo debía morir y Zeus no me mató, sino que me mantuvo viva, para que vea, solamente, pobre infeliz, nuevas desgracias todavía mayores que las anteriores!¹⁰

En esta tragedia la naturaleza humana se opone a la educación. Uno nace bueno o malo y es imposible cambiar este hecho. No obstante, el llegar a ser bien y correctamente educado implica un aprendizaje de lo que es bueno. Esta lección nos permite distinguir lo que es deshonesto de lo que no lo es.¹¹

Eurípides hace énfasis en *Hécuba* respecto a que el hombre precavido debe buscar siempre la armonía entre sus palabras y sus actos. El mensaje final de la *Hécuba* de Eurípides está relacionado con el hombre prudente. Éste es aquel que no mezcla lo justo con lo injusto y quien es enseñado por el tiempo que la reflexión es superior al apresuramiento. De tal modo que, el hombre sabio y valiente, es aquel que es precavido y quien mantiene la calma en el momento oportuno:

HÉCUBA.— Agamenón, las lenguas de los hombres nunca deben tener más fuerza que sus actos: si un hombre ha hecho buenas acciones, su

¹⁰ Εκ. αἰαί· παρέστηχ', ὡς ἔοικ', ἀγῶν μέγας, πλήρης στεναγμῶν οὐδ' δακρῶν κενός, κάγωγ' ἄρ' οὐκ ἔθνησκον οὐδ' ἔχρηθην θανεῖν, οὐδ' ὄλεσέν με Ζεὺς, τρέφει δ' ὅπως ὀρώ κακῶν κάκ' ἄλλα μείζον' ἢ τάλαιν' ἐγώ (Eurípides, *Hécuba*, 229-233. La traducción es mía). Véase también, 282-285; 583-584; 721-722; 956-960.

¹¹ Véase Eurípides, *Hécuba*, 592-600.

discurso debe ser bueno, si malas, entonces sus palabras deberían sonar falsas, y él nunca debería ser capaz de causar injusticia a uno que tiene reputación de justo. Inteligentes son los hombres que han adquirido maestría en este arte, pero su inteligencia no perdura hasta el final. Ellos perecen de una muerte terrible: ninguno, hasta ahora, se ha escapado.¹²

La conciencia trágica es en *Hécuba* un asunto de equilibrio personal en nuestras relaciones. A pesar del hecho de que la vida humana está sujeta a muchos factores externos que la constriñen, es posible, para los seres humanos, mantener armonía en nuestro modo de actuar. La clave se encuentra en la deliberación y reflexión antes de hablar y actuar.

No obstante, el hecho de que Eurípides introduce muchos elementos nuevos en sus tragedias, mantiene la visión de la tradición épica y lírica en relación con los seres humanos: somos seres contingentes y dependientes; la mejor manera para mantener una vida digna reside en el reconocimiento de nuestras limitaciones y en la decisión libre de hacer un esfuerzo para mantener una conducta moderada.

Hécuba es una tragedia que nos muestra esto, ya que concentra esta idea que es común en la épica y la lírica: Eurípides nos manifiesta, a través de sus personajes reflexivos en diálogos que, a pesar del hecho de que estamos constreñidos de muchas maneras, somos capaces de mantener una vida virtuosa que se centra en la moderación. La moderación y la armonía son un resultado del pensamiento y la conversación profundos.

En las *Suplicantes*, Teseo presenta ante Adrasto que el argumento de que la vida humana contiene más cosas negativas que positivas es falso. Teseo piensa que, si eso fuera cierto, la vida humana en la tierra sería imposible. Agradece a Prometeo por habernos provisto con entendimiento y con medios para vivir. Piensa que los problemas humanos empiezan porque los seres humanos como tales rompemos el equilibrio con una actitud arrogante: desafiamos a los inmortales porque pensamos que nosotros somos más sabios que ellos. Asimismo, Teseo critica fuertemente la inconciencia, porque considera que si los seres humanos conociéramos nuestras miserias, al mismo tiempo deberíamos conocer que nuestra vida es lucha. Los dioses juegan de una manera veleidosa con los mortales: a veces, nos dan éxito; a veces, infortunios.

¹² Εκ. 'Αγάμεμνον, ἀνθρώποισιν οὐκ ἔχρην ποτε τῶν πραγμάτων τὴν γλῶσσαν ἰσχύειν πλέον· ἀλλ' εἶτε χρήστ' ἔδρασε χρήστ' ἔδει λέγειν, εἶτ' αὖ πονηρὰ τοὺς λόγους εἶναι σαθορός, ἢ καὶ μὴ δύνασθαι τᾶδικ' εὖ λέγειν ποτέ. σοφοὶ μ'ν οὖν εἰς οἱ τὰδ' ἠκριβωκότες, ἀλλ' οὐ δύνανται διὰ τέλους εἶναι σοφοί, κακῶς δ' ἀπάλοντ'· οὐτις ἐξήλυξέ πω (Eurípides, *Hécuba*, 1187-1194. La traducción es mía).

No obstante, el hombre afortunado da honores a los inmortales con el propósito de mantener su suerte; el desafortunado con el fin de obtenerla. En la medida en que nosotros llegamos a ser conscientes de estas fluctuaciones podemos dirigir nuestras vidas de una manera temperada.¹³ Con lo que respecta al punto del papel central de las palabras en la vida humana, Adrasto dice:

ADRASTO.— ¡Oh Zeus, por qué los hombres dicen que los desventurados mortales tienen alguna sabiduría? Nosotros dependemos de ti y hacemos lo que tú deseas. [...] ¡Oh mortales insensatos, quienes disparan más allá del blanco y con razón sufren gran calamidad, tú no aprendes de tus amigos, sino únicamente de los acontecimientos! Ciudades, ustedes podrían ponerle fin a sus infortunios por la palabra, pero dirimen sus asuntos con la sangre!¹⁴

Podemos apreciar que Eurípides otorga un peso importante al papel de las palabras y del lenguaje en la resolución de problemas humanos. Eurípides devela la naturaleza humana como conflictiva y violenta, pero al mismo tiempo, como capaz de recobrar la paz y el equilibrio. Si las conversaciones humanas son finalmente importantes, lo son porque ellas nos proveen de algo positivo: automejoramiento y compleción individual y comunitaria. El diálogo es un camino para la autocomprensión y para el entendimiento mutuo.

En *Las troyanas* Eurípides presenta una gran variedad de diálogos y debates que nos muestran las diferentes características de la naturaleza humana. Esto es central, ya que es una manera en la cual Eurípides apresa lo que la conciencia trágica es: un proceso dialógico permanente de autoconocimiento y descubrimiento de nuestras limitaciones y posibilidades para llegar a ser mejores o peores. Él insiste, repetidamente, que nadie puede oponerse al destino.¹⁵

En un largo debate —entre Hécuba y Helena y ante Menelao cuando Helena está debatiendo por su vida— Hécuba trata de mostrar a Helena que no todo en la vida es un resultado del azar. Hécuba declara que no es lo mismo seguir los pasos de la fortuna, simplemente como ellos son, que seguir los pasos de

¹³ Véase Eurípides, *Suplicantes*, 195-249; 419-510.

¹⁴ Αδ. ὦ Ζεῦ, τί δῆτα τοὺς τάλαιπῶρους βροτοὺς φρονεῖν λέγουσι; σοῦ γὰρ ἐξηρητήμεθα δρῶμέν τε τοιαῦθ' ἂν σὺ τυγχάνῃς θέλων. [...] οἱ τόξον ἐντείνοντες τοῦ καιροῦ πέρα καὶ πρὸς δίκης γε πολλὰ πάσχοντες κακὰ φίλοις μ' ἔν οὐ πείθεσθε, τοῖς δ' ἔπραγμασιν πόλεις τ', ἔχουσαι διὰ λόγου κάμψαι κακά, φόνωι καθαιρεῖσθ' οὐ λόγῳ τὰ πράγματα (*ibid.*, 734-736, 745-749. La traducción es mía).

¹⁵ Véase Eurípides, *Las troyanas*, 636-683.

la virtud reflexiva y decisiva ante la fortuna cambiante.¹⁶ A pesar de los reveses de la fortuna, nosotros deberíamos mantener a la inteligencia y a la mesura como las maestras más honestas. De este modo nosotros actuamos de acuerdo con Zeus, porque él conduce los asuntos humanos de una manera justa.

La conclusión de esta tragedia —una conclusión que es similar a las visiones generales de Esquilo y de Sófocles— es que el hombre honesto es aquel que asume su condición trágica, esto es, su naturaleza mortal y contingente con las posibilidades y limitaciones que ésta entraña. El hombre honesto ama la moderación que implica discreción, mesura y justicia; de la misma manera él reconoce el poder de los dioses y la necesidad humana de sometimiento al rigor absoluto del destino.

La forma dialógica en Eurípides

El drama retrata de una manera artística los dilemas humanos reales derivados de la tragedia de la insuficiencia humana y la permanente búsqueda por completación. El drama representa —entre otra clase de conversaciones— intercambios agonísticos que retratan diferentes géneros de diálogos. Algunas veces las conversaciones se dan entre personajes opuestos en conflicto —como cuando Eurípides imita los argumentos legales en sus tragedias. Esto es, el principal propósito de cualquier debate es ganar. El interlocutor que muestra más habilidad y persuasión para convencer a su auditorio acerca de cualquier caso en particular gana, sin tener en cuenta su verdad o falsedad.

El debatir entraña medios y fines polémicos; a veces justificados, a veces no. El debatir puede involucrar motivaciones personales o meramente subjetivas o intereses que serán defendidos a toda costa.

La tragedia jugará un papel clave en la explicación de los antecedentes de la filosofía y de la retórica y también en su nacimiento. La tragedia trata de representar los diferentes géneros de conversaciones que los seres humanos tenemos por el mero hecho de serlo y de anhelar autocompletación. Los diferentes géneros de conversaciones se desarrollan en el contexto de diferentes actividades humanas. Las conversaciones ordinarias pueden ser acerca de cosas triviales y sólo acerca de ellas y no tener mayores repercusiones. Pero hay un género de conciencia filosófica común que todos los seres humanos tenemos, en el sentido de que el hombre ordinario se hace preguntas fundamentales acerca de él mismo y del mundo. El punto es que la filosofía toma estas preguntas y trata de darles respuestas metódicas y racionales. La filosofía empieza

¹⁶ Véase *ibid.*, 860-1059.

como una actividad autoconsciente. Ella recibe y asume, racionalmente, el legado ordinario, poético (épico, lírico y trágico), religioso y político de la conciencia humana forjada por largo tiempo y le da una dirección sistemática que primero cristaliza en la filosofía como tal y, después, en una ética particularmente constituida como una conciencia moral en la figura de Sócrates.¹⁷ Éste asume como fundamento de su reflexión ética los dos preceptos delficos: “conócete a ti mismo” y “nada en demasía”. El propósito de la filosofía —y de cualquier búsqueda filosófica— es el tener una mirada más cuidadosa hacia las cosas ordinarias y el tratar de dar una explicación racional de éstas.

La tragedia retrata otra clase de conversaciones. La gente ordinaria tiende también a debatir. En estas conversaciones los interlocutores muy probablemente estarán convencidos de que sus motivos son buenos. El propósito de esto debates es simplemente ganarlos. Sófocles y Eurípides ilustran debates cuasi legales. De nuevo, el propósito de esta clase de debate es agonístico: el interlocutor que muestra más persuasión, astucia y habilidad para convencer a su auditorio ganará el debate o el caso en disputa.¹⁸ Éste es el origen de la retórica. La presentación de los debates en Sófocles es natural y de acuerdo con el desarrollo normal de la tragedia. Pero es importante notar que las tragedias de Eurípides contienen, en esta representación de los debates legales, una estructura dialógica *formal*: sus personajes tratan de explicar, a través de un proceso de pregunta y respuesta, los motivos de sus acciones, la consideración de los pros y los contras. Los personajes de Eurípides tienden a exponer sus casos mediante un proceso de racionalización y de consideración deliberada de sus acciones. Todo este proceso de dar una explicación entraña un paralelismo entre los personajes de Eurípides y la dialéctica socrático-platónica. No es una mera coincidencia el que los personajes de Eurípides frecuentemente usen expresiones que parecen representar mucho más un argu-

¹⁷ La religión nos da otra perspectiva sobre la conciencia humana. Ella nos proporciona una clara distinción y contraste entre un sujeto humano independiente y diferenciado quien establece un vínculo y una relación con una deidad. El contraste entre la majestuosidad divina y la pequeñez humana es otra fuente de conciencia humana. Esta conciencia religiosa es, nuevamente, un reconocimiento de insuficiencia. La política contribuye también en este proceso de constitución de la conciencia racional. Los seres humanos empiezan a vivir como individuos en una comunidad organizada con leyes y, en consecuencia, con responsabilidades y fines personales y sociales. Este contraste e interacción individuo-sociedad es otra fuente de entendimiento del hombre mismo como entidad relativa, esto es, como un individuo en y con relaciones y responsabilidades.

¹⁸ En relación con este tema vale la pena consultar C. Collard, “Formal Debates in Euripides’ Drama”, en Ian McAuslan y Peter Walcot, eds., *Greek Tragedy*. Oxford, Universidad de Oxford, 1993, pp. 153-166.

mento racional que un simple drama. Un buen ejemplo de esto es mostrado en *Las troyanas* en la conversación entre Hécuba, Menelao y Helena en la exposición del caso de Helena del cual cito una parte:

MENELAO.— ¿Qué es esto? ¡Tú tienes una nueva forma de rezarles a los dioses!

HÉCUBA.— Apruebo, Menelao, tu decisión de matar a tu esposa. Pero no la mires, o ella te llenará de vehemente deseo y te hará su prisionero. Ella atrapa la mirada de los hombres, toma ciudades, lanza fuego en las casas; ella tiene tal poder encantador. Yo la conozco como tú y todas sus víctimas.

HELENA.— Menelao, tus acciones asestan la más alarmante nota para mí, pues teniendo a tus sirvientes, éstos hacen uso de la fuerza para sacarme de aquí delante de estas tiendas. Sospecho que me odias, pero, aun así, quiero hacerte una pregunta: ¿qué han decidido tú y los griegos, he de vivir o no?

MENELAO.— No hay necesidad de hacer un recuento de los votos; todo el ejército te entregó a mí para que te matara, puesto que fui víctima de tus crímenes.

HELENA.— ¿Puedo, entonces, responder a esto y razonar que, si muelo, mi muerte será injusta?

MENELAO.— No he venido aquí con la intención de debatir, sino de matarte.

HÉCUBA.— Déjala hablar, así, ella podrá morir habiendo tenido ese derecho y concédeme la tarea de poner el caso en su contra. Tú no sabes nada acerca del sufrimiento que ella causó en Troya. Todos los cargos en su contra sucintamente expuestos serán ejecutorios y la dejarán sin escapatoria alguna.

MENELAO.— Esta concesión que tú pides va a consumir tiempo. Pero si ella desea hablar, puede hacerlo. Ten por seguro, no obstante, que yo le permitiré hacer esto por deferencia a lo que tú has dicho, no por ninguna consideración para con ella.

HELENA.— Tal vez te rehusarás a hacerles frente a mis consideraciones, ya sea que pienses que ellas sean correctas o no, puesto que tú me juzgas como a una enemiga. Yo responderé a los cargos que, supongo, pondrás en mi contra y presentaré, ante ti, contraargumentos.¹⁹

¹⁹ Με. τί δ' ἔστιν; εὐχάς ὡς ἐκαίνισας θεῶν.

Εκ. αἰνῶ σε, Μενέλα', εἰ κτενεῖς δάμαρτα σήν. ὄραν δ' τήνδε φεῦγε, μή σ' ἔλῃι πόθοι. αἰρεῖ γὰρ ἀνδρῶν ὄμματ', ἔξαιρεῖ πόλεις, πῖμπρησιν οἴκουσ· ᾧδ' ἔχει κηλήματα. ἐγὼ νιν οἶδα καὶ σὺ χοῖ πεπονθότες.

De hecho, Eurípides ha sido sumamente criticado por esta práctica, ya que sus críticos piensan que él rompe con el desarrollo natural de la tragedia y que sólo quiere hacer uso de esas digresiones como una clase de demostración retórica en detrimento de la esencia o del encanto real del drama.²⁰ El rasgo más característico de los debates formales de Eurípides es que ellos son emocionales en sus motivos, combativos en las premisas y uno de sus personajes, a veces, propone un reto abierto para discutir.²¹ A pesar de este propósito agonístico, la mayoría de las tragedias de Eurípides terminan en acuerdo, pero hay siempre un ganador del debate. Esto es crucial, porque el objetivo de Eurípides es que su audiencia pudiera llegar a simpatizar con el ganador, puesto que, normalmente, la victoria entraña un asunto, ya sea político, de honor moral o de reputación.

Además, los debates legales²² representan la clave para conectar la tragedia como antecedente formal de la dialéctica en el sentido de un método dialógico que implica la argumentación de un punto —esto es, un caso— a través de preguntas y respuestas entre, al menos, dos interlocutores. Como Collard escribe:

En los debates legales los discursos están plagados, exactamente como estaban en las cortes legales de la Atenas contemporánea, con todo tipo de color y de narrativa emocional, o con alegatos especiales; y están cuidadosamente organizados con virajes calculados del ataque a la defensa, con anticipaciones del argumento del oponente, con llama-

Ελ. Μενέλαε, φροίμιον μ' ἂν ἄξιον φόβου τόδ' ἐστίν· ἐν γὰρ χερσὶ προσπόλων σέθεν βίαι πρὸ τῶνδε δωμάτων ἐκπέμπομαι. ἀτὰρ σχεδὸν μ' ἂν οὔδ' αἰ σὺ στυγομένη, ὅμως δ' ἐρέσθαι βούλομαι· γινώμαι τίνες Ἑλλησι καὶ σοὶ τῆς ἐμῆς ψυχῆς πέρι;

Με. οὐκ εἰς ἀκριβῆς ἦλθεν ἀλλ' ἅπας στρατὸς κτανεῖν ἐμοὶ σ' ἔδωκεν, ὄνπερ ἠδίκεις.

Ελ. ἔξεστιν οὖν πρὸς ταύτ' ἀμείψασθαι λόγῳ, ὡς οὐ δικαίως, ἦν θάναθ, θανούμεθα;

Με. οὐκ ἐς λόγους ἐλήλυθ' ἀλλὰ σε κτενῶν.

Εκ. ἄκουσον αὐτῆς, μὴ θάνῃ τοῦδ' ἐνδεῆς, Μενέλαε, καὶ δὸς τοὺς ἐναντίους λόγους ἡμῖν κατ' αὐτῆς· τῶν γὰρ ἐν Τροίᾳ κακῶν οὐδ' ἂν κάποισθα. συντεθεὶς δ' ὁ πᾶς λόγος κτενεῖ νιν οὕτως ὥστε μηδαμῶς φυγεῖν.

Με. σχολῆς τὸ δῶρον· εἰ δ' βούλεται λέγειν, ἔξεστι. τῶν σῶν δ' οὐνεχ', ὡς μάθης, λόγον δώσω τόδ' αὐτῇ· τῆσδε δ' οὐ δώσω χάριν.

Ελ. ἴσως με, κἂν εὐ κἂν κακῶς δόξω λέγειν, οὐκ ἀνταμείψῃ πολεμίαν ἠγούμενος. ἐγὼ δ', ἅ σ' οἶμαι διὰ λόγον ἰόντ' ἐμοῦ κατηγορήσειν, ἀντιθεῖτ' ἀμείψομαι τοῖς σοῖσι τὰμὰ καὶ τὰ σ' αἰτιάματα (Eurípides, *Las troyanas*, 889-918. La traducción es mía).

²⁰ En relación con esta crítica dirigida a Eurípides véase J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, vol. I, p. 74.

²¹ Véase C. Collard, "Formal debates in Euripides' drama", en *op. cit.*, p. 155.

²² Algunos ejemplos de debates legales en las tragedias de Eurípides pueden ser encontrados en *Hipólito*, 902-1089; *Heracles*, 111-287; *Fenicias*, 453-637; *Andrómaca*, 547-765.

dos a la probabilidad y al recurso sentencioso superior a las verdades morales. Se completa la transferencia de la imaginación desde el δικαστήριον hasta la σκηνή con el diálogo adjunto, cuidadosamente escalonado en donde precede a los discursos largos, en su variedad desde la pregunta y la contestación metódica hasta las aceleraciones del ritmo repentinas en cuanto se abre una grieta en la defensa, o, después de los discursos principales de los cargos y la refutación vehemente, de la recriminación, de la hostilidad y el desafío, que son las materias normales para terminar los debates formales, ganando, así, teatralmente del ambiente forense.²³

Tragedia y filosofía

Permítaseme aclarar algunos puntos. Las raíces directas y el comienzo de la filosofía como dialéctica en el sentido platónico del término están: 1. En el nacimiento de la filosofía como tal con Tales de Mileto y los demás presocráticos, quienes fueron los primeros filósofos en la medida en que ellos hicieron preguntas y contestaron algunas de ellas rigurosa y metódicamente, esto es, independientemente de motivaciones pragmáticas y, 2. En las conversaciones de Sócrates, particularmente, en aquellas que nos muestran el modo en que las conversaciones filosóficas tienen que ser desarrolladas.

Los *antecedentes* literarios directos de la filosofía como dialéctica están en la poesía griega, esto es, en la poesía épica, la lírica y la tragedia —y particularmente en la forma de los debates legales reales y en la representación de éstos. La filosofía empieza como una actividad autoconsciente; ella asume y desarrolla racionalmente la “conciencia poética” de sus antecedentes literarios. Las conversaciones filosóficas son metódicas y tienen el propósito de buscar la verdad.

Los debates retóricos son una respuesta para las necesidades humanas pragmáticas: ganar una conversación ordinaria, una discusión formal, o un caso. Las conversaciones socráticas, y la permanente inquisición que ellas contienen, no tiene constricciones en lo absoluto. Es una búsqueda libre y dialógica de la verdad.

En otras palabras, las tragedias de Eurípides dramatizan debates con recursos, motivaciones y propósitos literarios.²⁴ Platón escribe diálogos filosóficos

²³ C. Collard, “Formal debates in Euripides’ drama”, en *op. cit.*, pp. 157-158 (la traducción es mía); δικαστήριον: tribunal de justicia, σκηνή: escena, teatro. (Agradezco, de veras, a Arlene Hall el haber revisado la traducción de esta cita).

²⁴ Hay diferentes opiniones en relación con los orígenes reales y los propósitos literarios de los debates formales de Eurípides. Collard comparte la visión de Duchemin:

con maestría literaria, pero sus motivaciones y propósitos son estrictamente filosóficos. Esto es, la forma y contenido de sus escritos son un todo dialéctico inseparable. Esto no significa que la forma en la cual Eurípides presenta sus dramas —y particularmente sus debates legales— no muestre similitudes claras y pudiera representar un modelo formal y un antecedente literario del estilo platónico de escritura.

Muchas cosas han sido dichas en relación con la cuestión de por qué Platón escribió en una forma dialógica. Para clarificar esta pregunta, que conduce a la original en nuestro argumento general —esto es, la pregunta acerca de los orígenes de la dialéctica— es necesario plantear otra pregunta que la complementa y clarifica: ¿por qué Sócrates no escribió nada? La primera respuesta podría ser, porque Sócrates personifica al filósofo ideal y a la manera ideal de hacer filosofía, esto es, la conversación metódica, en vivo que pone todo a prueba. La vida y la obra de Sócrates son un todo indiscernible. Lo que carac-

"Jacqueline Duchemin has claimed that tragedy's agonistic character and particularly its formal debates —are in part its natural inheritance from a long popular or pastoral tradition of dramatic poetry— a primitive mimetic poetry, she means, of alternating or amoibaic form, which represents two contrasted characters or interests. She notes that debates as an established dramatic form, the *agon* of tragedy, appear first in Sophocles and Euripides (that is, in the surviving plays, the earliest of which, the *Ajax*, is generally put at c. 450 B.C.); but they are absent from Aeschylus. Earlier, she had drawn attention to two other literary forms strongly reliant on the formal opposition of characters or forces. One of these, comedy, developed its idiosyncratic *agon* well before the formal debate became established in tragedy; Duchemin's other analogy, the historians' use of contrast as mode in dramatic narrative or reported argument, is less cogent from the point of synchronism but indicative in a general way of her truth. The spoken word, and especially the reported argument, is as natural to Greek historiography as it is to Greek poetry, let alone poetic drama, when we consider the chief place of oral epic in time and influence in the Greek literary tradition. Duchemin therefore sees Aeschylus' use of alternating and pointed dialogue, especially stichomythia, as the linear ancestor of the more stylized exchanges in Sophocles and Euripides; she suggests that, while the sudden appearance of formal debates in Sophocles and Euripides around 450 is chiefly through the influence of contemporary developments in sophistic argument and rhetorical technique, it is certainly not due entirely to the sophists or rhetors. Rather, tragedy owes much to the sophists, but may itself have influenced them, from the time of its own sudden growth in Aeschylus' lifetime; it may actually have provided some kind of model for their agonistic discourses or ἀντιλογίαι" (pp. 153-154).

Desmond Conacher en su *Euripides and the Sophists* (Duckworth, Londres, 1998), expresa lo siguiente: "...The influence of Sophistic rhetoric on Euripides is almost a cliché of literary studies of his plays. This influence is clearly discernible in the structure and the rhetorical devices of the speeches (*rhêseis*), but it is particularly true of the markedly 'agonistic' ones, *i.e.*, those in which leading characters indulge in the set speeches of formal debate, involving, for example, political ideologies (as at

terizó la actitud de Sócrates fue su diálogo directo y su aproximación dubitativa y racional hacia las cosas.

La personalidad y el estilo de vida de Sócrates debieron haber sido extremadamente atractivos para muchos de sus contemporáneos —como lo son para muchos estudiosos hoy en día. La prueba de ello es que tuvo muchos seguidores, imitadores y parodiadores a lo largo de la historia.²⁵ Muchos autores antiguos han representado las conversaciones socráticas por escrito. Está claro que Platón no fue la primera persona que escribió e imitó las conversaciones socráticas. Pero, como Diógenes Laercio escribe:

Ellos [la gente] dicen que Zenón de Elea fue el primero en escribir diálogos. Pero, de acuerdo con Favorino en sus *Memorabilia*, Aristóteles en el primer libro de su diálogo *Sobre los poetas* afirma que fue Alexámeno Estireo o Teyo. Pero en mi opinión, fue Platón, quien llevó esta forma de escribir a la perfección, y debe ser declarado con justicia el ganador del premio por su invención así como por su embellecimiento.²⁶

Está claro también que Platón no fue el creador de la filosofía,²⁷ pero el fundamento de lo que la filosofía debe ser se cristaliza y se consolida en su

Supplices 409-62), dynastic rivalry (as at *Heraclidae* 134 ff.) or personal animosity (as at *Medea* 446 ff.).

[...] we need to remember that the influence of Sophistic ideas on Euripides' dramaturgy was part of a larger whole, involving style, language and rhetorical technique. Moreover, since rhetoric formed so large part of the Sophist's training for 'the good life' (itself associated with political success), it would be surprising if there were not some overlap between their views on rhetoric and their views on 'values' (political and ethical)" (p. 50). Nosotros estamos de acuerdo con C. Collard, ya que encontramos que su explicación es más plausible y porque pensamos que, aunque es innegable que hay una influencia de la sofística sobre Eurípides, es menos fuerte de lo que normamente se piensa. A mi juicio, los motivos de Eurípides son todavía y principalmente, literarios, esto es, él es un dramaturgo que tiene el propósito de crear y desarrollar una tragedia con todos los recursos artísticos e influencias que pudiera considerar apropiados presentar para alcanzar sus propósitos literarios.

²⁵ En relación con el tema de la figura de Sócrates véase, D. Clay, "The Origins of the Socratic Dialogue", en Paul A. Vander Waerdt, ed., *The Socratic Movement*. Ithaca, Universidad de Cornell, 1994, pp. 23-47.

²⁶ Διαλόγους τοίνυν φασὶ πρῶτον γράψαι Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτην Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ Περὶ ποιητῶν (Rose, 72) Ἀλεξάμενον Στυρέα ἢ Τήιον, ὡς καὶ Φαβωρίνος ἐν Ἀπομνημονεύμασι (FHG III, 579). δοκεῖ δέ μοι Πλάτων ἀκριβῶσας τὸ εἶδος καὶ τὰ πρωτεῖα δικαίως ἂν ὥσπερ τοῦ κάλλους οὕτω καὶ τῆς εὐρέσεως ἀποφύρεσθαι. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos eminentes*, III, 48, 1-6 (la traducción es mía).

²⁷ Cf. Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1997, pp. 1-12.

proyecto de filosofía como dialéctica. En esta idea platónica de la filosofía como dialéctica la figura de Sócrates es central. Mejor dicho: el proyecto platónico de filosofía es incomprensible sin la presencia de Sócrates. Sócrates estuvo consciente de la filosofía presocrática y de la aparición de esta actividad nueva y diferenciada que estaba centrada en una aproximación racional, desinteresada hacia las cosas. Él desarrolla y concreta esta nueva actividad como una forma de vida metódica. Platón, por su parte, fue testigo de los orígenes y desarrollo de la filosofía y del proyecto filosófico socrático. La grandeza filosófica de Platón consiste en verter en forma y contenido la esencia del acto filosófico. Ésta es la razón por la cual Platón define su proyecto como dialéctica (diálogo filosófico): porque él entiende la esencia de la filosofía como un acto inevitablemente dialéctico, como aquel en el cual vivir es pensar por nosotros mismos o preferentemente, en diálogo con otros, del pasado y del presente, y examinarlo todo.

A propósito de esto dice Platón en el *Gorgias*:

SÓCRATES.— Escucha, pues, Gorgias. Deberías saber que yo estoy convencido de ser una de esas personas que en una conversación con alguien más, realmente quieren tener un conocimiento del objeto acerca del cual se habla. Y también te considero a ti una de ellas.

GORGIAS.— ¿Por qué lo dices?

SÓCRATES.— Déjame decírtelo ahora. Tú puedes saber con certeza que yo no sé cuál es la persuasión derivada de la oratoria acerca de la cual tú has estado hablando ahora, o acerca de qué materias persuade. Aunque tengo mis sospechas acerca de qué persuasión te refieres y acerca de qué persuade, todavía te voy a preguntar tan sólo acerca de lo mismo que dices, de la persuasión que es producida por esta oratoria y acerca de qué. ¿Y por qué, cuando yo tengo mis sospechas, te pregunto y me abstengo de expresarlas yo mismo? No es tras de ti de quien estoy, sino de nuestra conversación, la cual debe proceder de tal manera que hagamos que las cosas acerca de las cuales estamos hablando, sean más claras para nosotros. Examina, pues, si te parece justa mi manera de interrogar [...]»²⁸

²⁸ ΣΩ. "Ακουσον δὴ, ὦ Γοργία. ἐγὼ γὰρ εὖ ἴσθ' ὅτι, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, εἶπερ τις ἄλλος ἄλλῳ διαλέγεται βουλό μενος εἶδεναι αὐτὸ τοῦτο περὶ οὗτο ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμ' εἶναι τούτων ἕνα· ἀξιῶ δ' καὶ σέ.

ΓΟΡ. Τί οὖν δὴ, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ νῦν. ἐγὼ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθῶ, ἥτις ποτ' ἐστίν ἢν σὺ λέγεις καὶ περὶ ὧντινων πραγμάτων ἐστίν πειθῶ, σαφῶς μ' ἔν εὖ ἴσθ' ὅτι οὐκ οὔδα, οὐ μὴν ἀλλ' ὑποπτέω γε ἢν οὔμαί σε λέγειν καὶ περὶ ὧν· οὐδ' ἔν μέντοι ἦττον ἐρήσομαί σε τίνα ποτ'

No es de extrañarse que las preguntas de Sócrates y su estilo de vida fueran tan irritantes. La filosofía empieza como una actividad preeminente de indagación, de investigación que pone todo en duda. Sócrates fue sumamente irritante con sus preguntas porque, a pesar de que todos hacemos esas preguntas fundamentales por el hecho de ser hombres, la mayoría de las personas comunes y corrientes tienden a evadirlas, ya que hay muchos problemas pragmáticos, urgentes, y prioridades por resolver. Algunas de estas personas dan respuestas “interesadas” a estas preguntas fundamentales de acuerdo con sus motivaciones particulares sin tener en cuenta la verdad. La gente resiste, pero Sócrates persiste. Sócrates y Platón consolidan a la filosofía como una indagación metódica, como una actividad que pone en duda todo aquello que se daba por descontado o era considerado seguro. La filosofía empieza, así, como una actividad perturbadora.

λέγεις τὴν πειθῶ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς καὶ περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι. τοῦ ἕνεκα δὴ αὐτὸς ὑποπεύων σ' ἐρήσομαι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς λέγω; οὐ σοῦ ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῆ ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν καταφανῶς ποιῶι περὶ ὅτου λέγεται. σκόπει γὰρ εἴ σοι δοκῶ δικάϊως ἀνερωτᾶν σε... (Platón, *Gorgias*, 453a8-c5. La traducción es mía).

El paradigma socrático

Paulina Rivero Weber

A lo largo de la historia de la filosofía, ninguna otra figura ha sido tan comentada, interpretada y discutida como Sócrates. Para algunos —como Nietzsche—¹ Sócrates fue un individuo decadente, que siendo incapaz de comprender la cultura que le vio nacer quiso cambiarla como quien trueca oro por paja. Para otros —como Jaeger—,² Sócrates es el adalid de los nuevos valores de una sociedad que es capaz de dejar atrás los viejos valores, meramente materiales —como la juventud, la belleza y el dinero— para profundizar en el ámbito espiritual, en el valor espiritual del ser humano, expresado en el concepto de *psychē*. Otros más verán en él al protagonista de un proceso agónico tan inevitable como trágico, y no faltará quien lo compare con Cristo o lo eleve a la santidad, como Erasmo de Rotterdam, o quien lo reduzca a “un extravagante viejo ágrafo y charlatán”.³ En este escrito retomaré esas interpretaciones y algunas otras para repensar el destino de este paradigmático filósofo. A la luz de esas reflexiones, he querido pensar aquí en qué sentido este personaje hace salir a la luz dos formas diferentes e incompatibles de comprender tanto el valor de la vida en sociedad como el valor del pensamiento crítico y autónomo.

¹ La crítica nietzscheana a Sócrates aparece desde su primera obra, y se mantiene a lo largo de toda su filosofía. Si bien es indiscutible que Sócrates fue una figura ambigua para Nietzsche, tan alabada como censurada, parece indiscutible que el peso final se recarga sobre la crítica a quien —según Nietzsche— iniciaría el racionalismo occidental que provocaría la decadencia de la cultura trágica.

² Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro tercero: En busca del centro divino, capítulo 2: “La herencia de Sócrates”. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 1957, pp. 389-457.

³ Carlos García Gual, “Prólogo”, en Gregorio Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998, p. 9.

Comencemos por recordar que nos encontramos ante un individuo acusado y sentenciado a muerte por sus propios conciudadanos, que se ha erigido para la posteridad en símbolo de la filosofía y padre de la ética. Sócrates parte las aguas de la historia de la filosofía, la cual se dividirá en dos eras: antes y después de Sócrates.⁴ La figura de Sócrates ofrece, como lo ha hecho notar Jean Brun, el problema más extraño y a la vez más lleno de sentido:⁵ ¿quién fue este hombre en cuyo rededor se ha organizado la historia de la filosofía?

Pero ¿qué podemos esperar de nuestra propia comprensión, si ya en su época no había un entendimiento claro acerca de quién era este personaje, como resulta evidente en la *Apología* platónica? Sus propios contemporáneos lo juzgaron ya sea como el mejor y más sabio de los hombres, o como un sofista charlatán. Y mientras que para los antiguos griegos Sócrates no se diferenciaba mayormente de los sofistas, los lectores modernos de la *Apología*, como lo ha indicado Luri Medrano, acudimos al texto con una actitud decididamente favorable a Sócrates: ¿Acaso —se pregunta Luri Medrano— nos consideramos intelectual o éticamente superiores al jurado que lo encontró culpable? Tendríamos, en efecto, que comprender por qué aquella situación y aquellas palabras que provocaron la ira del tribunal despiertan en nosotros afecto y simpatía.⁶ Tendremos, pues, que hacer un esfuerzo de imparcialidad para evitar acercarnos a este personaje cayendo en interpretaciones maniqueas. Ya Hegel⁷ ha hablado sobre lo absurdo que es erigir la imagen de un Sócrates beato que enfrenta la maldad de una *polis* corrupta: nada puede comprenderse con profundidad cuando se le juzga desde una visión que entiende toda pugna como una lucha entre el bien y el mal; la *polis* le enjuicia de manera justa y por causas que eran justas para la misma *polis*. De ese enfrentamiento queremos hablar aquí.

Comencemos por decir lo consabido: no sabemos quién fue Sócrates por testimonio directo alguno. Sabemos de él a través de lo que filósofos y literatos posteriores a él escribieron, pero no toda la información que tenemos coincide. Uno es el Sócrates que aparece en los *Diálogos* de Platón, otro es el que aparece en la obra de Jenofonte, y otro muy diferente en la obra de Aristófanes, por nombrar las tres fuentes principales. Como lo ha señalado Jaeger,⁸ en la primera mitad del siglo pasado, a raíz de la crítica nietzscheana

⁴ Cf. F. M. Conford, *Antes y después de Sócrates*. Barcelona, Ariel, 1981.

⁵ Jean Brun, *Sócrates*. Trad. de José Antonio Robles. México, Editorial Cruz, 1995, p. 5.

⁶ G. Luri Medrano, *op. cit.*, p. 23.

⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1979, p. 78.

⁸ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 389-457.

se vuelven a “condensar” dos posturas ante la figura de Sócrates: por un lado, la escuela escocesa, representada por Burnet y Taylor, y por otro, los estudios realizados por Heinrich Maier. Este último acentúa el aspecto humano de Sócrates, viéndolo como el creador de una actitud humana que culmina con la liberación moral del hombre por sí mismo: Sócrates proclama el evangelio de la autarquía de la personalidad moral. Este Sócrates es más similar al de Jenofonte, una especie de gran moralista. Por su parte, la escuela escocesa, representada por las obras de Taylor y Burnet, insiste en que Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las Ideas, de la teoría de la reminiscencia, y de la teoría de la inmortalidad del alma y del Estado ideal.⁹ Esta imagen es más cercana al Sócrates que Nietzsche critica, al padre del racionalismo moderno. Ante estas dos imágenes, queremos anotar al menos dos cuestiones fundamentales:

1. Ante las lecturas que tildan a Sócrates de racionalista, Dodds¹⁰ ha hecho notar lo inexacto que ha sido atribuir a Sócrates o a los sofistas la *Aufklärung* o Ilustración griega, y por lo mismo lo absurdo que sería hacer de Sócrates el padre del racionalismo. La Ilustración griega es mucho más antigua; sus raíces se encuentran en la Jonia del siglo VI, y actúa en Hecateo, Jenófanes, Heráclito y Eurípides antes que en Sócrates. Hecateo, según Dodds, inicia la Ilustración griega al encontrar “extraña” la mitología griega, en la misma medida en que Jenófanes ataca los mitos homéricos y hesiódicos desde un punto de vista moral. Heráclito por su parte satirizó los rituales y cultos griegos, y cuestionó la mitología homérica proponiendo a cambio la posibilidad de actuar conforme a un *logos* común a todos. La Ilustración griega, pues, no inicia con Sócrates, ni es éste el responsable de la excesiva racionalización propia de filosofías posteriores. Es cierto, sin lugar a dudas, que Sócrates tiene un método; pero éste —lo ha dicho Eduardo Nicol—¹¹ es un camino para el pensar que implica una cierta forma de vida; los aspectos lógicos y metodológicos en Sócrates no valen por sí mismos, porque filosofar para él es vivir dialogando, y su método no puede reducirse a un conjunto de técnicas, se trata más bien de la propuesta de un camino de vida dialógico, crítico e inquisitivo.

De lo anterior tenemos que concluir que aquellas actitudes propias de Sócrates que pudieran ser comprendidas como racionalistas, son realmente parte de un proceso anterior a este filósofo que inicia una nueva forma de conocimiento. Si bien el racionalismo socrático coadyuvó a dar un giro a la

⁹ *Ibid.*, pp. 401 y ss.

¹⁰ Eric Robertson Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Trad. de María Araujo. Madrid, Alianza, 1980.

¹¹ Eduardo Nicol, “El hombre como ente filosófico. La autarquía socrática”, en *La idea del hombre*. México, Editorial Stylo, 1946, cap. VII, pp. 301-338.

cultura griega, o incluso asesinó esa cultura trágica para imponer una cultura racional, como lo ha considerado Nietzsche, no debemos olvidar que —como lo ha dicho Whitehead— “los principales adelantos de la civilización son siempre procesos que están a punto de hacer naufragar las sociedades en las cuales se producen”.¹² Hemos pues de examinar si no acaso con el establecimiento más firme del pensamiento crítico en Sócrates, nació una cierta capacidad de cuestionar y de pensar por cuenta propia que puso en peligro a la *polis* griega, y por eso para los atenienses Sócrates debía morir.

2. En cuanto a las lecturas moralistas de Sócrates, el peligro más evidente en ellas consiste en considerarle como la encarnación del bien enfrentando una *polis* corrupta. Ya habíamos hablado de lo sospechoso que resulta el que las mismas palabras que encolerizaron a los jueces en 399 a. C., hoy nos parezcan sublimes. Estas interpretaciones de Sócrates nos llevarían a verle como un santo, lo cual sería por demás tan grotesco como ridículo. Ante esta exageración de un aspecto del ser de Sócrates, nacen también lecturas opuestas, que en lo personal no comparto: no falta quien vea en Sócrates a un “viejo ágrafo y charlatán de escasa fortuna y dudosa relevancia pública”,¹³ cuyo rasgo principal fue la incapacidad de mirar con amor a la *polis*; un hombre carente de *phrónesis*, incapaz de seguir en común el camino de la polis. En efecto, como veremos, Sócrates proponía un camino diferente al camino común de la polis, pero no por ceguera, sino por motivos éticos fundamentales. El trabajo que aquí presento quiere ser una respuesta a las tesis anteriormente mencionadas.

* * *

Ante estas lecturas contradictorias comencemos por ubicarnos de manera realista. El único dato real que heredamos directamente de Sócrates, y ha insistido en ello Eduardo Nicol, es el de no haber escrito nada. Contamos fundamentalmente con dos diálogos que alumbran ese carácter ágrafo de Sócrates: el *Cratilo* y el *Fedro*. Podemos pensar que, como se lee en el *Cratilo*, para Sócrates un *anthrōpos* es aquel que es capaz de apenas haber visto algo (*opōpe*), aplicar a la vez examen a lo visto (*anathrei*).¹⁴ Desde esta perspectiva, la palabra griega *anthrōpos* estaría indicando que el ser humano es el ser que al ver, examina, y no el que al ver, escribe; ésa es su forma de vida: ver examinando, no ver escribiendo. En ese mismo sentido es que en el *Fedro*, Platón pone en boca de Sócrates las palabras del rey de Tebas, Thamous, una

¹² A. N. Whitehead *apud* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 171.

¹³ Cf. C. García Gual, “Prólogo”, en *op. cit.*, p. 9.

¹⁴ Platón, *Cratilo*. Trad. de J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 1992, 399c.

defensa de la palabra hablada frente a la palabra escrita:¹⁵ el mismo dios Theuth, inventor del arte, la técnica y el conocimiento, visita al rey para transmitirle el invento de la escritura. Pero el rey expone sus reparos; aparentemente la escritura sirve como memoria de la humanidad, pero en realidad, nos dice, se trata de una submemoria, una especie de recuerdo que poco tiene que ver con la memoria propiamente humana. El texto escrito, dice el rey, forma humanos con apariencia de sabios, y no sabios verdaderos. Son hombres que repiten lo que han aprendido, sin llegar a ello por sí mismos, sin parirlo desde su interior, y por consiguiente, sin comprenderlo. Y por lo mismo, la comunicación auténtica —propone esta obra— se da en el diálogo, y no en la escritura, ya que el diálogo es un discurso vivo y animado, del cual la escritura es sólo un mero simulacro: un *eidolon*. No es lo mismo, pues, ser un erudito que ser sabio; Sócrates fue un hombre sabio, y esa pareciera ser una de sus cualidades básicas.

No sobra hacer un breve paréntesis para reflexionar sobre la paradoja que esconde la vida cotidiana de quienes nos dedicamos hoy a la filosofía. Si Sócrates es símbolo de la filosofía, ésta debiera conducirnos no a la mera erudición, sino a la sabiduría. Sin embargo, los modernos investigadores y docentes corremos cada vez más el riesgo de convertirnos en empresarios de la filosofía. Se nos valora por el número de ponencias o libros escritos, por el número de viajes al extranjero, y ello ha propiciado a que, como empresarios, terminamos invitándonos unos a otros a diferentes eventos para hacer crecer extensos *curricula* que serán calificados con parámetros que nada tienen que ver con la sabiduría ni con el quehacer filosófico. Si Sócrates permanece como paradigma de la filosofía, tendríamos que revisar nuestro quehacer y hacer al mismo tiempo un intento por comprender en qué consistió esa su sabiduría —que él mismo llamaba *anthrōpine sophía*— para ver en qué medida podemos sobrevivir como filósofos en lo que inevitablemente es nuestro medio, y de qué manera podemos hacerlo sin traicionar nuestra más propia labor.

Ahora bien, ¿cómo comprender hoy esa cualidad básica de Sócrates, su sabiduría? Es Jaeger quien insiste en que para comprender la sabiduría socrática, es necesario comprender previamente cuáles eran los valores griegos de la cultura presocrática que este hombre vino a cambiar, mismos que según Jaeger aparecen en esta antigua canción báquica griega:

El bien supremo de la moral es la salud;
 el segundo, la hermosura de cuerpo;
 el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;
 el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.¹⁶

¹⁵ Platón, *Fedro*. Trad. de E. Lledó. Madrid, Gredos, 1992, 275a-276b.

¹⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 417.

La salud, la belleza, el dinero y los placeres de la juventud... ante esta escala de valores, Sócrates parece proponer un nuevo y fundamental bien: el de la *psychē*. La *aretē* socrática no tiene que ver con la salud o la hermosura del cuerpo, ni con la fortuna o la juventud: el bien supremo es el bien de la *psychē*. Y por eso es que lo peor que puede sucederle a un individuo no es ser dañado, sino dañar; ahí su *psychē* es alcanzada por la maldad, y es más fácil, de acuerdo con Sócrates, evitar la muerte que evitar la corrupción de la *psychē*. Esta corrupción se evita, no cuando se logra no recibir un daño, sino cuando se logra no hacer un daño. Es menos malo ser dañado que dañar, porque al dañar a otro, lastimamos la propia *psychē*. Como lo ha indicado Jaeger, Sócrates pone siempre en la palabra *psychē* “un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento”.¹⁷

Pero si la *psychē* es el vehículo de un nuevo valor, hemos de comprender más a fondo qué expresaba esta palabra antes y después de Sócrates. Contamos para ello con múltiples estudios sobre lo que antes de Sócrates quería decir la palabra *psychē*. Nos limitaremos en este trabajo a algunas conclusiones extraídas de las obras de Erwin Rohde,¹⁸ Dodds,¹⁹ Jaeger, Bruno Snell,²⁰ Jan Bremmer²¹ y Eggers Lan.²² Siguiendo y profundizando ideas de Gilbert Murray, Dodds se refiere al “conglomerado heredado” para hablar de la lenta formación de creencias que a través de los siglos formó el pueblo griego anterior a Sócrates. Este conglomerado incluía, por supuesto, una serie de ideas respecto a la *psychē*. ¿Qué era la *psychē* para los griegos anteriores a Sócrates? Desde el clásico tratado de Erwin Rohde hasta los estudios más recientes de Bruno Snell y Eggers Lan, entre otros, sabemos que este concepto incluía para el griego antiguo una serie de representaciones muchas veces incompatibles y contradictorias. De manera muy resumida, podemos decir que la *psychē* para el griego homérico era el doble del individuo en el momento de su muerte, era ese soplo del último aliento que abandona al individuo cuando muere: su último aliento que perdura. Pero la forma de perdurar de ese último aliento, esto es, la subsistencia del individuo después de la muerte, era un tipo de existencia muy cuestionable. Odiseo logra hablar con los muertos sólo después de haberles hecho beber sangre de un sacrificio, ya que éstos son una

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad. de Wenceslao Rocés. México, FCE, 1948.

¹⁹ E. R. Dodds, *op. cit.*, caps. 1-5.

²⁰ Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965.

²¹ Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*. Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1983.

²² Conrado Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*. Apuntes no publicados sobre un estudio realizado por Eggers Lan sobre el tema.

especie de sonámbulos, seres sin vida que recobran la posibilidad de hablar sólo bebiendo sangre. Pareciera que aquí Homero intuye que ese principio espiritual sólo puede existir aunado a un principio material real, simbolizado en la sangre. Y cuando los muertos hablan a Odiseo, expresan una idea fundamental: la vida después de la muerte es terrible; no es realmente una auténtica vida, es mejor ser el más humilde siervo entre los vivos que rey entre los muertos.

En ese sentido, la identidad del individuo, al menos en la Grecia homérica, no se encontraba en la *psychē*. Como lo han resaltado Eggers Lan y Bremmer en las obras citadas, la *psychē* que para estos griegos subsistía después de la muerte, el doble del individuo al morir, no se mencionaba mientras el individuo estaba vivo. Es Bremmer quien pone el dedo en la llaga al hacer notar que mientras el individuo estaba vivo, los griegos homéricos no le adjudicaban ni un *sōma* ni una *psychē*; es a partir de que el individuo muere que se mencionan ambos componentes por separado. Así, el *sōma* del enemigo se deja tirado para ser devorado por los perros, y la *psychē* por su parte emigra al Hades para subsistir sin vida, como un sonámbulo. Son muchas las implicaciones de la concepción prefilosófica de la *psychē* en Grecia, pero lo que interesa resaltar acá es el hecho de que en una época anterior a Sócrates, concretamente en los textos homéricos, el concepto de *psychē* no remitía de modo alguno a la identidad individual. Tanto Burnet como Jaeger han llegado a la conclusión de que el nuevo sentido que Sócrates da a este concepto no se deriva directamente del “conglomerado heredado”, sino que se trata de un auténtico giro llevado a cabo por el mismo Sócrates, se trata de la formación del pilar fundamental de la filosofía socrática que dejará su huella en Occidente. Sócrates renueva el sentido de este concepto, asentando en él la identidad individual y el sumo bien. Para Sócrates, el individuo se salva cuando salva a su *psychē* de la maldad, pero a diferencia de lo que sucede en el cristianismo, la salvación no consiste en lograr otra vida mejor, posterior a ésta. La salvación socrática es inmanente, se da aquí y ahora: es mientras vivimos que nos salvamos o nos perdemos, es mientras vivimos que tenemos una *psychē* que cuidar. Para Sócrates, a diferencia de sus antepasados, es en esta vida que somos *psychē* y *sōma* a la vez, y es en esta vida que nos salvamos o nos perdemos en cuerpo y alma. No decimos que estas ideas sean únicamente socráticas, sino que es Sócrates quien las asienta como valores absolutos. Para Sócrates, como para Heráclito, el cultivo de la *psychē* del hombre nos conduce a la formación de un cierto *ethos*, de un cierto carácter que tejerá el propio destino.²³

Hablemos, pues, de ese destino socrático. He dicho que el juicio de Sócrates fue justo y por razones justas, y quisiera argumentar por qué. Su juicio se da

²³ Heráclito, fragmento 119.

en una ciudad para la que todo ciudadano tenía el derecho de presentar una denuncia frente a un peligro público potencial o real. Cuando el acusador no lograba conseguir a su favor un mínimo de la quinta parte de los votos, debía pagar mil dracmas o hasta podría llegar a merecer la pérdida de la ciudadanía: esto nos garantiza que Sócrates no fue acusado sin fundamento. En su caso, por tratarse de una cuestión relacionada con la religión, el tribunal lo presidía una persona de prestigio; el arconte rey. Para que nadie supiera quiénes eran los jueces, ni hubiera posibilidad alguna de inclinar su decisión a favor o en contra de nadie, los quinientos jueces se elegían por sorteo al amanecer del mismo día en que sería el juicio. Los debates nunca se interrumpían, ni existía deliberación alguna entre los jueces, de manera que el voto era completamente individual. Como lo ha anotado Luri Medrano en la obra ya citada, el juicio debía concluir siempre el mismo día, de manera que no hubiera oportunidad alguna de que nadie hablara con ninguno de los jueces. Cada uno de ellos votaba de acuerdo a un juramento previamente realizado, en el que se comprometían a juzgar de acuerdo a las leyes, y de no existir leyes para el caso, se comprometían a ser justos.

Este procedimiento imparcial se le aplicó a Sócrates. Lo juzgaron quinientos ciudadanos de Atenas elegidos al azar. En su caso no existía una pena previamente establecida para los delitos de los que se le acusaba, por lo cual el acusador, en este caso Méleto, era el que proponía la pena. En esos casos, si se declaraba culpable, se le concedía la palabra al acusado, para que formulara una alternativa a la pena propuesta por el acusador, y luego se procedía a una nueva votación. Sócrates tuvo un juicio justo, en el que se le acusó de impiedad. Esta acusación hay que entenderla en su contexto griego: se trata de una acusación política, ya que la *politeia* griega presenta ese doble aspecto político y religioso. La religión mantenía cohesionada a la *polis*. No creer en ella y no seguirla era separarse del común camino de la sociedad. Lo que se está enfrentando en este juicio son dos maneras diferentes de comprender la vida en sociedad. Para los acusadores, la política y la vida en sociedad deben de ser respetadas por encima de todo, y sus individuos no deben hacer nada que les haga peligrar: el pensamiento crítico que Sócrates enseña corrompe a la juventud, pues le enseña a pensar por cuenta propia, y les hace críticos ante las leyes y los dioses de la ciudad. Con estas ideas en mente, los acusadores tienen razones que pretenden defender: el orden y la cohesión de la sociedad ante todo. Para Sócrates en cambio sólo podemos pensar en una política y una sociedad sana cuando la conforman individuos sanos. La acusación de impiedad esconde la acusación de ser un peligro de disgregación para los ciudadanos de la *polis*. Sócrates no parece seguir las costumbres religiosas que unifican a los ciudadanos, y podríamos pensar que ignoraba que el pensamiento crítico sobre esas cuestiones es potencialmente devastador para la

polis. Pero en el fondo, Sócrates representa al individuo crítico capaz de pensar por cuenta propia, que externa sus ideas aunque ello implique enfrentarse a la *polis*. Aparentemente Sócrates no busca de manera directa el bien público, sino el bien individual de la *psyche*. Sólo que para él, el bien público se obtiene por medio de ciudadanos justos, y éstos son ante todo los que cuidan de su *psyche*. Así, en *Critón* lo encontramos esperando su sentencia y rechazando huir; aparentemente la razón para acatar la muerte es no dañar a la *polis*. Huir dañaría la autoridad y las leyes de la sociedad, por lo cual no lo acepta. Sin embargo, detrás de esto se encuentra su concepción del cuidado de la *psyche*. Dañar a la *polis* sería injusto, y por lo mismo sería un acto que dañaría la propia *psyche*.

Ése es, pues, el pilar fundamental de donde se deriva su filosofía, su vida y su muerte. Y por eso insiste en su diferenciación con respecto de los sofistas. En su defensa, decide no suplicar clemencia emocionalmente, como era costumbre.²⁴ Los jueces —dice Sócrates— no están para conceder favores, sino para juzgar: que lo hagan. El veredicto fue de 220 votos a favor y 281 en contra. Sócrates tiene entonces que hacer una contrapuesta de castigo: ¿qué merece por lo que ha hecho?: “la manutención en el Pritaneo”. Los jueces seguramente vieron esto como un reto, y le condenan finalmente a muerte por 360 votos; sólo 141 concordaron en que merecía una manutención en el Pritaneo. A los que le condenaron les advirtió: “no podéis escapar a la censura condenando a muerte a la gente, sino reformando vuestras vidas”. De haberlo deseado, Sócrates no hubiera sido condenado. Pero su deseo no era tanto escapar a la muerte como escapar a la maldad, que corre más de prisa que la muerte. La muerte siempre termina por alcanzarnos, pero el mal lo podemos evitar. No deja de ser significativo que sólo a aquellos que aceptaron su manutención en el Pritaneo les llamó “jueces”, y dialogó con ellos sobre la muerte, ese probable dormir carente de sueños, o esa posible migración del alma.

El juicio fue legal desde la perspectiva de la *polis*, y desde la perspectiva de cualquier sociedad que anteponga la subsistencia de un sistema político, económico o social por encima del bienestar de los individuos. Para recordarnos de ello, queda ahí la presencia de Ánito, Méleto y Licón. Las razones de Sócrates eran justas para un nuevo tipo de individuos de los cuales Sócrates se ha quedado, en efecto, como paradigma: aquellos que anteponen ante todo la capacidad de pensar y juzgar por cuenta propia y la de ejercer el pensamiento crítico. Sócrates mismo vivió la paradoja del valor indiscutible del cuidado de la vida en sociedad frente al valor del pensamiento crítico y autónomo que

²⁴ Platón, *Apología de Sócrates*. Trad. de J. Calonge. Madrid, Gredos 1992, 34b-35d.

siempre violenta las costumbres y hasta las normas de la sociedad. Desde la perspectiva de la *polis* griega era justo condenar a Sócrates. Desde la perspectiva del nuevo tipo de individuo que Sócrates encarna, la condena era injusta. Se trata pues de un proceso agónico, del encuentro entre dos concepciones radicalmente diferentes de la vida y del papel del individuo ante la sociedad. Sócrates encarnó un fundamental adelanto de la civilización que estuvo a punto de hacer naufragar la sociedad en la cual se produjo.

Cuando Sócrates iba a morir, Xantipa lloraba gritando: “¡Sócrates! ¡Vas a morir condenado injustamente!” Se cuenta que entonces el viejo sabio irónico respondió: “¿preferirías que muriera condenado justamente?”²⁵

²⁵ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, II, 35.

Sócrates y Sade: una perversión (o el escándalo de la filosofía)

Gustavo Luna

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. [...] Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando.

Franz Rosenzweig.

El sujeto es vulnerable.¹ Y lo es más aún si se apresta a dejarse decir por el otro, si se pone a su disposición, si está desnudo y francamente abierto a la palabra del otro; hasta tal punto que puede llegar a dudar de sí, a creerse o verse como el otro, a no saber de sí, a perder su identidad en el otro o, peor aún, a encontrarse [a sí mismo] en el otro. Y digo “peor aún” porque encontrarse a sí mismo en el otro es tanto como perder la propia identidad, dejar de ser quien se es, dejar de reconocerse. En esas condiciones se está a merced de la violencia: precisamente ahí, en el riesgo de perderse, el ser propio está siendo removido, vaciado, abandonado; su propiedad *puesta en fuga*. Al encaminarse a su perdición, el sujeto habría de dejar un rastro en su camino, huellas del camino por donde se ha perdido; en este su andar errante (no simplemente errado, pues no diremos que se ha equivocado sino solamente que no es ya su camino) el sujeto *deja ser: se va perdiendo a sí mismo, yéndose por las ramas*. Al removerle una y otra vez de su lugar de estancia el sujeto entregado se *des-gasta*. Gastar ser (gastar-se) quiere decir aquí tanto como derramar ser, sobre abundar en el darse (*Gegebung*);² *diseminarse* o, lo que es lo mismo, *liquidar al sujeto*, hacerle

¹ “El Yo (*Moi*), de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad” (Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós, 1998, p. 89).

² Si ya Husserl se ha ocupado de forjar un término, *Gegebenheit*, para lo que está ya ahí de antemano a la vista en tanto que *Lebenswelt* (de la cual se hace la *ἐποχή* fenomenológica), precisamente como estando ahí, esto es, estáticamente en cuanto objeto (*Gegenstand*), quisiera hacer referencia con la palabra *Gegebung* al dar-se de lo que se da en la presencia (*Anwesenheit*) y no ya al mero ser dado (*gegeben sein*) de lo ahí puesto (*gesetzt*). Lo cual no implica ya un sujeto que da o dona sino que se da y *no* es

fluir (dilatarse, diferirse, re-trasarse; re-trazar el camino de su gasto, desviarse del camino); esto es, llevarle por otro camino y hacia su destrucción. Así pues, la *remoción* del sujeto será equivalente a su *dilación*, su *pérdida* igual a su *liquidación*. Seguiría ahí pero no ya firme y seguro sino más bien *fluidido*, iría ciertamente siempre a menos, ya no en cuanto sujeto fundante que todo lo domina desde el *cogito* sino *derramándose* en tanto ser debilitado, venido a menos, pervertido. Sujeto alterado, depravado. *La entrega del sujeto comporta el abandono de su propia figura.*

Naturalmente, para caer en semejante estado hace falta que uno se vea seducido por el otro,³ hace falta querer darle el ser al otro; estar poseído por él como quien escucha a las sirenas.⁴ Una canción hechicera y la promesa del descanso en un prado florido lo puede todo sobre la voluntad humana, sobre todo cuando se viven tiempos de penuria. La recomendación de la diosa al héroe es clara: no les escuches y, si lo haces, no te *dejes llevar*, de otro modo estás *perdido*.

En el año 399 a. C., un hombre, cuya fama llega hasta el día de hoy y se extenderá seguramente hasta el mañana sin término, fue acusado y condenado a muerte por poseer este poder seductor y por pervertir (o llevar a la perdición) a los jóvenes, no con música sino con su sola palabra. Ese hombre es Sócrates. ¿Cómo pudo una persona, la vida de un pensador, provocar un escándalo tal que incluso nosotros ahora, hoy mismo, aquí mismo, lo celebramos?

La *Apología de Sócrates* (trátase de la defensa que hace Sócrates de la sociedad ateniense, de la fallida defensa de sí mismo o del encomio de su figura por obra de Platón en el diálogo que lleva su nombre) es, en cualquier caso, *la teatralización del escándalo*. La puesta en escena de una ofensa. ¿En qué consiste la violencia socrática? ¿Cuál es su delito, cuál su violación? Para empezar habría que decir que el oficio de Sócrates es obsceno,⁵ dice cosas que no le han sido preguntadas y sin que los demás quieran siquiera oírlos. La

dado. (Como se sabe, las terminaciones -heit y -keit, en alemán, hacen referencia la una a algo estático y la otra a algo sustantivado, posturas de las que pretendo alejarme al colocar la terminación -ung, cuyas connotaciones son más bien activas o transitivas.)

³ “Más que nada, estrategia de desplazamiento (*se-ducere*: llevar aparte, desviar de su vía)...” (Jean Baudrillard, *De la seducción*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 27).

⁴ Cf. Homero, *Odisea*. Madrid, Gredos, 2000, XII, 39-46, p. 190.

⁵ “*Obscaeiini interpres funestique omnis auctor*’. *Obscaenum ductur ab scaena*. [...] *Quare turpe ideo obscaenum, quod nisi in scaena palam dici non debet*”. “Intérprete y garante de un presagio torpe [*obscaenum*] y funesto. *Obscaenum* deriva de *scaena* (escena). [...] Por eso, lo torpe es denominado *obscaenum*, porque no debe decirse así públicamente más que en el escenario.” “...un presagio torpe [*obscaenum*] es un presagio funesto [*turpe*]...” (Cf. Marco Terencio Varrón, *De lingua latina*. Barcelona, Anthropos, 1990, VII, 96-97, pp. 277-279).

pretensión socrática de decir la *Verdad*, no solamente con mayúsculas (en sustantivo), también *con-todas-sus-letras*, *ofende*. Esto es lo obsceno, no querer callarse nada sino precisamente querer *decirlo todo*: ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, “vosotros vais a oír de mí toda la verdad”⁶ y además despojada de todo adorno, esto es, desnuda: sin censura y, en consecuencia, de manera injusta;⁷ abrupta, perentoria, torpemente.⁸ La puesta en escena de la verdad es justo (in-justo) lo que es visto como *ob-scae-nos*, obsceno:⁹ lo que dice Sócrates da mal aspecto, es un mal augurio.¹⁰ La investigación (ζήτησις) a la que el Oráculo de Delfos le invita comporta un asunto desagradable. Este viaje de Sócrates (ese salir de sí para regresar a sí fortalecido) es el acto de violencia por excelencia, puro egoísmo; y la ζήτησις, egología. Lo mismo que el viaje de Odiseo, ese ser perdido que a vueltas consigo mismo regresa a la patria para enfrentarse a los pretendientes de su amada, asimismo se enfrenta este ῥήτωρ, después de su largo viaje a través de la exposición del otro (de su puesta en evidencia de “lo que es” ese otro según él) se enfrenta a estos falsos

El verso que aquí traduce Varrón corresponde a la *Ilíada* de Homero: μάντι κακῶν οὐ πῶ ποτέ μοι τὸ κρήγυον εἴπας “Adivino de males, nunca jamás me dijiste nada útil” (Homero, *Ilíada*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1991, I, 106, p. 9). Calcas dijo a Agamenón (en realidad a Aquiles, es él quien pregunta aunque resulta agraviado el otro) una verdad que aquél ni quería oír ni pidió: “suya es la culpa de que la peste azote al ejército aqueo”, pues por capricho tiene a Criseida como presa del botín y no desea dejarle ir con su padre.

⁶ Platón, *Apología de Sócrates*. Trad. y notas de J. Calonge R. Madrid, Gredos, 1981, 17b7-8.

⁷ Por supuesto, me remito al sentido etimológico: “Ex quo licet videre iurgare esse ab iure dictum, cum cuius iure litigaret; ab quo obiurgatis quid ita facit iuste”: “De ello se desprende que *iurgare* (entablar un proceso) deriva de *iure* (derecho): es cuando alguien litiga (*litigare*) ajustándose al derecho (*iure*); de aquí que uno censura (*obiurgare*) cuando lo hace con justicia (*iure*)” (M. T. Varrón, *op. cit.*, VII, 93, pp. 276-277).

⁸ “no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca...” (Platón, *Apología de Sócrates*, 17b9-c1).

⁹ *Sub voce*: “obscenus: (obscaenus) -a, -um: terme de la lange augurale “de mauvais augure”; par suite, dans la lange courante, “d’aspect laid ou affreux; qu’on doit de éviter ou cacher; obscène”; [...] la variation *obscaenus* rappelle celle de *scena, scaena*” (A. Ernaut y A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. París, Klincksieck, 1967).

¹⁰ De aquí resulta perfectamente comprensible la denuncia de Nietzsche: “Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, le comprometían a uno. A la juventud se le prevenía contra ellos. También se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo” (Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1992, p. 40).

pretendientes de la verdad: mientras que ellos pretenden amarla, él la ama. Igual que un libertino, rechaza las apariencias, la falsa moral, la mojigatería y exige, por el contrario, presencias desnudas.¹¹

Sócrates quiere ver al otro libre de ataduras morales, tal cual es, fuera de las normas sociales; le quiere ver abandonado, *vulnerable*, en el sentido en el que usa esta palabra Emmanuel Lévinas:

La apertura es la desnudez de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar, más allá de todo lo que de la esencia del ser puede exponerse a la comprensión y a la celebración.¹²

La vulnerabilidad es, como bien dice Lévinas, “la obsesión por el prójimo o el encuentro con el prójimo”.¹³ No es por tanto Sócrates mismo quien se encuentra dispuesto para con el otro, sino el otro, que se ofrece en calidad de víctima para el ultraje. ¿En qué consiste, pues, el crimen socrático? Formulada por el propio inculpado, las dos partes de la imputación dicen así:

Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros. [...]

Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas. Tal es la acusación.¹⁴

Según su admirado discípulo, Platón, el oficio de Sócrates es el de partero y no el de pervertidor de menores, les hace alumbrar (concebir una idea), no corromperse. Esto es obvio y no tiene vuelta de hoja. Pero, el embarazo, ¿quién lo provoca? El particular oficio del partero socrático no es simplemente el de recibir al niño; un cierto aspecto del oficio parece confundirse con lo que el

¹¹ “...el monstruo sadiano –que es, no lo olvidemos, un monstruo escrito– propone como realización la literalidad integral: **es aquel que dice lo que hace y que hace lo que dice y nunca otra cosa**. Es aquel que no tiene hábitos y cuya desnudez remite por entero a un pensamiento trazado” (Philippe Sollers, *La escritura y la experiencia de los límites*. Valencia, Pre-Textos, 1978, p. 58. Las negritas son mías).

¹² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 88.

¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴ Platón, *Apología de Sócrates*, 19b4-c1 y 24b8-c1, y *Platonis Opera*, ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΟΚΡΑΤΟΥΣ, 24b 8-c1, pp. 34-35. (En lo que sigue cito esta obra simplemente como ΑΠΟΛΟΓΙΑ.)

pueblo llano diría que es prostitución,¹⁵ según reconoce Sócrates mismo en conversación con Teeteto,¹⁶ y en efecto, el oficio de comadrona que ejerce Sócrates le permite ponerse frente al otro mientras éste se abre (cerrando el paso o abriéndolo, todo depende de la calidad del “producto”, que es como se llama en medicina al recién parido), dicho en latín, Sócrates es el *obstetrix*, es “quien se pone enfrente”, técnicamente ejerce la *obstetricia*. Esto no sería mayor problema si fuese sólo él quien se mostrase desnudo y abierto frente al otro, quizás sería entonces un exhibicionista o incluso un pervertido, pero no un perverso ni un pervertidor; sin embargo, sucede justamente lo contrario, es él quien pide al otro que se muestre ante sí una vez que ha sido puesto en un embarazo por su manera de preguntar, es él quien desnuda (al alma, claro) y seduce con un ἔλεγχος, en una palabra, exige entrega.¹⁷

¿Qué hay de malo en el modo socrático de investigar? En la primera parte de la acusación (que es, además, la que más le importa a Sócrates) se dice que “hace fuertes argumentos débiles”. De esta imputación se defiende señalando que lo que él hace es mostrar al que cree saber que no sabe. El juego es digno de nota. “Hacer fuerte un argumento” significa “darle fuerza”, por tanto, hacerle más capaz de violencia, más agresivo, más ofensivo. La lectura favorable al acusado diría que se trata de hacer fuerte un argumento para resistir cualquier embate, poniendo así el argumento a la defensiva, de esta forma, las pruebas a favor del argumento constituirían un contra-ataque. Ahora bien, ¿quién hace qué en el diálogo socrático? Indudablemente, quien hace las preguntas es quien está al ataque, quien responde contra-ataca. ¿Y cuál es la intención de Sócrates al poner al otro a la defensiva? Afirmar o afianzar su propia posición. La consecuencia natural es la afirmación del propio yo, de la propia existencia, y el debilitamiento de la existencia del otro: su ser (que, para

¹⁵ Prostituir: de “pro-stare”, del mismo sentido que prostituire, pero derivado de stare más *directamente*; *pro-stare*: “estar ahí delante”. (Las cursivas son mías).

¹⁶ Platón, *Teeteto o de la ciencia*. Barcelona, Anthropos, 1990, 150a1-9, p. 85: “SÓC. Seguramente no. Sólo por lo injusta e indigna que es la cohabitación zopenca de hombre y mujer, las comadres, mujeres dignas al fin y al cabo, se abstienen de la alcahuetería, y luego también de la casamentería, no fuera que ésta les hiciera caer en la sospecha de aquélla. Propiamente sólo a las comadres que lo son de verdad corresponde el arte de juntar matrimonios. TEET.: Parece. SÓC.: De modo que hasta aquí el arte de las comadres, que es en verdad inferior a mi actividad.” [Cf. Platón, *Teeteto*. Madrid, Gredos, 1988, 149d-e, pp. 188-189; donde en vez de “alcahuetería” dice “prostitución”.]

¹⁷ “Me he extendido, mi buen Teeteto, contándote todas estas cosas, porque supongo –como también lo crees tú– que sufres el dolor de quien lleva algo en su seno. Entrégate, pues, a mí, que soy hijo de una partera y conozco este arte por mí mismo, y esfuérzate todo lo que puedas por contestar a lo que yo te pregunte” (*ibid.*, 151b 6-c 2, p. 193).

Sócrates, es mero aparecer) es puesto en duda; quien le escucha y no tiene *argumentos fuertes* para defender sus creencias, corre el riesgo de perder su identidad, su ser, su fuerza. Expresado brevemente, el juego socrático consistiría en esto: mi argumento débil (“yo no sé ni poco ni mucho”) es más fuerte que el más fuerte de los argumentos (aquel que dice “yo sé”), pues el mío siempre sale indemne, mientras que el otro siempre puede resultar vulnerado, debilitado.¹⁸ He ahí el crimen socrático, su depravación y su enfermedad (*morbo*, en latín): es un resentido. Calumnia los valores ajenos;¹⁹ de hecho, los valores de la clase dominante (políticos, poetas, artesanos),²⁰ *es el tipo débil que valora vulgarmente*.²¹ En efecto, así es como define Max Scheler al resentido:

La estructura: “relación entre el valor propio y el ajeno”, se convierte, para el “vulgar”, en la condición selectiva de su percepción de los valores. No puede aprehender en otros ningún valor sin tomarlo a la vez como “superior” o “inferior”, como “mayor” o “menor” que su propio valor; sin medir a los demás consigo y a sí mismo con los demás.²²

Sócrates dice que, según lo que él interpreta del Oráculo, el dios le ha ordenado “vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás”;²³ se trata precisamente de poner al sujeto por encima de las instituciones y de las personas; no de ocuparse de la democracia en su ejercicio diario, sino de dictar (decir) la forma que le conviene “según yo creo”²⁴ con las mejores

¹⁸ Aquí ubico la afirmación nietzscheana de que Sócrates cobra venganza: “El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota: hace rabiarse a los demás, y al mismo tiempo los deja desamparados. El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario” (F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 41).

¹⁹ Cf. Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Adaptado por Manuel Gonzalo. Madrid, Alianza, 1985, p. 391. (Alianza Universidad, 107)

²⁰ Según Scheler: “El resentimiento queda circunscrito por su base a los *siervos y dominados*, a los que se arrastran y suplican, vanamente, contra el aguijón de una autoridad” (Max Scheler, *El resentimiento en la moral*. Madrid, Caparrós, 1998, p. 24). Se podría objetar que Sócrates ni se arrastra ni suplica, que es justo lo que parece que quisieran sus acusadores ver que hiciera (Platón, *Apología de Sócrates*, 38d5 y ss.) y que él dice claramente que no va a hacer, pero simplemente cambia el método (como sabe hacerlo) y pide una y otra vez que se le deje hablar como acostumbra y que se le responda, como está acostumbrado que ocurra; y cada vez que pide esto produce *indignación, rumor y escándalo*, como no se le complace, no seduce a nadie.

²¹ M. Scheler, *op. cit.*, p. 31.

²² *Idem*.

²³ Platón, *Apología de Sócrates*, 28e5-6, p. 42: “φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους”.

²⁴ *Ibid.*, 36c-d.

intenciones (“razonando el crimen”,²⁵ como diría Sade), inspirado por θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον²⁶ [“algo divino y demoníaco”], lo mismo que el libertino es inspirado por la naturaleza.²⁷ Así como el libertino se pasea desnudo por las calles causando horrores entre aquellos que andan *bien* vestidos (de convenciones sociales), se pasea Sócrates desnudo (de cuerpo a veces, de alma siempre) entre los atenienses, impúdica y desvergonzadamente. Ciertamente no es maestro de nadie, no enseña, pero bien que se deja ver y desnuda a los demás; con ello no hace sino cumplir el precepto fundamental del libertino:

En la sociedad sadiana, no existen esas alusiones, provocaciones y fintas, de que es objeto nuestra vestimenta: el amor queda inmediatamente al desnudo; a modo de strip-tease, sólo tenemos el “¡Descúbrase!” brutal con el que el libertino ordena a su súbdito que se coloque en posición de ser examinado.²⁸

Naturalmente, lo que Sócrates enseña, fomenta o, para decirlo en lenguaje mántico, inspira es el horror y el escándalo. Arrogándose el derecho de decirlo todo, de “no abandonar nada a las apariencias”,²⁹ probablemente suscribiría con gusto la siguiente sentencia del Divino Marqués:

Indudablemente vamos a humillar aquí el orgullo del hombre, rebajándolo al rango de todas las demás producciones de la naturaleza, pero el

²⁵ “Para Sade sólo hay erótica si se “razona el crimen”; razonar, quiere decir filosofar, disertar, arengar, someter el crimen (término genérico que designa todas las pasiones sadianas) al sistema del lenguaje articulado...” (Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid, Cátedra, 1997, pp. 37-38).

²⁶ “...hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye en la acusación Méleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita” (Platón, *Apología de Sócrates*, 31d2-4, p. 170).

²⁷ Incluso comparten el mismo destino: “Mi manera de pensar es el fruto de mis reflexiones; está en relación con mi existencia, con mi organización. No tengo el poder de cambiarla, y aunque lo tuviera, no lo haría. Esta manera de pensar que censuráis es el único consuelo de mi vida; me alivia todas mis penas en la cárcel, constituye todos mis placeres en el mundo, y me importa más que mi vida. La causa de mi desgracia no es mi manera de pensar, sino la manera de pensar de los otros” (El marqués de Sade, *Oxtiern o las desdichas del libertinaje. El filósofo en su opinión*. Trad. de Jacqueline y R. Conte. Madrid, Cuadernos para el diálogo (Colección Libros de Teatro, 25), 1970; (de una carta a su esposa) p. 11. Compárese con la *Apología, passim*.

²⁸ R. Barthes, *op. cit.*, p. 30.

²⁹ J. Baudrillard, *De la seducción*, p. 38.

filósofo no halaga las pequeñas vanidades humanas; ardiente perseguidor de la verdad, la discierne bajo los tontos prejuicios del amor propio, la alcanza, la desarrolla y la muestra audazmente a la tierra asombrada.³⁰

El oficio de Sócrates es el de humillar al débil, no con el propósito de humillarle,³¹ diría el filósofo, pero sí con el fin de que el humillado se dé cuenta de su debilidad y pase entonces al ataque:³² después de ser sometido, debe someter, de víctima a victimario, de masoquista a sádico (sadiano). Porque ciertamente, dice Sócrates, se encuentra placer en el crimen,³³ en esta transvaloración que pone arriba lo que los demás ponen abajo y que pone abajo lo que aquellos ponen arriba.³⁴ Unas veces soy yo, otras, el otro.³⁵ Los jóvenes que le escuchan, y por quienes siente una “amorosa predisposición”, como la llama Alcibiades en el *Banquete*,³⁶ son heridos por los preciosos discursos filosóficos de este Sátiro en donde más duele, pues “son cosa más cruel que una víbora, cuando se apoderan de un alma joven no sin cualidades naturales, y la fuerzan a hacer o decir cualquier cosa...”³⁷ Hay, pues, en la conversación, en el diálogo socrático, un hostigamiento, la saturación obscura no del cuerpo, como ocurre para Sade, sino del alma, que debe ser capaz

³⁰ Marqués de Sade (Donatien Alfonse François), *La filosofía en el tocador*. Madrid, Valdemar, 2000, p. 104.

³¹ Véase si no, la recriminación de Alcibiades en Platón, *Banquete*, 216d-e y 219c.

³² Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 33b: “me ofrezco, para que me pregunten...”

³³ “¿Por qué realmente gustan algunos de pasar largo rato a mi lado? Lo habéis oído ya, atenienses; os he dicho toda la verdad. Porque les gusta oírme examinar a los que creen ser sabios y no lo son. En realidad es agradable” (Platón, *Apología de Sócrates*, 33c, p. 173).

³⁴ “Tenemos que preservar aquí la originalidad de lo que llamamos Perversión y decir que, al nivel en el que la entendemos, denuncia la simple reversibilidad perversión-neurosis. Lo mismo que Nietzsche veía en la perversidad la realización concreta de toda “espiritualidad”, también el pensamiento teórico –aquel que es susceptible de modificar las condiciones reales del pensamiento– nos parece que debe ser esencialmente perverso. *La perversión es el pensamiento teórico mismo*, es decir, que es la razón de toda realización práctica” (P. Sollers, *op. cit.*, p. 53. El subrayado es mío).

³⁵ “Esta regla es capital, en primer lugar porque asimila la erótica sadiana a un lenguaje realmente formal, en el que sólo hay categorías de acción y no grupos de individuos, lo que simplifica mucho la gramática: el sujeto del acto (en el sentido gramatical de la palabra) puede ser un libertino, un ayudante, una víctima, una esposa [...] Ya que todo el mundo puede ser sodomita y sodomizado, agente y paciente, sujeto y objeto, ya que el placer es posible en todas partes [...]” (R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 42).

³⁶ Platón, *Banquete*. Introd. de Carlos García Gual, trad. y notas de Fernando García Romero. Madrid, Alianza, 2000, 216d, p. 132. (El libro de bolsillo, 8213)

³⁷ *Ibid.*, 218a, p. 135.

de excavar en sus profundidades para decirlo todo, para dar nombre al todo, para nombrar la totalidad.³⁸ En este sentido, el lenguaje de Sócrates es totalitario: absolutiza los valores humanos.³⁹ La subversión que lleva a cabo el filósofo no es una simple inversión, es la radicalización de los valores: va al fondo, a la raíz, y la expone a la luz; lo que no podría causar sino la descomposición de lo expuesto, su desecación; pues, esto es claro, su lugar natural no es ese sino el fondo oscuro de donde es violentamente arrancado. De ahí que no sea bien visto que Sócrates hable de lo que (mal que bien) le ha sido confiado: el ser del otro. Se explica además así porque es visto como un “mal sujeto”: el δρᾶμα socrático (el papel que le toca jugar en la representación teatral del crimen) es el de sátiro,⁴⁰ es el sujeto que corroe, ofende y hiere con *maldicencia* (μᾶντι κακίῃν),⁴¹ es lascivo, procaz, petulante; en una palabra, es monstruoso. Y es que en efecto se sabe que Sócrates era feo, más aún, Alcibiades dice que no sólo se parece a un Sátiro,⁴² sino que muy particularmente se parece a Marsias,⁴³ de quien hallamos una descripción de su figura en Calístrato.⁴⁴

³⁸ Cf. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 385-407; especialmente las pp. 403 y 404. La filosofía de Sócrates es calificada ahí de “moralismo totalitario”.

³⁹ La prueba de ello puede leerse en Gregory Vlastos, “Socrates”, en William J. Prior, ed., *Socrates. Critical Assessments*. Londres/Nueva York, Routledge, 1996, vol. I, p. 141. 4 vols. [Vol. I *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*.]

⁴⁰ El sátiro es un demon de la naturaleza. Representa las fuerzas de la naturaleza. Se les rendía culto en Arcadia, en los centros de adoración del Dios Pan (“el de los pies de cabra”). Sus ritos provocan la posesión y la metamorfosis en el animal sagrado (cabra), así como crisis de entusiasmo. De dichas danzas nacieron el ditirambo, el drama satírico y la tragedia (lo que no cuadra nada mal con la argumentación en la que se encuentran envueltos Agatón, Aristófanes y Sócrates al final del *Banquete* -223b-c- y en la cual les hace reconocer que “quien con arte es autor trágico, también lo es cómico”).

⁴¹ “The individual remains the same throughout: the same ugly, impudent, amusing, exasperating, unstoppably loquacious, relentlessly intellectual man, who *dominates every company* he enters by the force of his personality and the energy of his mind” (G. Vlastos, *op. cit.*, p. 138. Las cursivas son mías).

⁴² “La raza libertina sólo existe a partir de los treinta y cinco años de edad; aunque repugnantes desde todos los puntos de vista si son viejos (caso más frecuente), los libertinos pueden tener una buena planta, fuego en la mirada, aliento fresco, pero esta belleza se compensa por un aspecto cruel y malvado. En cuanto a los sujetos de la depravación, son bellos si son jóvenes, horribles si son viejos, pero en los dos casos son útiles para la lujuria” (R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 31).

⁴³ Cf. Ovidio, *Metamorfosis*. Madrid, Cátedra, 1999, IV, 382 y ss., pp. 404-405. Asimismo: Heródoto, *Historia*. Ed. y trad. de Manuel Balasch. Madrid, Cátedra, 1999, VII, 26, p. 664. (Letras universales, 274)

⁴⁴ Filóstrato el viejo, *Imágenes*. Filóstrato el joven, *Imágenes*. Calístrato, *Descripciones*. Ed. de Luis Alberto de Cuenca y Miguel Ángel Elvira. Madrid, Siruela, 1993, p. 181, 1, 4.

Ninguna delicadeza había en el cuerpo; la solidez de los miembros le había arrebatado la elegancia, endurecido su forma con la estructura de sus músculos; pues, mientras la piel blanda y los miembros delicados convienen a una bella muchacha, el aspecto de un sátiro es tosco, como de genio montaraz que brinca en honor de Dioniso.

Pero no solamente su aspecto físico es poco delicado (por decir lo menos), su lenguaje tampoco es para nada elegante o cuidado (no hay metáforas, han sido abolidas; no hay retórica, si por retórica se entiende la “habilidad para hablar”).⁴⁵ El *personaje (persona)* Sócrates, el sátiro, está ahí, en escena, para zaherir y mortificar con su mordacidad, y su indumentaria –nótese el oxímoron– es la desnudez; torcedura metafísica. El sesgo metafísico del filósofo, su desviación del papel, consiste justo en no llevar el disfraz del sátiro (la piel de cabra): hacer las cosas al revés es para él hacerlas al derecho.⁴⁶ Es, como el libertino, sin-vergüenza.⁴⁷ ¿Hacia qué apunta la des-vergüenza socrática? En otras palabras, ¿cuál es la intención de Sócrates al mostrarse desnudo y querer desnudar a cualquiera con el que se encuentre? Lo que quiere es inspirar un deseo,⁴⁸ que le dirijan una “mirada erótica”; quiere pues ser amado, pues él mismo reconoce que le falta *σωφοσύνη*,⁴⁹ no es sabio sino solamente en cuanto a esa “(in)cierta sabiduría”⁵⁰ humana: la de reconocer que no sabe ni cree saber lo que no sabe. De manera que éste es el resultado

⁴⁵ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 17a–18a. Con lujo de detalle puede leerse en el *Banquete* de Platón (*ed. cit.*, 221d 8–e 10) la descripción de Alcibiades. Como se verá, el texto sadiano termina justo donde mismo: el libertino busca la manera de ofender a la naturaleza pero, si la esencia de la naturaleza es el crimen y la violencia, la mayor ofensa (por tanto, la mejor tarea del libertino) será la de actuar contra la naturaleza; esto es, virtuosamente. Además, el mismo reproche que se le hace aquí a Sócrates, ser monótono, es el que se dirige a los textos del Marqués de Sade quien, si se lee atentamente, dice justo lo contrario de lo que sus textos expresan.

⁴⁶ “La verdad que se obtiene como rebote, en la eclosión de verdades y por el deterioro de ese real ‘al derecho’, viene a ser el revés de lo Verdadero. Pues todo sucede como si, en metafísica, el revés significara el derecho” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 65).

⁴⁷ “...habría que suponer entonces, en cuanto al libertino, una des-represión originaria que libera de una vez la posibilidad de decir en un decirlo todo sin reserva que tiene la violencia de lo obsceno y que es su ley paradójica: apuesta de desplegar lo interdicto en la red del discurso” (M. Hénaff, *Sade: la invención del cuerpo libertino*. Barcelona, Destino, 1980, p. 52).

⁴⁸ “El discurso amoroso es antes que nada una mántica: una adivinación; descifrar correctamente los signos que emite el cuerpo amado para conocer lo que hay de la intención que lo habita” (*ibid.*, p. 24).

⁴⁹ Gregorio Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 102 y ss.

⁵⁰ *Ibid.*, cap. 4, pp. 83-90.

del viaje (ζήτησις) *more socratico*:⁵¹ una *egología* para la cual la desnudez pasa por virtud y en la cual el sujeto es disuelto, *diseminado* en la *lujuria de la razón*, en la “*enciclopedia del exceso*”: “El texto sadiano realiza esa mixtura, ese monstruo: el filósofo aventurero, la academia burdel, el saber desenfreno, la disertación orgía; es sólo atreviéndose a decir *demasiado* como se hace verdaderamente posible *decirlo todo*...”⁵²

Y es éste el atrevimiento de Sócrates, que pretende decir toda la verdad a los atenienses y que se precia de decir que “la verdad es así, como yo digo”.⁵³ Con esta frase se lleva a la boca él mismo la cicuta; por su falta de sabiduría y por su exceso en el cuidado de sí mismo, Sócrates fracasa frente a sí⁵⁴ pues, de hecho, el infortunio de la virtud no puede tener como consecuencia otra cosa que la entrega de la propia vida; esto es, la muerte. El veneno que bebe es la virtud⁵⁵ que, poco a poco, le envenena el alma (de ahí el resentimiento) hasta matarlo. Sócrates es cruel por necesidad,⁵⁶ libertino (incrédulo, ateo, desenfrenado) por convicción y filósofo de oficio. La *celebración* de su crimen nos ha reunido hoy.

⁵¹ Véase G. Vlastos, *op. cit.*, p. 145.

⁵² M. Hénaff, *op. cit.*, p. 72.

⁵³ Platón, *Apología de Sócrates*, 38a7-8, p. 180. La versión griega es más escueta, hay que reconocerlo.

⁵⁴ “Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, inquieto, el Yo (*Moi*) es rehén, rehén de la propia recurrencia de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo. Y, sin embargo, de esta manera, más próximo a los otros, más obligado, agravando su propio fracaso ante sí mismo” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 93).

⁵⁵ “En lo cual hay una reducción al absurdo de la “filosofía” de Sade, pues admitiendo que el objetivo de la naturaleza sea la destrucción, y que ninguna acción destructiva puede irritarla u ofenderla (Sade mismo reconoce: “La imposibilidad de ultrajar a la naturaleza es, según mi punto de vista, el suplicio más grande del hombre”), el supremo insulto que se le podría dirigir, y del cual el sádico podría legítimamente derivar un placer de trasgresión, sería justamente... ¡La práctica de la virtud!” (Mario Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*. Trad. de Rubén Mettini. Barcelona, Quaderns Crema, 1999, p. 200. (El acantilado, 8)

⁵⁶ “[...] el hombre-de-letras, lo bastante filósofo como para decir la VERDAD, supera esos disgustos y, cruel por necesidad, arranca despiadadamente los aderezos supersticiosos con los que la imbecilidad embellece la virtud y muestra descaradamente al hombre ignorante que se engaña, el vicio en medio de los encantos y el poder que lo rodean y que sin cesar lo persiguen” (Marqués de Sade, *Justine*, vol. 1, pp. 3-4 *apud* M. Praz, *op. cit.*, p. 196).

Homero y Sócrates: dos paideiai

Alicia Montemayor

Pero oídme las penas que había entre los hombres y cómo a ellos, que anteriormente no estaban provistos de entendimiento, los transformé en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos [...] En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, al igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar.¹

Estos hombres, que no lo son en realidad, sino que están más cercanos a las “ágiles hormigas”, verdaderamente animalizados, son de los que se apiada Prometeo, como nos lo dice Esquilo en el *Prometeo encadenado*. La sabiduría de las *technai* que, junto con el fuego, les ofrece el desdichado titán hace de estos seres hombres verdaderos.

A partir de lo anterior podemos considerar que para los griegos la sabiduría hace a los hombres, es decir, que para que alguien sea adulto y se le considere verdaderamente humano, es necesario que esté educado. Los niños, sobre todo los neonatos, están peligrosamente colocados en esa frontera en la que lo animal y lo humano se encuentran; por ejemplo, caminan en cuatro patas, en la vigilia no rien ni lloran y cuando duermen no sueñan. Pero los niños, a diferencia de los animales, pueden salir de esta condición mediante la educación, una afirmación de su condición de hombres, que no está dada de antemano con su nacimiento. En virtud de que los niños griegos no son considerados completamente humanos pueden ser expuestos, vendidos o sufrir castigos como los esclavos —es probable que por esta misma causa los esclavos sean llamados frecuentemente *paides*: como no son hombres, siem-

¹ Esquilo, “Prometeo encadenado (440-445)”, en *Tragedias*. Trad. de Bernardo Perea Morales. Madrid, Gredos, 2000, pp. 267-312.

pre estarán más cercanos a lo animal que a lo humano, son infantiles, hecho que los conserva en un estado perpetuamente inferior. Ser adulto en Grecia equivale, en tiempos clásicos, a ser ciudadano, un adulto libre que participa plenamente de las actividades de la ciudad: su vida política, sus festivales religiosos y su defensa, ante amenazas externas.

La educación en Grecia se destinaba a los jóvenes varones, pero esta *paideia* no incluía el aprendizaje de un oficio, de una *technē*, que es tan sólo una parte de lo que se requiere para que un niño sea hombre. La serie de actividades que llevaban a esta transformación poco tenían que ver con el trabajo manual, que era algo que enseñaba el propio padre y que no merecía una atención especial. Ser humano, como nos dice Esquilo, implica la inteligencia, el dominio de los afectos, el salir del ámbito del azar. Ser hombre implica saber y conocer, criterio que se amplía al campo de los oficios, si bien las clases acomodadas consideraban ocuparse de estos últimos tan sólo para dar una opinión informada. En el contexto de la *polis* los ciudadanos gobiernan y protegen a la ciudad; estas ideas, que inicialmente son de corte aristocrático, se transmiten a las democracias, segregando a la condición servil a los practicantes de los oficios, que luego serán cortejados por los demagogos.

Los hombres libres son, pues, maridos y padres, pero “sobre todo ciudadanos en condiciones de defender su propia ciudad y de guiarla políticamente”;² la guerra y la condición de los hombres para participar en ella implican un adiestramiento que empiezan desde jóvenes y que tiene su expresión más característica en la educación pública espartana. Los niños eran educados para servir en un ejército permanente, y el final de este periodo en el que se convertían en hombres, culminaba con su inclusión en el ejército de la ciudad. Ya sea que pagaran sus armas, como en Atenas, o fueran el regalo que corona una exitosa iniciación, como en Creta, siempre la adultez coincide con el ingreso a la comunidad de los hombres y de las armas.

En el contexto de la *polis* y la formación de sus ciudadanos no podemos dejar de mencionar a Homero. Considerado hoy día el inicio de la historia de la literatura griega, conocido por los griegos como el poeta “divino”, el más sabio e inspirado, Homero tiene una influencia en la literatura, la lengua, el arte y la filosofía griegas como ningún otro autor la habrá de tener. Maestro y educador de los griegos, fuente inagotable de sabiduría, sus versos también fueron convertidos en oráculos y encantamientos. Modelo de estilo, fuente de inspiración, la obra de Homero es la culminación de un largo proceso de una tradición de poesía oral de la que no tenemos otro testimonio, que no

² Giuseppe Cambiano, “Hacerse hombre”, en Jean-Pierre Vernant, ed., *El hombre griego*. Madrid, Alianza, 1995, p. 113.

responde a las proporciones normales de la poesía oral, y que al mismo tiempo es su producto más acabado. No se sabe con certeza la fecha de la composición de sus poemas, que hay que situar entre la Guerra de Troya y el siglo VII a. C., aunque haya autores que lo consideran posterior a Hesíodo,³ la generalidad lo sitúa regularmente alrededor del siglo VIII a. C.

Homero es un *sophós*, todo se puede aprender en sus poemas, desde el gobierno de la ciudad, la manera de dirigirse a la asamblea, los deberes de la lucha, hasta cómo construir un barco. Los héroes de Homero son profundamente individualistas, a diferencia de la cohesión social que exige la *polis*, reflejada en el combate de hoplitas. Sin embargo, la idea del honor, que se gana en el combate individual y que a su vez refleja la gloria de la familia, la ciudad y la preferencia divina, se sigue mostrando una y otra vez en los juegos, ya sean Olímpicos, Píticos, Ístmicos o Nemeos. El adiestramiento que era necesario para los juegos los hacía casi exclusivos de la aristocracia, pocos jóvenes podían darse el lujo de una instrucción tan larga, ya que pronto entraban en el mundo del trabajo —para muchos era el equivalente a todo este complicado proceso de iniciaciones que seguían los nobles para hacerse hombres.

Esta casi exclusividad de la vida ciudadana implicaba que el gobierno y la defensa de la *polis* quedara en manos de unos pocos. Estas familias aristocráticas son las que se identifican con los héroes de Homero y, en algunos casos, podían aducir descender del mismo linaje mítico. Los jóvenes, como los héroes de la épica, debían instruirse en el combate, que implicaba tanto la asamblea como el campo de batalla. Sin embargo, en esta tradición arcaica, para ser un “sonoro orador” como Néstor “de cuya lengua, más dulce que la miel, fluía la palabra”,⁴ debía pasar tiempo, ya que sólo los hombres —que no los jóvenes—, podían destacar en la asamblea que hace a los hombres sobresalientes.

Este ideal que prefería una vida corta de gloria imperecedera, es propio de las clases dominantes, es por ello que alrededor de mediados de siglo VII a. C., con las primeras colonizaciones y el cambio de la vida de las ciudades, vemos aparecer otra poesía: la lírica, que encarna valores diferentes y marca una cierta oposición a este ideal. Arquíloco de Paros es el primer gran lírico, un aventurero, guerrero libre y mercenario, nacido aproximadamente en 680 a. C.

³ “Several scholars have recently restated the case for thinking that Hesiod antedates Homer; if this is true, all the cultural ‘developments’ traced in the poetry of Hesiod become questionable. Indeed, the *Odyssey* may well be contemporary with Archilochus” (R. L. Fowler, *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*. Toronto, Universidad de Toronto, 1987, p. 8). Los estudiosos a los que se refiere serían Martin West, Walter Burkert y E. Heitsch. Sin embargo, en la nota 10 de este mismo libro, Fowler refiere que algunos de ellos ya no están tan seguros de esta afirmación.

⁴ Homero, *Iliada*. Trad. de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1991, canto I, vv. 247-252, 651 pp.

Arquíloco habla en primera persona, celebra la vida y se aleja de los elevados ideales de la épica. No es para él la gloria de la muerte en la batalla, que cantarán los poetas de generaciones futuras⁵ y que preservará su nombre. La muerte en batalla, la mejor de las suertes para el guerrero joven en Homero,⁶ que lo preserva de la decadencia y lo hace inmortal a través del *sēma*, o monumento funerario,⁷ se antoja sin sentido. El mundo arcaico de Arquíloco ya no tiene estas garantías, nada es seguro, los dioses premian y castigan sin ningún sentido, no hay garantía de que la fama y el éxito perduren, la perfección alcanzada con la muerte en el campo de batalla, que se recordará por siempre a través de la poesía, es ya sólo privilegio de los dioses.

Pareciera que nos alejamos de Homero y que entramos en formas nuevas de entender el hacerse hombre, sin embargo, a pesar de que se ha perdido la confianza en la gloria inmortal, de que ya no hay consuelo ante la muerte, el cuerpo social, la *polis* se encarga de asegurar un prestigio, al menos dentro de los muros de la ciudad, que canta las hazañas de sus ciudadanos ilustres y les levanta monumentos. La *paideia* de Homero, que requiere de pedagogos privados, que se incomoda ante la pérdida de fuerza vital de la vejez y que exalta la muerte en el combate, es, a pesar de la lírica de Arquíloco, el código de conducta apreciado hasta la entrada de la Ilustración.

Solamente hasta bien entrado el siglo v a. C. habrá un conflicto en esta tradición, y aun así no vencerán filósofos y rétores por completo a los poetas, y es que la épica no sólo hablaba sobre la forma de la conducta sino que es

⁵ “Nadie después de muerto, es honrado por sus paisanos. Preferimos, vivos, la alabanza de los vivos. La muerte es la peor de las suertes”. (Arquíloco de Paros, Fragmento 64 (Diehl), *apud* Hermann Fränkel, *op. cit.*, p 143).

⁶ “¡Tierno amigo! ¡Ojalá por sobrevivir a esta guerra fuéramos a hacernos para siempre incólumes a la vejez y la muerte!
¡Tampoco yo entonces lucharía en primera fila ni te enviaría a la lucha, que otorga gloria los hombres!
Pero como, a pesar de todo, acechan las parcas de la muerte innumerables, a las que el mortal no puede escapar ni eludir, ¡vayamos! A uno tributaremos honor o él nos lo tributará”. (Homero, *op. cit.*, canto XII, vv. 322-325).

⁷ “In giving him the *geras thanonton* –that is, in having him pass through the entire funeral ritual from the exhibition of his body, now adorned, washed, anointed with oil, and perfumed, to the cremation of the corpse and the erection of the *sema* to recall his memory for men to come [*essomenoisi puthesthai*] (the same formula applies to the funerary memorial as to epic song)– the friends of the deceased expect to ensure forever his status as one of the beautiful dead, a glorious hero” (J.-P. Vernant, “*Panta Kala: from Homer to Simonides*”, en *Mortals and Immortals. Collected Essays*. Princeton, Universidad de Princeton, p. 87).

importante recordar que, *stricto sensu*, los griegos no tenían textos religiosos, la religión se mantenía por el rito. Cada región, cada ciudad tenía sus ritos y mitos locales; si bien la poesía daba cierta cohesión a toda esta masa mítica, no era consistente, cada poeta tenía su verdad, la que se ponía, sin problema aparente, al lado de las otras verdades de otros poetas —no hay texto divino del que se hagan sucesivas exégesis—, ya que cada poeta podía modificar la teología anterior dependiendo de su propia inspiración. Es evidente que la verdad enunciada de esta manera no es única y para siempre, sino múltiple y cambiante; no pareciera que hubiera necesidad por llegar a una sola verdad, la verdad sólo la saben los dioses.

La filosofía busca sin duda esta verdad, sin embargo, los cosmólogos jonios de principio de siglo VI a. C. no se interesan por el comportamiento humano, sino por el origen y la composición del universo. No obstante, en el comportamiento a menudo excéntrico de estos personajes encontramos también una nueva forma de entender la educación, una nueva forma de entender cómo hacerse hombre.

La importancia de la influencia de la religión en los orígenes de la filosofía griega no es un tema nuevo, los estudios de Walter Burkert y F. M. Cornford son ya clásicos. Sin embargo, parece que siempre es necesario recordar que el origen de la filosofía no puede verse como una evolución que tiende necesariamente a la racionalidad, ya que esto sería pensar que todo lo que hicieron estos autores fue preparar y allanar el camino para Aristóteles. Es por ello que no vemos problema alguno en asociar la religión con las primeras formas de la filosofía, la razón queda al lado de otras formas de pensamiento.

No podemos negar que en muchos aspectos los presocráticos hacen filosofía como la entendemos nosotros, pero la forma en que presentan su pensamiento es ciertamente diferente de cómo lo hacemos hoy. Por ejemplo, en el preludio del poema de Parménides, éste nos dice que ha sido arrebatado en un “carro conducido por las hijas del Sol, sobre la vía de la diosa que dirige sólo al hombre que sabe, hasta las puertas que separan los senderos de la Noche y del Día [...]”;⁸ la diosa lo recibe benevolente y le revela las vías del conocimiento: tanto el que conduce a la Verdad, como el que conduce a la opinión. Esta revelación se ha asociado muchas veces con la afirmación de Hesíodo al principio de la *Teogonía*,⁹ pero no podríamos decir que el proe-

⁸ Louis Gernet, “Los orígenes de la filosofía”, en *Antropología de la Grecia antigua*. Trad. de Bernardo Moreno Carillo. Madrid, Taurus, 1980, p. 365.

⁹ “‘Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad’. Así dijeron, del grande Zeus las hijas verídicas,

mio del poema de Parménides tiene el mismo tipo de inspiración que el de Hesíodo,¹⁰ de hecho se quiere diferente y, por tanto, apela a una tradición diferente: la órfica. Vinculados a esta tradición, los temas del descenso al infierno o el ascenso a los cielos presentan ciertas similitudes con el prólogo de Parménides; por esta razón, más que con los poetas, podríamos asociarlo con los iniciados, con los videntes. Sin embargo, no considero que podamos decir que Parménides haya tenido una iniciación mística antes de escribir su proemio, o que se haya quedado en la mera revelación, sino que parte de esta tradición para explicarse en una forma en que sus contemporáneos pudieran entenderlo.

El camino de los misterios, el de la revelación, también conduce al de la bienaventuranza e implica una norma de vida que nos recuerda la que llevaron a cabo los pitagóricos, quienes mantenían su jerarquía interna por medio de grados, que curiosamente coinciden con los de los iniciados. Por esta razón, ante los ojos de los griegos, el filósofo se presenta como un elegido, un personaje singular que puede ser aceptado o rechazado por su sociedad. Los filósofos en la época arcaica tienen un contacto directo con el mundo divino, son purificadores y adivinos como Empédocles, pero también, como él, son maestros. Su contacto con la divinidad los hace competentes en teología o cosmogonía, pero este camino de vida también los hace divinos; su alma se hace eterna, son dioses que se encarnan en mortales.

Esta idea, contrapuesta a la de Homero, hace del alma algo más que una sombra, pero al mismo tiempo requiere que ésta sea purificada del mal, las pruebas de purificación la liberan de la muerte, pero requieren de una disciplina. La filosofía en esta etapa arcaica pertenece a un mundo intermedio en el que la religión se mezcla con la razón, en el que al ímpetu de explicarse la naturaleza fuera del mito debemos agregar esta influencia de las cofradías de iniciados. No podemos negar que este tipo de lenguaje persistió hasta Platón y Aristóteles, y que el modo de vida filosófico tiene mucho de ascesis y misterio.

Es por ello que la relación con los poetas es problemática desde el comienzo, filosofía y poesía se enfrentan en la medida en que explican un mismo dominio, el origen del mundo y de los dioses. Tanto poetas como filósofos consideran asimismo que su conocimiento les es revelado por un dios, pero

y me dieron por cetro una rama de laurel muy frondoso
que habían cogido, admirable; y la voz me inspiraron
divina, para que celebrara futuro y pasado”.

(Hesíodo, *Teogonía*. Trad. de Paola Vianello. México, UNAM, 1978, vv. 26-32).

¹⁰ Sobre este tema cf. Piero Pucci, “True and False Discourse in Hesiod”, en G. M. Kirkwood, ed., *Poetry and Poetics from Ancient Greece to the Renaissance*. Ithaca, Universidad de Cornell, pp. 29-55.

los filósofos no aceptan que su verdad sea colocada al lado de otras tantas, la verdad filosófica implica no sólo la inspiración, sino el modo de vida, ya no podemos decir que ningún mortal pueda saber si lo que expresa el filósofo es verdad.

La llamada Ilustración trajo consigo muchos cambios en la forma de pensar, en las tradiciones, en los comportamientos, pero debemos aceptar que muchas de las formas de vida permanecieron inalteradas hasta tiempos de Alejandro. Esto en parte se debe a que la cultura griega anterior al siglo IV a. C. es fundamentalmente de carácter oral. Si bien los griegos ya conocían el alfabeto y lo usaban profusamente en inscripciones, no sabemos hasta qué punto se había impuesto la nueva tecnología de la escritura y el libro. Los griegos conservaban sus tradiciones de padres a hijos; las formas del rito, como ya mencionamos, son estrictamente locales, sus costumbres se amoldan a cada ciudad, presentando diferencias tan marcadas como las que se pueden encontrar entre Atenas y Esparta. Sin embargo, hay muchas convenciones que, vinculadas con el culto, no cambian, por ejemplo, una vez que la arquitectura estableció sus reglas alrededor de siglo VIII, no sufrió cambios considerables, las innovaciones en la tecnología, como el arco o la bóveda, no dieron como resultado su uso en los edificios. Ante esta sociedad profundamente conservadora hicieron su aparición los sofistas. La formación aristocrática de gimnasio y música había sido criticada por los presocráticos, pero nadie estaba preparado para la demoledora crítica de toda la tradición. El relativismo quita todo fundamento a la creencia en que la nobleza es algo que se tiene por nacimiento, como dicen los poetas,¹¹ que hay una disposición, una naturaleza que determina el carácter, que las costumbres son inalterables y que la educación es sólo una.

Hasta este momento los maestros no son muy bien pagados, la educación pública regula sus actividades y aunque el pedagogo privado es algo común, nadie piensa que se deba pagar las sumas exorbitantes que piden estos extranjeros. De hecho, el que a alguien se le pague por sus servicios implica su participación en prácticas artesanales, fuera de lo que se considera como noble: los poetas como Píndaro no cobran, reciben presentes de hospitalidad, los pintores como Polignoto deciden regalar su obra a la ciudad, para ser considerados sus benefactores.

La educación superior no existe, nadie piensa que un adulto de 27 años deba seguir educándose con un maestro, ya que, como mencionamos al principio, el saber hablar y gobernar son virtudes que se aprendían viendo a los mayores y ejerciéndolas. Los sofistas invierten en cierto modo el código que

¹¹ "Por la nobleza de ánimo innata se vale mucho. Pero el que sólo posee lo que ha aprendido es un hombre oscuro" (Píndaro, *Nemeas*, 3, 40).

hemos visto en Homero, esta educación privada prometía la sabiduría de los adultos y los viejos, saber gobernar y saber hablar se convierten en una comodidad que se paga, los jóvenes se instruyen para hablar y por tanto pareciera que son los viejos los que se deben ocupar de la guerra. La educación, que no era sino el desarrollo de la naturaleza propia, se convierte en lo más importante, aunque no sea todavía un medio de promoción social.

Ya no es la edad la que otorga las diferencias, los jóvenes se reúnen en el mercado en torno a los sofistas para escucharlos; la palestra, el gimnasio y la preparación tradicional en la música, que buscaban preparar ciudadanos que pudieran defender y gobernar a la *polis*, parece que se deja de lado. Y es que en el caso particular de Atenas la instrucción en la palestra tenía su culminación en la institución de la *efebía*. Esto es importante, ya que previo a este servicio era necesario inscribirse en el *dēmos* y ser aceptado por la asamblea —por medio del voto secreto—, haciendo finalmente de este muchacho un hombre, un ciudadano. Claro que también podía darse el caso de que el joven fuera rechazado y regresara a su condición de país; los inconformes se arriesgaban a ser vendidos como esclavos si el tribunal fallaba en su contra. Estas instituciones se ponen en peligro cuando los jóvenes se van al mercado para oír la enseñanza de los sofistas, por ello son criticadas por las partes más conservadoras, como vemos en la obra de Aristófanes.

No cabe duda que la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso promovió también el cambio en las instituciones tradicionales, las que se vieron enfrentadas a muchas novedades sin poder afrontarlas con autoridad; así la *efebía* dejó de ser obligatoria y militar, y terminó sus días como una institución de educación superior a la que acudían extranjeros adinerados a prepararse.

Sócrates nació en Atenas cerca del año 470, hijo del escultor Sofronisco del *dēmos* de Alópece. No sabemos si practicó el oficio de su padre, pero sí que participó como ciudadano gobernando y protegiendo a su ciudad. Participó en las batallas de Potidea, Delión y Anfípolis, en donde se distinguió por su valor en la lucha y fue miembro del pritaneo. Por ello podemos decir confiados que Sócrates pasó, como muchos otros jóvenes de familias más o menos acomodadas, por todos los pasos que convierten a un muchacho en un hombre. También ejerció su parte en la pedagogía, enseñando con su ejemplo a los jóvenes atenienses que se le acercaban. Sin embargo, Sócrates parece un sofista en la óptica de Aristófanes, al que, dada su condición de ateniense, consideraba más peligroso, ya que los sofistas, en su diferencia de extranjeros, no eran vistos con malos ojos, pues los asuntos de la ciudad no les concernían y sus derechos como metecos estaban limitados. Sócrates en cambio participaba de todas las instituciones, defendía y gobernaba la *polis*, y sin embargo criticaba sus formas y modos de gobernar y sus formas y modos de instruir a los hombres.

Para Sócrates la edad no era un factor de instrucción, todos estamos aprendiendo continuamente; la instrucción filosófica parece no tener fin, las distinciones no son de edad, sino de grados de saber. La perfección del alma es el objetivo de esta instrucción, ya no solamente los inspirados, los escogidos pueden purificarse, la vida filosófica y su camino se establecen como una nueva *paideia*, que se opone de forma más contundente que los sofistas a la tradición anterior. Ser mejores no significa destacar en el combate y en la asamblea, fama y gloria no son nada al lado de la perfección del alma, y es que ser mejores, y hacer mejores a los jóvenes por medio de la inteligencia y la verdad es el camino para tener mejores ciudadanos, quienes gobernarán sabiendo lo que verdaderamente es necesario para la *polis*.

El comportamiento de los filósofos siempre pareció excéntrico a los griegos. En ese sentido, Sócrates era también peculiar: a una búsqueda del saber, como los anteriores filósofos, añadía una cierta virtud viril, semejante a la que se daba entre los espartanos, por ejemplo, usaba el mismo vestido de verano que de invierno, cuidaba de su cuerpo pero no en exceso, vivía y comía frugalmente. Esto, sin embargo, no es tan sólo un capricho, como nos dice en la *Apología*, obedece los mandatos del dios,¹² ya que, al igual que Sófocles, cree que hay que prestar oído a la ley divina por encima de todas las demás voces.

Este mandato divino lo hace ciertamente un escogido, un iniciado, alguien diferente que se enfrenta a las costumbres de la ciudad. Los filósofos anteriores se aislaron del contacto con los hombres, como en el caso de Heráclito, o se levantaron tan por encima de ellos que el comercio entre ambos era imposible, como Empédocles o Pitágoras. El caso de Sócrates nos muestra un iniciado que no busca formar una secta de la que sólo pocos participen, la idea es incluir a todos los hombres de la ciudad —jóvenes y viejos— en esta nueva instrucción; al tiempo que muestra que la educación tradicional está equivocada, paradójicamente busca reformarla a través de las mismas instituciones que la promueven.

Se puede aducir contra este argumento que Sócrates no buscó nunca enseñar una doctrina de tipo místico, y esto es verdad, no es la idea de este escrito decir que lo fuera, sino que la forma en la que se presentaba la figura del filósofo Sócrates era ésta, como lo muestra Aristófanes, tal vez en este retrato deformado para crear la imagen cómica es donde mejor apreciamos cómo veían sus conciudadanos a este filósofo. Se agregan a esta imagen las ideas sobre la filosofía natural y la cosmogonía que eran practicadas por los

¹² “[...] y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás [...]” (Platón, *Apología de Sócrates*. Trad. de J. Calonge. Madrid, Gredos, 1997, 28e).

presocráticos, y también se le aducen todos los comportamientos extraños y ridículos en los que se pensaba incurrirían estos personajes.

La tradición se defendía atacando al que le parecía el más peligroso de sus adversarios, alguien que cumplía con todos los atributos de un hombre, y que sin embargo desechaba los méritos de este sistema y promovía uno alternativo: el cuidado del alma. Este nuevo fin pedagógico es al final el vencedor —después de la Academia de Platón “la escuela filosófica se convertiría en el lugar de reproducción y perpetuación de un nuevo modelo de hombre”,¹³ que dejará poco a poco a la palestra fuera de este esquema educativo, sobre todo con la pérdida de poder político y militar después de la ocupación romana, por ello incluso desde tiempos helenísticos hace la aparición la figura del atleta profesional, que se enfrenta a los intelectuales, formado en las múltiples escuelas fundadas en Atenas.

Homero se convirtió en literatura y la filosofía en un modo de vida, la importancia que tuvo Sócrates en esta transformación es inmensa, su vida fue su obra, no es necesario tener escritos para entender el cambio radical que pedía de las instituciones de la ciudad, tal vez lo que no se podía prever era que estas instituciones no admitían cambio, la religión no podía soportar el embate del relativismo de los sofistas y de las discusiones filosóficas, tampoco las costumbres podían sostenerse con un cambio tan radical en el fin de la educación; el alma, el invento de Sócrates para muchos, fue el motor de este cambio.

¹³ G. Cambiano, *op. cit.*, p. 130.

El Sócrates de Nietzsche

María Antonia González-Valerio

La figura de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche tiene un carácter ciertamente polémico. Tan polémico es el Sócrates racionalista como el Sócrates músico. El primero encarna la feroz crítica nietzscheana al racionalismo, el segundo encarna una de las propuestas más sugerentes y fructíferas en el pensamiento nietzscheano.

La crítica al racionalismo y la apuesta por una transformación radical de nuestra experiencia del mundo se entrelazan en esta obra temprana del filósofo alemán a través de la figura de Sócrates. Por ello, resulta de fundamental importancia preguntar ¿quién es Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*? O más allá ¿qué representa Sócrates para Nietzsche? ¿Se trata acaso del Sócrates histórico, del Sócrates platónico o del Sócrates nietzscheano?

Creemos que el Sócrates representado en *El nacimiento de la tragedia* no es del todo el Sócrates platónico, sino más bien una sugerente metáfora a partir de la cual Nietzsche logra estructurar y presentar sus críticas y sus propuestas. Leer la figura de Sócrates como metáfora es lo que intentaremos hacer aquí, distinguiendo entre el Sócrates racionalista y el músico, los cuales representan dos vertientes distintas del pensamiento nietzscheano.

Para comenzar por Sócrates como expresión del racionalismo tendríamos que señalar que *El nacimiento de la tragedia* gira en torno a dos antítesis de orden radicalmente distinto, por un lado lo apolíneo y lo dionisiaco, y por otro, lo dionisiaco y lo socrático. No nos ocuparemos aquí de la primera antítesis: Dioniso y Apolo, sino de Dioniso y Sócrates.

Interpretar las antítesis desde el binomio razón-sinrazón conlleva una peligrosidad de índole reduccionista, que haría de Nietzsche un apologeta sin más del delirio y un detractor de la razón que se traiciona a sí mismo: la crítica a la razón se hace desde la misma razón. Por eso partiremos de la idea de que ni Dionisos es la sinrazón, ni Sócrates es la razón. Antes que un enfrentamiento razón-sinrazón, Nietzsche encuentra en esta antítesis, más bien en su resolución del lado socrático, la causa de la muerte de la tragedia.

La muerte de la tragedia, expresión de lo apolíneo y lo dionisiaco, se da cuando de ella se expulsa el elemento dionisiaco, y ésa era, para Nietzsche, la tendencia de Eurípides, pero esto sucedió sólo porque a través de él hablaba Sócrates:

También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer, llamado *Sócrates*. Esta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella.¹

La tendencia socrática en la tragedia se traduce en la sustitución de las imágenes apolíneas y de los éxtasis dionisiacos por pensamientos “fríos” y afectos “ígneos”, en vez de ser expresión del abismo y de lo insondable, la tragedia es ahora “inteligible” siguiendo la ley del socratismo estético: “Todo tiene que ser inteligible para ser bello”.² Separar a la poesía de los instintos, de las pasiones, tal parece ser el socratismo estético que habla en favor de una racionalidad orientada hacia una verdad y hacia un conocimiento definidos desde parámetros racionalistas, éstos que pueden identificar lo bello con lo verdadero-racional, que pueden condenar a la poesía por no ser “inteligible” y mucho menos “verdadera”.

Ése es, precisamente, el socratismo estético, ahí es donde Sócrates se erige como adversario de Dionisos, como asesino de la tragedia, como verdugo del dios. El socratismo estético es producto de ese Sócrates configurado, creado por Nietzsche, amalgama del Sócrates histórico, del platónico, de Aristóteles, de Descartes, de Kant: síntesis de lo que Nietzsche llamó racionalismo. Este Sócrates racionalista emerge en Nietzsche como monstruo, como una monstruosidad contrahecha a la que acusa de haber asesinado a la tragedia y en la que ve —tendríamos también que decirlo— el nacimiento de la “filosofía pura”. Esto porque el socratismo estético representa la brutal escisión entre filosofía y poesía, entre filosofía y tragedia: la tumba de Dioniso.

La separación entre filosofía y poesía está encarnada en el abismo que separa al socratismo estético del dionisismo estético; ahí está la antítesis: dos modos de concebir al arte y por ende dos modos de concebir a la vida. Nietzsche ensaya en *El nacimiento de la tragedia* una concepción del arte desde la óptica de la vida y una concepción de la vida desde la óptica del arte, eso es el

¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. México, Alianza, 1995, p. 109.

² Cf. *ibid.*, p. 111.

dionisismo estético, frente al cual se erige Sócrates —y con él Platón— con una concepción del arte desde el racionalismo, desde el conocimiento. ¿Cómo afirmar que el socratismo estético consiste en una concepción del arte fraguada desde un ideal de conocimiento racionalista, cuando escuchamos en los *Diálogos* de Platón la afirmación —por boca de Sócrates— de que la poesía es producto de la inspiración divina? Precisamente por eso. Sócrates asevera que la poesía no es fruto del conocimiento,³ sino de la inspiración, de la posesión divina, del delirio.⁴ El poeta, a diferencia del filósofo, no puede argumentar ni contraargumentar porque su poesía no es fruto de la sabiduría.

Esta visión pretendidamente socrática, que escinde y que pone a la filosofía por encima de la poesía, es lo que Nietzsche condenaría del socratismo estético. Nietzsche ve en Sócrates el surgimiento de esa escisión y de esa condena. Una condena que bajo el nombre de socratismo estético podemos encontrar una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía. Ese es uno de los legados de Sócrates, al decir de Nietzsche, que encontramos, por ejemplo, ampliamente en Platón, quien a través de la figura de Sócrates —del Sócrates personaje de sus diálogos— cristaliza, sistematiza el socratismo estético: la poesía es juzgada con el baremo del conocimiento y por carecer de conocimiento y por no estar sustentada en el conocimiento es relegada, marginada.

Marginación de la poesía a favor de la filosofía, pues ¿qué otra manera tenía ésta, la filosofía, de distinguirse de la poesía, de erigirse como única portadora por derecho del estandarte de la verdad? Para Nietzsche, la marginación de la poesía en el ámbito del conocimiento se tradujo en la instauración del reino de la filosofía, de la filosofía pura, que trabaja con argumentos, con conceptos, que no es delirio, sino razón, pura razón, razón pura. El socratismo estético condena al arte porque lo que encuentra ahí es falta de inteligencia, de racionalidad, de explicaciones, de argumentos, de método, de verdad.

El arte, que es puro engaño, ilusión, falsedad es devaluado frente a la ciencia, la episteme, racional y metódica, eso es lo que Nietzsche vio en el socratismo. Y lo que Sócrates vio en el arte, al decir de Nietzsche fue:

[...] algo completamente irracional con causas que parecían no tener causas; además, todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle, y que para las almas excitables y sensibles representa una mecha peligrosa.⁵

³ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 22b.

⁴ Cf. Platón, *Ión*, 534b-c.

⁵ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 119.

¿Cómo no habría Sócrates de condenar al arte si las tres tesis socráticas señaladas por Nietzsche: la virtud es el saber, se peca sólo por ignorancia y el virtuoso es feliz; son precisamente de lo que carecía la tragedia, para la cual la moral es ajena a la vida?

La tragedia, dice Nietzsche, es pesimista por esencia, porque en ella no encontramos ninguna relación justa entre virtud, bondad y felicidad (no gratuitamente señala Ricoeur la esencia trágica del libro de Job).⁶ La tragedia muestra que la existencia es algo horrible, insensato, absurdo, que no hay una relación directa, causal entre la virtud y la felicidad, que el destino trágico está ya siempre, en cada caso, como en Edipo, más allá de nuestras manos.

No hay, pues, una relación causa-efecto en la tragedia, no hay un optimismo epistémico-racionalista, un optimismo socrático, de que conociendo, sabiendo, se puede escapar de la tragedia que es vivir humanamente. ¿No fue acaso Sócrates mismo testigo de esto, con su muerte injusta, trágica? Y al mismo tiempo podríamos decir que Sócrates justificó y explicó esto con el conocimiento.

En la visión nietzscheana el socratismo estético pide un cálculo matemático en la existencia, un cálculo que relacione sin contradicciones la culpa y el castigo, la virtud y la felicidad. Y lo que no cabía en este esquema, lo que no podía ser analizado conceptualmente, es decir, la tragedia, tenía que ser negado por el socratismo estético. Ya que ¿a qué análisis de las fórmulas culpa y castigo, virtud y felicidad se presta *Edipo rey*? Precisamente Edipo, paradigma del destino trágico, inevitable, incluso incuestionable.

Negar todo lo que no se puede analizar de manera conceptual, es, según Nietzsche, el socratismo estético, donde el pensamiento filosófico al crecer se sobrepuso al arte y sólo sobreponiéndose al arte pudo crecer. Destierro de la poesía del reino de la verdad y del conocimiento que se traducirían finalmente, en Platón, en la devaluación ontológica del arte entendido como *mimesis*.⁷

Nietzsche asegura que el influjo de Sócrates se ha extendido sobre la posteridad como una sombra, porque la posteridad filosófica estuvo en gran medida marcada por el socratismo estético, ¿quién podría olvidar este socratismo estético en la condena platónica a las artes, quién podría dejar de ver la huella de ese Sócrates en Aristóteles, cuando éste señala que la tragedia es verosímil pero no verdadera?⁸ El socratismo estético también se hace pre-

⁶ Ricoeur asegura que el libro de Job implica una comprensión trágica de Dios: “¿No puede decirse que Job descubrió al Dios trágico, al Dios inescrutable del terror?” (Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 464).

⁷ “[...] sus obras [de los poetas] que están a triple distancia del ser y que sólo componen fácilmente a los ojos de quien no conoce la verdad, porque no componen más que apariencias, pero no realidades” (Cf. Platón, *República*, Libro x, 599a).

⁸ Cf. Aristóteles, *Poética*, 1451b-1452a.

sente en Kant, sobre todo en Kant, quien siguiendo la tendencia de juzgar al arte desde la óptica del conocimiento anula todo sentido cognitivo en el juicio de gusto,⁹ anulando también al arte, el cual sólo existe en relación con el sujeto, sujeto de conocimiento, como acertadamente señaló Hegel,¹⁰ quien tampoco pudo escapar al socratismo estético al anunciar la superación del arte a favor del concepto.

Por eso decimos que Sócrates en *El nacimiento de la tragedia* funciona como metáfora con la que Nietzsche denuncia la separación entre filosofía y poesía, entre conocimiento y delirio. Metáfora con la que también denuncia y acusa a la filosofía en su versión racionalista, socrática, por no haber sabido comprender a la tragedia y con ella al arte en general como fuente de desfundamiento, como abismo insondable, pero también como conocimiento. O más bien por haberlo reconocido, y en su imposibilidad de poder aprehenderlo, explicarlo, haberlo negado. Negado porque el ojo ciclópeo de Sócrates no supo, no pudo descender al abismo. Y, sin embargo, podríamos decir que la poesía ha escapado, airosa, a los ataques de la filosofía.

Sócrates como enemigo y verdugo de Dionisos es, bajo el ojo nietzscheano, el destierro de la filosofía de un reino de sabiduría oculta al ojo ciclópeo: el del arte.

Pero en su denuncia del socratismo estético, Nietzsche no habría de renunciar a la filosofía ni tampoco al arte:

Y aun cuando es muy cierto que el efecto más inmediato del instinto socrático perseguía una descomposición de la tragedia dionisiaca, sin embargo una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe *necesariamente* tan sólo

⁹ Kant afirma que: "Para distinguir si algo es bello o no, nos referimos a la representación, no con respecto al entendimiento y al objeto de conocimiento, sino a la imaginación (quizás en conjunción con el entendimiento) y al sujeto y a su sentimiento de placer o dolor. Por ello, el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, y consecuentemente no es lógico sino estético, y por este último entendemos aquel cuya base determinante *no puede ser más que subjetiva*." (Immanuel Kant, *Critique of Judgment*. Nueva York, Hafner, 1951, § 1, p. 37. La traducción es mía).

¹⁰ Hegel afirma sobre el juicio de gusto kantiano que: "Pero este juicio [el teleológico] no expresa nunca más que un acto *subjetivo* de reflexión, y no da a conocer la naturaleza propia del objeto. Kant comprende del mismo modo el *juicio estético*. No proviene, en su opinión, ni de la razón como facultad de las ideas generales, ni de la percepción sensible, sino del juego *libre de la imaginación*. En este análisis de la facultad de conocer, el objeto no existe sino con relación al sujeto y al sentimiento de placer, o al goce que experimenta" (G. W. F. Hegel, "Introducción", en *Estética*. Barcelona, Altafulla, 1998, p. 24.)

una relación antipódica, y si el nacimiento de un “Sócrates artístico” es en absoluto algo contradictorio en sí mismo.¹¹

La relación antitética entre arte y socratismo encuentra su resolución —como sueño, como esperanza— en el Sócrates artístico, en el Sócrates músico, metáfora, ésta también, del conocimiento trágico. ¿Si Nietzsche ve en Sócrates el ocaso ve también en él la aurora? El Sócrates músico de Nietzsche, para decirlo con palabras de María Zambrano, es algo que “de no ser una alucinación nacida de una singular avidez, de un obstinado amor que sueña una reconciliación más allá de la disparidad actual, sería sencillamente la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento”.¹²

Conocimiento trágico porque aquel afán socrático de conocer, de conocerlo todo, de saberlo todo tiene que, a fuerza de tanto caminar, estrellarse con el límite, con el límite de lo esclarecible, y cuando el ojo ciclópeo de Sócrates mira al cosmos y no encuentra respuesta, mira al cosmos y se siente angustiado, anonadado, tiene que, dice Nietzsche, regresar al arte para soportar el peso atroz, insoportable, del absurdo del ser y de la existencia.

Conocimiento trágico, Sócrates músico, que en su afán por conocer siente y las pasiones lo rebasan, lo arrollan y lo desbordan. Sócrates músico que descende hacia lo insondable y misterioso, que redime en la apariencia apolínea —sólo por la apariencia apolínea— los ínferos del ser, el sinsentido.

Y cuando la razón teórica no puede más, entonces Sócrates habla el lenguaje de Dionisos, Sócrates se ha convertido en músico, porque ahí donde esta razón revienta surge el arte como magia salvadora, como ilusión redentora, porque la necesidad trágica del arte se expresa al nombrar lo innombrable.

¹¹ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 123.

¹² María Zambrano, *Filosofía y poesía*. México, FCE, 1998, p. 14.

Reseñas y notas

Federico Álvarez y el elogio del eclecticismo

Bolívar Echeverría

Federico Álvarez, *La respuesta imposible*. México, Siglo XXI, 2002.

Se trata de un libro engañosamente esotérico. Trata de un tema filosófico muy poco frecuente en las discusiones más famosas y difundidas de la filosofía actual; un tema que al parecer sólo debiera interesar a los especialistas en la historia de la filosofía durante los primeros siglos de nuestra era; un tema que se antoja incluso bizantino, pues no se refiere siquiera a una corriente filosófica identificable, de mejor o peor fortuna a lo largo de los siglos, sino solamente a un modo de hacer filosofía que se extiende casi imperceptiblemente a lo largo de todos ellos; a un procedimiento filosófico que es preciso detectar con cuidado en las más diversas creaciones que se han dado en el discurso filosófico occidental. El libro trata del eclecticismo; es, podría decirse incluso, una especie de reivindicación del eclecticismo. Y el eclecticismo es originalmente una característica de aquel modo de filosofar que fue propio de la, por lo demás, muy poco respetada filosofía de los romanos en los siglos de tránsito de la era precristiana a la nuestra. Usar el criterio propio para elegir y adoptar lo mejor de las más diversas doctrinas filosóficas del pasado y componer, con esos elementos rescatados, después de transformarlos para armonizarlos entre sí, una nueva doctrina, libre de los defectos de las doctrinas originales: en esto consistía el eclecticismo.

Tema esotérico, si hay alguno, el de revisar el destino de este procedimiento filosófico a lo largo de la historia de la filosofía. Pero sólo engañosamente esotérico, insisto, en manos de Federico Álvarez; porque a él no parece interesarle el tema del eclecticismo en sí, sino sólo como puerta de entrada a un tema que no tiene nada de esotérico sino que por el contrario aparece todos los días en toda práctica del discurso reflexivo contemporáneo, y muy especialmente en la política. ¿Cómo pensar, cómo orientar la reflexión en una situación como la de esta vuelta de siglo, en la que todas las grandes propuestas discursivas de la tradición moderna parecen haber caducado, agobiadas por tareas que desbordan sus capacidades? Esta pregunta, planteada

no sólo en general sino muy en especial en referencia a las necesidades de reflexión de la izquierda política, es el marco de problematización desde el que este libro atrapa al tema del eclecticismo, para actualizarlo de manera sumamente original y provocadora, quitándolo de ser el objeto de una preocupación bizantina y mostrándolo como el lugar en el que se juegan las opciones más radicales del pensar en estos tiempos —parecidos a aquellos en los que tuvo su auge el eclecticismo—, de los que no sabemos si son tiempos de un hundimiento en la barbarie o de una reconstrucción, esta vez no capitalista, de la civilización moderna.

El libro consta en verdad de tres partes: la primera ofrece una presentación erudita del tema del eclecticismo en la historia de la filosofía. La segunda examina casi exhaustivamente el tratamiento, por lo general condenatorio, que los muy diferentes marxismos dieron a este modo del filosofar. La tercera, la más comprometida y original, intenta reivindicar al eclecticismo como una característica indispensable del nuevo pensar, de la reflexión que corresponde a quienes viven la condición posmoderna desde una perspectiva de izquierda, es decir, a quienes la viven no como la descomposición de la modernidad, sino como una superación de la misma, como una transmodernidad.

El panorama que esboza el primer capítulo, de la presencia de la actitud ecléctica en la historia de la filosofía, está lleno de sugerencias que pueden tener muy largos alcances. Juntar entre sí momentos conceptuales pertenecientes a órdenes de coherencia heterogéneos, incluso incompatibles entre sí, de tal manera que el proceso de juntarlos los transforme sustancialmente bajo el efecto de un nuevo principio de coherencia: de Plotino a Leibniz, el empleo de este procedimiento filosófico, nos lo ejemplifica el autor, ha sido muy frecuente a lo largo de la historia. El caso mayor sería, en mi opinión, el que comienza con san Pablo, Filón de Alejandría y la primera Patrística y que, como dice Federico Álvarez se gesta en ese “hervidero filosófico religioso de los primeros siglos de nuestra era”. Es un eclecticismo que caracterizaría no sólo a unos cuantos autores sino al conjunto del discurso reflexivo occidental europeo, el eclecticismo de la teología, que Heidegger lo ve perpetuarse incluso en la onto-teología de la filosofía moderna. Transformar el mito bíblico introduciendo en él filosofemas griegos o, en sentido contrario, cultivar el discurso filosófico pero con la ayuda del mito bíblico, éste sería el proyecto ecléctico en el que ha estado embarcado ese discurso durante dos mil años. Sus éxitos, sus logros mestizos, han sido admirables, pero inestables y pasajeros: unas veces, como en el Renacimiento, la filosofía pudo devorar y enriquecerse con el mito; otras, como en el romanticismo, el mito pudo autoalterarse integrando a la filosofía.

La parte más amplia del libro que presentamos es la segunda, dedicada a examinar el destino que tuvo el eclecticismo en la historia particular de la

filosofía marxista. Lo primero que impresiona en los tres capítulos que la componen es la riqueza de posiciones que pudieron surgir en siglo y medio dentro del horizonte epistemológico marxista que los medios académicos oficiales y los *mass media* suelen presentar como escaso y repetitivo, unitario, baldío y aburrido. Con admirable erudición, Federico Álvarez es capaz de reconstruir diferencias y polémicas entre marxistas, así como encuentros y coincidencias teóricas entre ellos; lo mismo malentendidos que correspondencias, que muestran un paisaje conceptual digno de recorrerse, dadas las lecciones que pueden resultar de ello. Lo segundo que impresiona es la abundancia de comportamientos teóricos eclécticos que Federico Álvarez detecta en un conjunto de autores que se precia de estar, por principio, más allá de todo eclecticismo o incluso de combatirlo decididamente.

No obstante la importancia de esta segunda parte del libro, la tercera es sin duda aquella en la que el autor arriesga más: la más original, provocadora y sugerente. Con su estilo nervioso, muchas veces apresurado, pero siempre claro y preciso, como el de los ilustrados españoles del siglo XVIII, Federico Álvarez emprende aquí toda una reivindicación del eclecticismo, de un eclecticismo re-definido por él en atención a la situación presente. Se trata de una reivindicación que aparece claramente como un movimiento reactivo, como una vuelta de tintes incluso autocríticos, en contra del menosprecio y aun la condena de los que el eclecticismo ha sido y sigue siendo objeto por parte de todos aquellos discursos filosóficos “fuertes”, en especial el marxismo, provenientes todos del idealismo alemán; discursos que ven ratificada su fuerza precisamente en aquello que los contraponen al eclecticismo, es decir, en su sistematicidad y su capacidad totalizadora.

La “discusión categorial” que entabla esta parte del libro con las categorías de sistema, totalidad y dialéctica, como categorías respecto de las que el eclecticismo estaría en culpa, son reconocidas aquí a la luz de lo que Jean-François Lyotard, en su libro de 1979, subtulado “Informe sobre el saber”, describió como la *condición posmoderna*. La “condición posmoderna” se caracteriza sobre todo por la fatiga, el desgaste, la caducidad de los “grandes relatos” que de manera explícita o tácita han acompañado al ser humano moderno, guiando sus pasos, explicando las causas e iluminando las finalidades de su acción. Sumidas en el desgaste y la fatiga, estas magnas explicaciones del mundo giran ahora inútilmente en el vacío: explican un mundo que queda indiferente ante ellas, encerrado en su enigma. Han dejado así en desamparo al ser humano moderno, lo han vuelto “posmoderno”, esto es, como lo formula Lyotard, en condición de “no saber responder al problema del sentido”.

La reivindicación del eclecticismo se presenta como indispensable en un escenario en el que las grandes construcciones de sentido se han derrumbado, agobiadas por la exigencia que pesaba sobre ellas de afirmarse como siste-

mas explicativos omniabarcantes de lo real. En el lugar que ocupaba la racionalidad uniformizadora y totalizadora de la modernidad aparecen y desaparecen ahora, en un juego plural de entrecruzamientos, un sinnúmero de racionalidades débiles y locales, advertidas de la contingencia de las necesidades que descubren o proponen y ajenas a toda pretensión de vigencia universal. Antes que una corriente de pensamiento, el eclecticismo es una condición del ser humano posmoderno; si quiere afirmarse como un ser reflexivo, tiene que abandonar toda nostalgia de un sistema omniabarcante de verdades y aprender a moverse entre muchas propuestas de sentido, a orientarse entre ellas y a elegir a partir de qué elementos de ellas él puede construir la suya propia.

El elogio del eclecticismo contenido en este libro es, en mi opinión, el de quien disfruta el pensar a la intemperie, en pleno uso de su libertad, una vez que ha abandonado el regazo protector pero opresor de un sistema filosófico. No se trata, sin embargo, del elogio del eclecticismo definido como una actitud de indiferencia o neutralidad ante cualquier tipo de insinuaciones de sentido, sino de él como una actitud de apertura ante todas esas insinuaciones, pero siempre desde la vigencia en el sujeto de un criterio, una perspectiva o un *a priori* bien determinados.

Federico Álvarez tiene especial cuidado en distanciarse de ciertas teorías posmodernas en las que “hay en efecto una intencionada mezcla de todo, que muchos contemplan como producto plausible de la crisis irremediable de la modernidad”. Son teorías que cobijan “un eclecticismo concientemente indiferente, sin *telos* ni *a priori*, un eclecticismo de consumidor al azar o socialmente precondicionado, con una nostalgia de pastiche televisivo” (p. 268).

El eclecticismo reivindicado en el presente libro es un eclecticismo de inspiración utópica. El *a priori* que gravita sobre la elección y la síntesis de los elementos sacados de los múltiples universos de sentido es el de la transmodernidad, el de la posibilidad de una segunda oportunidad para la modernidad, en la que la construcción del mundo debería estar regida por la vigencia de la democracia y la justicia.

Es aquí, tal vez, en este punto decisivo de la propuesta del autor, donde quisiera yo arriesgar una observación crítica: en el problema de la fundamentación de ese *a priori* o criterio, de esa perspectiva o *telos* en el ejercicio de la elección ecléctica.

“Si Dios no existe, todo está permitido” es la frase que confunde al menos dotado de los hermanos Karamasov y lo induce a convertirse en asesino. Lo que no alcanza a entender es que eso “todo” que ahora está sólo es caótico e informe, carente de sentido moral, a la luz de la Creación de ese Dios que ha muerto; que, tomado en sí mismo, es un “todo” que sí tiene un sentido moral, que es precisamente el que está dirigido a subvertir el orden dejado en la Creación por ese Dios desaparecido.

El *a priori*, la perspectiva de la elección de sentido, pienso yo, nos lo da la marcha misma de las cosas. La vida que se afirma pese a todo en las circunstancias presentes lo hace en negación del modo en que ha venido siendo encauzada a lo largo de la historia moderna. Y toda negación histórica, le gustaba decir a Hegel, es una “negación determinada” por aquello que niega. La experiencia de esa vida presente no es la del derrumbe de la civilización en general, de Occidente en su conjunto o de la civilización moderna indiferenciadamente, sino el de una forma particular de civilización. Su experiencia no es la de un derrumbe general, sin un sentido preciso, sino por el contrario, y aunque sea paradójico, la de un derrumbe portador de sentido, ordenado en su propio desmoronamiento. La modernidad que se viene abajo es la modernidad capitalista; una modernidad que para actualizar sus posibilidades de afirmación y desarrollo debió, contradictoriamente, negarse a sí misma como promesa de abundancia y emancipación. Son los resultados de esta autotraición los que hoy en día amenazan ruina y los que por lo tanto señalan a contrario el sentido de esa utopía a la que se refiere el autor de este libro. Por eso, pienso yo, el primer intento de ese pensar a la intemperie, intento magistral del que apenas comenzamos a aprender, es el de la “crítica de la economía política” que Marx trazó en *El capital* como primer paso de la crítica implacable de todo lo establecido. La segunda modernidad en la que sueña Federico Álvarez debería ser definida en sus rasgos más elementales, primero y ante todo como una modernidad alternativa a la modernidad capitalista, como una modernidad poscapitalista.

La dignidad del humanismo

Alberto Constante

Josu Landa, *De archivos muertos y parques humanos en el planeta de los nimios*. México, Arlequín/Sigma, 2002.

Léí el libro de Josu Landa sin contar con los antecedentes. He de confesar que no sabía nada del gran revuelo internacional que Peter Sloterdijk (autor de *El árbol mágico*, *En el mismo barco* y *Extrañamiento del mundo*) provocó con una conferencia dictada en el castillo de Elmau, Bavaria, denominada *Reglen für den menschenparken* (Normas para el parque humano) y que poco después fue publicada por Siruela, en la que plantea que son insuficientes los intentos humanistas por dominar las tendencias brutales de los seres humanos, fundamentalmente porque éstos son los únicos animales que se organizan en parques y crean reglas para su domesticación.

Provocador, iconoclasta, irónico y de una lucidez cortante como un estilete afilado, Peter Sloterdijk, catedrático de filosofía en la Universidad de Karlsruhe (Alemania) es, según se dice, el último pensador de culto en la Europa posmoderna. Su obra, comenzada en 1983 con *Crítica de la razón cínica*, lo ha llevado a formular una interpretación sobre el mundo actual, especialmente en *Normas para el parque humano*. Esta suerte de eurotaoísmo, que Sloterdijk dice que “podría ser el nombre de una oportunidad perdida”, en realidad de lo que nos habla es de discriminación y, por tanto, de selección. Éste es un término que utilizó Peter Sloterdijk en su polémica conferencia en Elmau. Ahí nos habla del fracaso del humanismo y señala que la respuesta al mismo es una manipulación genética para mejorar al ser humano por otros medios, medios antropotécnicos. Independientemente de que pasemos a comentar el artículo de marras y la respuesta que Josu Landa hace del mismo, podríamos decir que el de Sloterdijk es un artículo malísimo. Y es posible que Sloterdijk haya escrito algo bueno antes. No lo sé porque no lo he leído, sólo he citado sus libros a manera de ejemplo. Pero esa conferencia era peligrosa porque decía que en vez de intentar tener una moral tenemos que hacer cambios genéticos para tener una nueva moral. Esto es imposible porque aun si pudiéramos cambiar la moral por medios genéticos tendríamos que tener ya

ciertas concepciones de cómo queremos hacer los cambios genéticos. Pero hubo algo en la sociedad alemana que no respondía al poco valor de la conferencia de Sloterdijk, que por alguna circunstancia le dio mucha importancia a este debate. Creo que se debe a la gran inseguridad que existe respecto al problema de las manipulaciones genéticas.

De hecho, así quiero suponerlo, lo más comentado fue el enfrentamiento no sólo ideológico sino también personal entre Habermas y Sloterdijk que provocó; así como las mutuas acusaciones y los remolinos académicos de esta querrela. A lo que yo sé, sólo procuraron ir más allá del trivial chismorreo en algunas páginas de la *Revista de Occidente* y desde luego en un excelente *dossier*.

Lo que está a la base de esta discusión que entabla Josu Landa con nuestro malhadado filósofo es la siguiente pregunta: ¿y si fracasara el humanismo? No se puede dejar de aprovechar la ocasión brindada por este escrito y el libro de Josu Landa para intentar profundizar en un debate que trasciende con mucho algunos tópicos. Más allá de la opinión que nos merezcan los planteamientos de Sloterdijk, es justo y urgente reconocer que ha puesto el dedo en una llaga que sangra desde mucho antes de que él tuviese la bienaventurada osadía de tocarla.

¿Qué dice Peter Sloterdijk? Ya habíamos señalado algunos puntos, pero podríamos decir que comienza recordándonos que hemos llamado humanismo a una

[...] telecomunicación fundadora de amistades que se realiza por medio del lenguaje escrito [...] Los pueblos se organizaron a modo de organizaciones alfabetizadas de amistad forzada, unidas bajo juramento a un canon de lectura vinculante de cada espacio nacional [...] ¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian?

La finalidad fundamental de esas lecturas seleccionadas y compartidas era amansar la innata ferocidad humana, socializar humanamente a la bestia de presa cortocircuitando su perenne inclinación hacia la violencia y la sangre. En esta tarea domesticadora, la lectura sosegante de los clásicos siempre ha encontrado adversarios temibles: ayer fue la efervescencia sensorial del circo y del estadio, más tarde el teatro, luego los campos de fútbol, etcétera.

Actualmente vivimos, según Sloterdijk, tiempos posliterarios, es decir, poshumanistas: los libros van siendo sustituidos por los espectáculos audiovisuales, cuyas gratificaciones sensoriales —llenas de estruendo y furia— se aproximan más a los contentos del Coliseo que a los del gabinete del biblió-

filo. ¿En qué basaremos entonces las normas del urbanizado parque humano? ¿Cómo las transmitiremos y legitimaremos? ¿Habrá que aprender a criar hombres mansos de otro modo, quizá por medios biogenéticos, que configuren *ab ovo* los rasgos del nuevo arquetipo de humanidad?

En el fondo, la tarea educativa —que Sloterdijk estudia en su teorización inicial por Platón y en el desencanto póstumo heideggeriano— siempre ha pretendido reproducir generacionalmente las pautas reguladoras del autosostenimiento humano. Tal es el proyecto que el siglo XX vio entrar en una crisis que nuestra cultura actual basada en los videojuegos e Internet no ha hecho sino agravar. La cuestión quizá no consiste en cómo salvar contra viento y marea el modelo humanista tradicional, sino más bien cómo reinventar lo humano —es decir, una sociabilidad amistosa que repudie mayoritariamente la tentación feroz de la violencia intraespecífica— a partir de un nuevo planteamiento persuasivo, de otra forma de doma de alta escuela...

La provocativa conferencia de Sloterdijk debe ser valorada a partir de las múltiples perspectivas excitantes (en el sentido mejor y en el peor de este adjetivo trepidante) que abre, no desde las obvias objeciones puntuales que se le pueden hacer. La primera de las que se me ocurren es que abundan textos clásicos en nuestra tradición humanista —y no de los menores!— cuya eficacia para apaciguar la irascibilidad resulta poco evidente: la *Iliada*, la Biblia, Shakespeare... No sin razón fueron puestos en entredicho por educadores ilustrados del exigente siglo XVIII, como Voltaire. ¿Aseguraríamos sin vacilación que Macbeth amaestra convenientemente a sus espectadores mientras que *Reservoir dogs* los desboca? Salvando las abismales distancias de calidad estética, ¿dulcifica más el carácter familiarizarse con la cólera de Aquiles que practicar un videojuego? ¿No pueden obtenerse lecciones tan intransigentes y horrendas de *La Celestina* o *La duquesa de Malfi* como de ciertas proclamas heteróforas berreadas por los fascistas o incluso como de ciertos demenciales antagonismos deportivos? Quienes no estamos dispuestos a renunciar a tales obras maestras sostendremos que esas consecuencias negativas derivan de una lectura superficial, porque todas ellas encierran una profunda caracterización de lo humano indispensable para cualquier formación auténtica. Pero esta respuesta viene a dar por supuesto algo así como un círculo vicioso, es decir, que hace falta una verdadera educación humanista para obtener lecciones humanistas de muchas obras fundamentales en las que se basa nuestra concepción del humanismo. Si tal es el caso, ¿no cabría también postular que quienes disfrutaban de semejante adiestramiento consolidador de la humanidad compartida podrían de igual modo ampliar su disposición a la concordancia incluso por medio de partidos de fútbol o películas *gore*?

Cuando en México se habla de revisar el plan de humanidades, o de ética, más específicamente, la cuestión se centra en el temario que debe impartirse

en tal o cual asignatura y en evitar que los libros de historia que van a servir como texto escolar contengan tergiversaciones de bulto o incitaciones abiertas a la discordia civil. Se sigue aspirando así, al modo clásico, a una “telecomunicación fundadora de amistad basada en el lenguaje escrito”. Nada que objetar a este bienintencionado proyecto, todo lo contrario. Pero el factor más importante de la educación sigue intacto pese a tales modificaciones; y tampoco se remediarían nuestras deficiencias multiplicando en las aulas los elementos de apoyo audiovisuales o conectando a Internet a todos los bachilleres desde su tierna infancia. Porque el elemento no sólo humanista sino humanizador por excelencia de la transmisión cultural no es el texto ni la imagen ni el sonido, sino la palabra viva, es decir, el verbo encarnado, hecho hombre (y más frecuentemente, hecho mujer). No los libros, por buenos que sean, no las películas ni la telepatía mecánica (otra cosa no es la famosa “red”), sino el semejante que se ofrece cuerpo a cuerpo a la devoradora curiosidad juvenil en busca de un alma: ésa es la educación humanista, la que desentraña críticamente en cada mediación escolar (libro, filmación, herramienta comunicativa) lo bueno que hay en lo malo y lo malo que se oculta en lo más excelso. Porque el humanismo no se lee ni se aprende de memoria, sino que se contagia. Y mal pueden contagiar la enfermedad divina quienes no la padecen. Ahí está el verdadero problema.

En el parque humano (“tocan a cierre en los parques de Occidente” cita Cioran al comienzo de uno de sus últimos libros) restalla el látigo, pero no es el maestro quien lo empuña. A diferencia del arrogante y atrevido domador, el maestro sabe que debe dejarse devorar para que las fieras inocentes se conviertan en ciudadanos conscientes. Muchos están dispuestos a este sacrificio sobre el que reposa el autosostenimiento de la civilización, pero probablemente no son bastantes. Se sienten solos, desconcertados por un dogmatismo imbécil que celebra el pintoresquismo de lo irreductible y desdeña la racionalidad común. ¿O acaso no hay racionalidad común? Sea como fuere, los libros ni tienen la culpa ni son la solución.

Josu Landa, en *De archivos muertos y parques humanos en el planeta de los nimios* discute apretadamente las tesis de Sloterdijk. Podríamos decir que el poeta y ensayista discute las tesis del filósofo alemán rescatando, fundamentalmente, la dignidad del humanismo y despejando errores conceptuales tanto sobre el propio humanismo como de la educación, apoyándose en otros pensadores indiscutibles como lo son Nietzsche y Heidegger. Sin duda, el libro de Josu Landa trae un aliento de esperanza sobre la capacidad humana para rescatar valores que parecen haber perdido presencia en este mundo tecnológico como la prudencia y la sensatez, en unas cuantas palabras: la vuelta, de nueva cuenta el rescate de eso tan desgastadamente denostado que todavía, a pesar de todo, seguimos llamando la *dignidad humana*.

La ética del devenir

Crescenciano Grave

Gabriela Hernández G., *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson.* México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

Después de Hegel, es decir, después del último y grandioso intento por entronizar a la razón asumiéndola como la estructura de fondo de la realidad manifiesta en los conceptos, la filosofía, a grandes rasgos, ha experimentado dos grandes convulsiones en la búsqueda de su identidad. Una es la que, con vigor y creatividad tales que aún permean nuestro tiempo, acometieron Schopenhauer, Marx, Kierkegaard y Nietzsche en pleno siglo XIX. Más que de determinar lo real identificándolo con lo racional, el pensamiento, para estos autores, se define confrontándose con aquello que lo excede y a lo cual él no puede someter desde sí mismo: la voluntad, las necesidades corporales, la existencia y lo trágico. La otra es la que, ya en el siglo XX, protagonizan pensadores de la talla de Heidegger y Wittgenstein: desde la constatación del olvido del planteamiento y despliegue de la pregunta por el ser, en el caso del primero, y, en el caso del segundo, desde el mostrar que la metafísica se genera por una especie de enfermedad del lenguaje, ellos ponen en cuestionamiento a toda la tradición.

Entre estas dos convulsiones, y en cierta medida contemporáneas a ellas, se levantan obras que, tal vez sin alcanzar a constituirse actualmente en influencias imperantes, no han dejado de resonar insistentemente en el pensamiento posterior. Nos referimos a las obras de Dilthey, Husserl y Bergson. La obra del primero es pionera en la asunción de la filosofía como hermenéutica que, a través de Gadamer, Ricoeur y otros, es una corriente bajo cuyo influjo se mueve buena parte del quehacer académico actual. La influencia de Husserl es una de las referencias indispensables para comprender, además de la constitución de la propia hermenéutica gadameriana, el pensar del mismo Heidegger, de Sartre, de Merleau-Ponty, de Lyotard y otros menos famosos pero no carentes de importancia como Szilasi e Ingarden. La presencia de Bergson, en cambio, exceptuando a Deleuze y Yankelevitch —ninguno de ellos dominante en el ámbito académico— es menos notable en el panorama actual.

No obstante, en nuestra lengua, la obra de Bergson no ha dejado de irrumpir persistentemente aquí y allá: en García Morente, en Caso, en Nicol, en Joaquín y Ramón Xirau —autor y traductor, respectivamente, de un estudio sobre la vida, pensamiento y obra de Bergson y de una selección de sus textos todavía valiosos como puerta de entrada a Bergson—¹ encontramos exposiciones y discusiones críticas con la obra del autor del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. A la lista anterior se suma, por méritos propios, Gabriela Hernández con *La vitalidad recobrada. Un estudio del pensamiento ético de Bergson*.

Dos méritos indudables del texto de Hernández son, uno, el rescate y, por así decirlo, puesta en día de una obra que dista mucho de reducirse a mera curiosidad histórica, y, dos, asumir su trabajo desde el núcleo del pensamiento bergsoniano: su metafísica del devenir. El toque personal de esta asunción radica en la insistencia de la autora por no desvincular esta metafísica de la ética. Esta insistencia no deja pasar de lado que la metafísica bergsoniana es incomprensible sin destacar su apego a la experiencia. La metafísica es el empirismo verdadero porque pretende coincidir con lo que la realidad es en su devenir.

De entrada, Gabriela Hernández nos señala su pretensión de hablar de Bergson desde dentro de su obra, es decir, ésta es vista como una obra en devenir en la cual sus intuiciones e ideas aparecen, crecen y se desarrollan fecundando la recreación reflexiva de ellas. Este hablar desde Bergson, este simpatizar intuitivamente con sus ideas, no supone quedarse en él sino apropiárselo para pensar nuestro tiempo y nuestra situación problemática en él —como han sido, según nos recuerda Borges, todas las épocas para los hombres que les ha tocado vivirlas.

El objetivo de *La vitalidad recobrada* es llevar a cabo una *reforma ética del pensamiento* sustentada en la metafísica. A su manera, el pensamiento de Bergson se sitúa dentro de la tradición moderna que afirma que en el devenir hay *más* que en las presuntas esencias estáticas. Esta mayor riqueza del devenir es una evolución creadora que se manifiesta intensamente en las posibilidades de la vida en general y de la existencia humana en particular. El objetivo es, pues, reanimar o recobrar la vitalidad constitutiva desde la exposición entrelazada de tres temas fundamentales: la reforma de la metafísica, el impulso vital y la dinámica de la moralidad al interior de la sociedad humana.

La clave que, desde Bergson, Gabriela Hernández nos ofrece para introducirnos en la obra del pensador francés es el deslinde entre el análisis como

¹ Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. México, Editorial Leyenda, 1944.

proceder de la inteligencia y la intuición como proceder del pensamiento metafísico. En el análisis, el sujeto se coloca fuera del objeto y lo expresa desde cierto punto de referencia en el que está colocado; lo traduce por medio de ciertos conceptos. Aquí la cosa u objeto se conoce por medio de comparaciones: en lo que se quiere conocer se ven signos que remiten a lo que ya se conoce. Así, el punto de vista y los conceptos con los que se manifiesta a la cosa nos dan de ella lo que tiene en común con otras cosas y que, por lo tanto, no le pertenecen exclusivamente. En la intuición, en cambio, se penetra en el objeto y se lo expresa no desde ciertos puntos de vista ni con determinados conceptos con un significado ya establecido, sino desde él mismo. En este sentido, la intuición no es relativa sino absoluta: conocemos lo que absolutamente el objeto es.² La intuición es conciencia inmediata en la que se *confunden* el ser y el ver dilatándose mutuamente en la constitución de su unidad temporal. Esto, según Gabriela Hernández, lleva a la intuición a la corriente común de la vida, la cual a su vez posibilita la comunicación.

La intuición es el método metafísico. La metafísica es el conocimiento que intenta coincidir con la realidad: ella busca una comprensión absoluta de lo que el objeto es en sí mismo y, por lo tanto, prescinde de toda relación interesada y utilitaria con el objeto, vínculos, estos últimos, que definen el tratamiento inteligente práctico de lo real. La metafísica aspira, pues, a simpatizar con el objeto. Y, para Bergson, nosotros podemos al menos simpatizar con nosotros mismos, con nuestro *yo que dura*. Desde la intuición simpática del yo consigo mismo, es decir, desde el espíritu se simpatiza también con el devenir de la naturaleza. Esta intuición, en el esfuerzo del pensamiento, se ensancha hasta coincidir con el mismo impulso que anima no sólo al resto de los seres vivos sino a la totalidad del mundo natural. “La intuición es la captación de la totalidad orgánica, de la totalidad vital. Por la intuición podemos comprender que la duración propia es correlativa a la duración de la vida en su conjunto. Alcanza la duración real que es el cambio puro, fuerza evolutiva y continuidad vital” (p. 15).

Desde los datos inmediatos de la conciencia y la intuición del propio yo se alcanza la conciliación entre la realidad interna y la realidad externa *confluyendo* en la duración. Ésta es la base, dice Gabriela Hernández, para comprender a la totalidad de la vida “como una evolución creadora y una tendencia que continuamente se diversifica” (p. 37). Y, a la vez, en esta autocreación diversificada de la totalidad encuentra ella el sustento de su lectura ética de la metafísica de Bergson.

² Cf. Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Héctor Alberti. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979, pp. 11-14.

Este esfuerzo, esta alteración de la dirección habitual del pensamiento, requiere una asunción peculiar del lenguaje: llevar la intuición a la palabra conlleva movilizar el lenguaje filosófico. “La metafísica aboga por la creación de un lenguaje de conceptos móviles, de imágenes ricas, de sugerencias y figuras *poiéticas*” (p. 31).

Así, desde el lenguaje bergsonianos proveniente de la coincidencia entre la duración del yo y la de la naturaleza conjuntados en la evolución creadora, Gabriela Hernández se esfuerza por llevar a la palabra el impulso vital. En este afán se auxilia, a manera de contraste, con la exposición del modo en que la inteligencia, caracterizada fundamentalmente como una facultad práctica, fija su concepción de la realidad llevando inevitablemente a que el hombre, buscando adaptarse y protegerse del mejor modo posible de la imprevisibilidad del devenir, fije también sus formas de vida.

La crítica de Bergson —crítica que, por supuesto, Gabriela Hernández suscribe— se encamina a denunciar el fallo en que este modo de proceder cae cuando trata de fijar la vida. La vida se resiste a ser reducida a una organización dispuesta por y para la manipulación técnica.³ Así, frente a los intentos de reducir la vida a lo constante e idéntico desde perspectivas mecanicistas o finalistas, “[...] Bergson opone la idea del *impulso vital*, donde la vida crea sin un fin preestablecido las formas apropiadas según las condiciones que le son dadas; su procedimiento es la *disociación* y el *desdoblamiento*. El sentido de este desarrollo no está predeterminado, su fin se efectúa en virtud del impulso original del movimiento de la vida” (p. 48).

Las implicaciones de esta metafísica para la vida ética se encuentran en las siguientes consideraciones: la existencia es cambio y transformación; existir humanamente es la creación constante de nosotros mismos; el depositario de las posibilidades de existir es el cuerpo y éste concentra la importancia inalienable del individuo.

Desde aquí nos abocamos al último tema, el que a nuestro juicio muestra la posición desde la cual Gabriela Hernández coloca el valor crítico de la filosofía de Bergson; la dinámica de la moralidad. Una de las tendencias del impulso vital es la socialización y ésta se divide en la *dimensión natural*, en donde la sobrevivencia y la propia sociabilidad están determinadas por el instinto, y la *dimensión humana* caracterizada por el desarrollo de la conciencia y la libertad de los individuos (cf. p. 76). A su vez, al interior de la sociedad humana, el impulso vital se escinde en dos formas. Por un lado, la *moral cerrada* en donde predomina el hábito a través de una moralidad de la obliga-

³ Las páginas que G. Hernández dedica a este punto, que nosotros apenas señalamos, concretamente el apartado titulado *Mecánica y mística*, se encuentran entre las mejores de su libro.

ción sostenida por la presunta legalidad intemporal del deber que amenaza con sofocar a los individuos libres. Por otro lado, la *moral abierta* entendida como emoción creadora que rompe la presión social de los hábitos y las obligaciones dando el salto a la moralidad de la libertad y el amor.

La obligación moral naturaliza, en el sentido de sometimiento a leyes, el comportamiento de las voluntades ponderando como máximo valor moral a la *obediencia*. Con esto, la sociedad misma se cierra. “Casi toda la estructura social depende del hábito de obediencia impuesto por una necesidad impersonal” (p. 80). El hábito es la repetición casi mecánica de un comportamiento que “aparece como *la obligación moral* de sostener la estructura social” (p. 80). La efectividad de este proceso no depende sólo de que los preceptos morales se impongan desde fuera y sean acatados inexorablemente por los individuos, sino que el comportamiento sumiso surge, como observa perspicazmente Gabriela Hernández, desde la interioridad de una voluntad habituada a obedecer y que necesita del orden social para asegurar y pretender remediar su propia vida. Así, un orden social permanece estable por el equilibrio que consigue, dentro de la conciencia individual, la presión externa y su acatamiento libre por parte de los individuos.

Desde la memoria, la imaginación y el lenguaje, el yo se constituye como social, y esto tiene dos repercusiones morales: la imposición del deber y la obligación que llevan al sometimiento pasional del individuo y la armonía entre lo individual y lo universal que lleva al reconocimiento de los valores de solidaridad social. Al imperar lo primero, se fija la estructura social en una moral cerrada; al despertar lo segundo se origina la moral abierta. Así se establece la dinámica de la moralidad como relación entre moral cerrada y moral abierta. Esta última, llamada también moral de la aspiración, es el factor vital porque se levanta desde la identificación con el esfuerzo generador de la vida, es decir, para Gabriela Hernández, desde la coincidencia con la fuente de la cual “brota la fuerza de amar a la humanidad” (p. 87).

Así, frente a una teoría racional de la obligación —como, por ejemplo, la kantiana— el autor de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* descubriría en la emoción creadora el surgimiento originario de la obligación moral.

Bergson —escribe Gabriela Hernández— ha delineado su teoría de la obligación moral reduciendo la moral a su más simple expresión; de esta forma encuentra un concepto límite, la *moral cerrada* como estructura fundamental de la sociedad humana. Pero por el otro extremo construye otro concepto límite que acaba de completar el cuadro de la moral y que desarrolla más la teoría de la obligación haciendo que este concepto se despliegue y transfigure. Comienza, entonces, a delinear las características de la *moral abierta*” (pp. 83-84).

El despliegue y transfiguración del concepto de obligación acontece, según Gabriela Hernández, desde el impulso creador de personalidades extraordinarias; en éstas se desborda el amor que les invade revelando la fuerza de la vida y motivando a una transformación de la conducta moral (cf. p. 91). La moral cerrada se concentra en “leyes generales y deberes fijos; en cambio, la moral abierta se despliega en el llamado que hace el héroe, el santo o el místico para vivir de una manera plena” (p. 84). En las personalidades extraordinarias, dice Gabriela Hernández, lo que se encuentra es una exhortación hacia otro género de moral. Así, pues, en la moral abierta se trata de romper con la obligación social “para alcanzar el amor a la humanidad” (p. 84). La universalidad de esta moral radica en que no toma a un grupo, sino a la humanidad como el todo moral. Aquí de lo que se trata es del “amor y la obligación con toda persona humana y aun con todo ser vivo” (p. 84). Este amor no es una disposición intelectual; es una emoción creadora intuitiva que, precediendo toda representación, emana del alma propia del individuo empujándolo “a crear e inventar y a transmitir su emoción por medio del lenguaje y la acción moral” (p. 85). El llamado de los héroes, santos y místicos de la moral abierta procede, pues, desde el impulso creador de su propia alma identificada con el impulso vital total; de la emoción que los *obliga* a realizar una máxima con significación universal.

Ante esta postura de Gabriela Hernández se nos imponen algunas preguntas y echamos en falta una ausencia. ¿Por qué la identificación con el impulso vital se traduce sólo en actos de amor? ¿El impulso vital es amor? ¿No implica esto, aunque nos pese, un empobrecimiento de las posibilidades de este impulso tal y como la propia autora nos lo ha expuesto? Por otra parte, ¿por qué la categoría de héroe —que nunca se perfila— termina subsumida en la del santo y, sobre todo, la del místico? ¿Por qué la moral abierta se decanta hacia el misticismo y se olvidan el cuerpo y la alegría? No olvidemos que Bergson es uno de los pocos filósofos que ha dedicado un libro a la risa. Con esto no pretendemos anular la posibilidad del misticismo en la actualidad, lo que nos interesa es pensar la apertura de posibilidades morales que se desprenden de la caracterización del impulso vital como fuerza diversamente creadora.

La moral, entendida como existencia ética, es, para nosotros, un asunto demasiado serio para reducir sus posibilidades a los guardianes de la moral cerrada y a la sola apertura de los místicos. En este sentido, echamos de menos una reflexión que intente vincular la ética con la estética. ¿Si la ética se sustenta en la metafísica y ésta, para expresarse, requiere echar mano de fuerzas poéticas, no será plausible pensar a la ética como necesitada de multiplicar y diferenciar sus formas de manifestarse, es decir, sus actos? ¿No es, entonces, necesario pensar estos actos con una potencialidad de riqueza vital mucho más amplia que la asumida por la mística? ¿No se intuirían así, mayores

posibilidades, el devenir de la ética y la ética del devenir? La fuerza proteica del arte transparenta el devenir transfigurador de la existencia. Por supuesto: nuestras preguntas y nuestro echar en falta pretenden manifestar la fuerza reflexiva que atraviesa a *La vitalidad recobrada*.

Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía 2002 a Adolfo Sánchez Vázquez

Elisabetta Di Castro

Este año el Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía, que otorga el Gobierno Federal como uno de los principales reconocimientos a la trayectoria de destacados intelectuales del país, le fue conferido a Adolfo Sánchez Vázquez. Este premio se suma a una larga lista de reconocimientos que diversas instituciones nacionales y extranjeras le han hecho por su fecundo trabajo académico, entre los cuales podemos mencionar el emeritazgo como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el Premio Universidad Nacional que otorga la misma institución, el emeritazgo como investigador del Sistema Nacional de Investigadores, así como los doctorados Honoris Causa recibidos por la Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad de Cádiz, la Universidad Nacional de Educación a Distancia (de España), la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de Buenos Aires, además del de la propia UNAM.

Este importante premio nos da la ocasión de recordar una vez más la labor incansable que Sánchez Vázquez ha desarrollado en México desde su llegada como exiliado en 1939. Primero en Morelia y después en la ciudad de México, su preocupación por la política y la cultura ha sido una constante, siempre de acuerdo con un compromiso moral y teórico que trajo de España y perdura hasta la fecha: el marxismo. En este dominio, sus ideas se han ido afinando y depurando con el tiempo de acuerdo con un pensamiento riguroso que aboga por una sociedad más justa, más igualitaria y más libre; un marxismo vivo y antidogmático que gira fundamentalmente alrededor de tres aspectos básicos: el proyecto de transformación, la crítica de lo existente y el conocimiento.

Como profesor de múltiples generaciones de estudiantes y autor de más de veinticinco libros (algunos de ellos traducidos a diversos idiomas), Sánchez Vázquez ha reflexionado y hecho aportes en diversas áreas, como son la estética, la ética, la filosofía política, la filosofía de la historia y el pensamiento

marxista. Entre sus principales contribuciones a este último destaca su *Filosofía de la praxis*, así como sus críticas al llamado “socialismo real” y la reivindicación de la idea misma de socialismo.

El merecido premio a Sánchez Vázquez llega en un buen momento, ya que se reconoce a una gran figura no sólo académica sino también moral de nuestro país. Sin duda la UNAM, y en especial el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, se congratulan de la entrega de esta distinción a uno de sus más destacados profesores, cuyo trabajo a lo largo de décadas ha rebasado el ámbito universitario para enriquecer el bagaje cultural mexicano.

Abstracts

“Foresight of the Bordering City (On Plato’s Politeia)” (Eugenio Trías). This essay tries to think with Plato (not against nor from him) the idea of justice, which structures the city and the human soul in the Republic, and the platonic self-critique displayed in several late dialogues, viewed as a basis for a philosophy that can make sense of human existence in the bordering city. The bordering city –itself a metaphor of Limit–, inhabited by intermediary characters (love and creation, reminiscence and reason, halfway between the Ideal city and the cave), is what makes possible the interchange between transcendent Being (the Good, Beauty, Truth) and Becoming (which characterizes human existence). The bordering city is Plato’s greatest discovery, through which we can think an alternative city and the corresponding human condition, and even the world (cosmos). Plato gave the necessary clues to come to this alternative conception, and his recourse to myth can be seen as a symbolic addition that allows access to truth. What is, what exists and happens, is an unceasing return of “archetypes” (ideas joined with symbols). This gives consistency to what is, what exists and what we ourselves are. Philosophical truth is the awareness of the fact that we live within these archetypes, relatively to which we determine and decide our existence. Still, Plato’s thought, as a philosophy of limit, remains distant from the sensible and changing individual, which can be recreated by Limit and the being of Limit. In fact, what is recreated in Limit is a being (perceptible by the senses, singular, and in change): a being of limit which, through ideas and symbols can become accessible to understanding.

“Have Gods Fled, or are They Dead?” (Óscar Martiarena). The author analyzes F. Hölderlin’s and F. Nietzsche’s proposals about the presence of myths in Western Modernity. In his text, Martiarena examines some of Hölderlin’s theoretic approaches and poems, as well as Nietzsche’s fragments in The Gay

Sciencie and Thus Spoke Zarathustra. *He argues that, even if there are coincidences between these authors that must emphasized, their differences, however, allow us to ask ourselves whether the gods have fled in Modernity, or whether they are dead.*

“Socrates’ Moral Psychology” (Daniel W. Graham). *Although in the Apology Socrates claims that he goes around exhorting people to moral excellence, in the dialogues we never see him exhorting anyone, but only examining definitions of virtue. We can understand Socrates’ claim by appreciating his intellectualism: he believes that human beings naturally seek the good; only by knowing what is good can they achieve it. According to this view, the soul can be likened to a set of propositions. The soul can achieve the good only if all the propositions are consistent. On this model many of Socrates’ paradoxical views make sense. Moral agents do not need exhortation but logical examination; virtue is not teachable, but it is achievable through constant examination.*

“Socrates and the Delphic Oracle (A note on Plato, *Apology of Socrates* 20c4-23c1)” (Enrique Hülsz Piccone). *Starting from a brief restatement of the everlasting “Socratic problem”, this paper deals with a famous passage of Plato’s Apology (surely one of the main sources of the Socratic legend), the story about the Delphic oracle, trying to avoid the false hermeneutic dilemma of fictionalism versus historicism. Two basic points emerge from this exploration: first, that the passage as a whole is designed to offer a portrait of the philosopher, to articulate –indirectly and ironically– a concept of the essence of philosophy as the practice of an aporetic search and self-knowledge; and second, that the narrative itself seems inspired by Heraclitus, and is full of Heraclitean references. The conclusion is the suggestion that both points are connected: Plato’s characterization of philosophy is not only rooted in the figure of Socrates (however the latter is interpreted), but also in ethical and metaphysical ideas expressed undoubtedly by Heraclitus.*

“Socrates According to Nietzsche” (Greta Rivara Kamaji). *The article analyzes Nietzsche’s critique against Socrates specifically in Die Geburt der Tragödie. It explains the way in which Nietzsche considered Socrates as the first symbol of western rationalism, and questions the solidity of Nietzsche’s critique. This task could only be accomplished by the acknowledgement of the elements that led Nietzsche to an image of Socrates that one can estimate as a reductionism. Nonetheless, this does not imply that we should underestimate the fact that Nietzsche’s image of Socrates was not only a negative one: Nietzsche was able, with and through Socrates, to elaborate*

one of his most important proposals (i.e., Socrates as a musician), although he did not developed it to its last consequences.

“Philosophy: Love of Truth and Practice of Dying” (Antonio Marino López). This essay explores the difference between the erotic Socrates portrayed in the Symposium and the apparently anerotic Socrates of the Phaedo. The interpretation of the first dialogue is limited to a comparison between the Platonic Aristophanes’ doctrine of Eros and the “androgynous” version of Socrates-Diotima. The central thesis is that the Aristophanic version is truer to our erotic experience than Diotima’s, whereas the latter is a transformation of Eros from a generative into a contemplative power. Socrates’ Eros is shown as pointing beyond the body without losing its love of body: its love of the beautiful. The interpretation of the Phaedo, on the other hand, moves in the opposite direction: from the anerotic surface to its erotic depth. The primary aim is to show that its surface doctrine, which portrays philosophy as the practice of dying, does not contradict the doctrine of the Symposium because both coincide in depicting philosophy as the erotic desire to see the ideas. In the last section, attention is drawn to Plato’s enigmatic portrayal of philosophy as both passionate devotion to thinking and deep awareness of the insufficiency of logos.

“The Socratic Sapiential Derivation: Irony, Katalepsis and Epoche” (Josu Landa). The bequest of Socrates was received in several ways. This article revises the “sapiential derivation” of Socraticism, according to the Cynic, Stoic and Skeptic schools. All these philosophical trends deepen the ethical turn that Socrates is thought to have given philosophy. The notions of irony, katalepsis and epoche, which derive from Socratic docta ignorantia, are examined closely.

“Tragedy and Philosophy: Euripides and the Background of Socratic-Platonic Dialectic” (María Teresa Padilla Longoria). This article proposes that: I. The dialogic content of Euripides tragedies includes a poetic reflection on the human tragic condition. Because of our human insufficiency we need communication and completion. Drama pictures a way of completion in its heroic characters. The dramatist portrays them in such a way that we can appreciate the process in which they acquire this tragic self-consciousness through well-defined conversations. The moral message of these tragic conversations is central insofar as it contains two main points: a proposal of a model of man and a communitarian model of humanity. II. In the particular case of Euripides the dialogic form is central because he illustrates with his tragedies a specific mode of verbal intercourse that has many for-

mal similarities to the Socratic-Platonic idea of dialectic as a philosophical method of conversation through questions and answers.

“The Socratic Paradigm” (Paulina Rivero Weber). *The paper starts from some contradictory interpretations of the character of Socrates, to think over the fate of this paradigmatic philosopher. In order to do so, it restates how this character brings forth two different and mutually exclusive forms of understanding the value of life in society, on the one hand, and the value of freedom of thought, on the other. Socrates is thus seen as the individual who lives the paradox of caring for life in society and attributing supreme worth to critical, autonomous thinking, which always opposes custom and social norms.*

“Socrates and Sade: a Perversion (or the Scandal of Philosophy)” (Gustavo Luna). *In 399 b. C., a man was accused and sentenced to die because people thought he had the power to seduce young people with words, not beautiful but morbid, naked words. His candour and open manner were offensive in the eyes of ordinary people: he walked about naked (soul-naked) among the Greeks, uncovering all prejudice, just as the Divine Marquis of Sade would in an apparently very different field. Indeed, both thinkers do the same thing: they expose a real and deeply hidden tendency in men: not the desire of knowledge, but the desire of not knowing anything about their own souls. They expose what people want to keep in the dark: the certitude or the falsehood of their judgements, the limits and the pursuits of our thought. But no one can go over the limit and keep on living.*

“Homer and Socrates: two *paideiai*” (Alicia Montemayor). *For the Greeks, wisdom made the man. That is to say that to become an adult and to be considered truly human, one had to be well educated, which presupposed intelligence, mastery of one’s passions, escaping luck’s dominion. From archaic times, Homer was the basis for this *paideia*, which we see challenged in the Fifth century, during the so-called Greek Illustration. In Hellenistic times, Homer became literature, and philosophy, a way of life. Socrates’ influence on this change was enormous. His life was his work; he didn’t have to write to demand a radical change of the city’s institutions. What was perhaps impossible to foresee was that those institutions didn’t admit change; that religion couldn’t endure attacks from sophistic relativism and philosophical discussion, and that custom couldn’t hold after so radical a change in the goal of education. Soul, considered by many Socrates’ invention, caused this change.*

“Nietzsche’s Socrates” (María Antonia González-Valerio). *The main object of this paper is an analysis of the critique against Socrates brought about by Nietzsche in Die Geburt der Tragödie. It claims that the central issue of this critique is the way in which Socrates and Plato considered the work of art. Hence it analyzes some of the consequences of the Socratic-platonic conception of art on the history of philosophy. Finally, the paper concludes that the Socrates created by Nietzsche as the result of his critique is actually a symbolization of the opposition between art and truth that philosophy has historically made.*

Colaboradores

Alberto Constante. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, especialista en Filosofía griega y contemporánea, particularmente en la filosofía de Heidegger y Foucault. Ha publicado *Un funesto deseo de luz*, *La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad)*, *La obscenidad de lo transparente*, *El pensar de la errancia*, *El retorno al fundamento del pensar*, *Martin Heidegger*, y el *Menor infractor (relato de un olvido)*. Actualmente tiene en prensa *Heidegger, en el camino del pensar*.

Elisabetta Di Castro. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesora de tiempo completo. Ha colaborado con artículos en algunas revistas y se han incorporado ensayos suyos en varios libros colectivos. Además, es autora de *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*.

Bolívar Echeverría. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde, además de ser profesor de tiempo completo, dirige el proyecto de investigación "Teoría de la cultura política moderna en América Latina". Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *El discurso crítico de Marx*, *Las ilusiones de la modernidad* y *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (comp.).

María Antonia González-Valerio. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesora del Colegio de Filosofía de la misma institución en donde imparte cursos de estética y dirige un seminario de estética y hermenéutica, temas de su especialidad. Ha publicado diversos artículos sobre estética y hermenéutica en libros colectivos y revistas especializadas.

Daniel W. Graham. Doctor en Filosofía por la Universidad de Texas en Austin, y actualmente enseña en la Universidad Brigham Young (Provo, Utah, Estados

Unidos). Ha publicado importantes y numerosos trabajos en el campo de la filosofía antigua, y particularmente en el área presocrática. Autor de *Aristotle's two systems* (Oxford, 1987), en 1999 publicó su traducción y comentario del libro octavo de la *Física* de Aristóteles (Oxford, 1999). Editor de los dos volúmenes *Studies in Greek Philosophy* (Princeton, 1975), que recogen los más importantes trabajos breves de Gregory Vlastos acerca de la tradición presocrática, Sócrates, Platón y Aristóteles. De sus numerosos artículos pueden citarse: "Socrates and Plato" (*Phronesis*, 1992), "Empedocles and Anaxagoras: responses to Parmenides" (en *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, editada por A. A. Long, Cambridge, 1999); múltiples contribuciones a los estudios de Anaxímenes, Heráclito, Parménides, Empédocles y Anaxágoras han aparecido en revistas críticas especializadas.

Crescenciano Grave. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesor de tiempo completo. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación cultural, es autor de los libros *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin y Nietzsche y Heidegger*.

Enrique Hülsz Piccone. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor de Carrera del Colegio de Filosofía de la FFyL, UNAM, donde imparte cursos en el área de Filosofía Antigua desde 1978. Autor de diversos artículos publicados en revistas especializadas y libros colectivos. Actualmente trabaja en la redacción de un libro titulado *Heráclito y los orígenes de la filosofía griega*.

Josu Landa. Maestro en Filosofía por la UNAM en cuya Facultad de Filosofía y Letras ejerce la docencia. Se interesa, con preferencia, en temas relativos a ética, filosofía de la literatura y filosofía de la educación. Entre los textos teóricos que ha publicado destacan *La idea de universidad de Justo Sierra*, *Poética* y *De archivos muertos y parques humanos en el planeta de los nimios*. Coordinó junto con Juliana González la edición de *Los valores humanos en México*. También tuvo a su cargo la coordinación de la serie de fascículos *Diálogos para la reforma de la UNAM*. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y de divulgación de diversos países. Su libro *Treno a la mujer que se fue con el tiempo* mereció el Premio Carlos Pellicer de Poesía en 1996, año en el que también le concedieron la Orden Andrés Bello. Es miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte.

Gustavo Luna. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pasante de la Maestría en Filosofía, y alumno inscrito en el Doc-

torado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Programa de Excelencia Académica Conacyt. Ha sido profesor en la Escuela Nacional Preparatoria, el Centro de Estudios de Educación Montessori, A. C., la Universidad del Valle de México y la Universidad del Claustro de Sor Juana. Entre sus publicaciones pueden citarse: “La medida del tiempo (san Agustín, Paul Ricoeur y Martin Heidegger, ida y vuelta)”;

“Leer al otro” (sobre Hans-Georg Gadamer); “Mano en el juego” y “La actualidad de la hermenéutica de la facticidad en el *Cármides* de Platón” (de próxima aparición en la revista *Filofagia*).

Antonio Marino López. Profesor titular de Filosofía griega en el Campus Acatlán de la UNAM e investigador del Programa de Investigación de la misma institución. Nacido en León, Guanajuato, obtuvo la Licenciatura en Artes Liberales en St. John’s College, Annapolis, Estados Unidos, y la Maestría y Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Óscar Martiarena. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de investigación y docencia son la ontología y las relaciones entre filosofía y literatura. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas es autor de los libros *Michel Foucault: historiador de la subjetividad y Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de los indios en la Nueva España*.

Alicia Montemayor. Egresada de la Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado “La Esmeralda”, y maestra en Filosofía por la UNAM. Ha sido becaria de la Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado “La Esmeralda”; del Vermont Studio Center, en Johnson, Vermont; de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la Fundación Alexander Onassis, en Atenas, Grecia. Actualmente es becaria del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y prepara su tesis de doctorado en filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es autora de diversos artículos sobre plástica para suplementos culturales y la radio, como también del libro *El arte griego*, publicado por la Dirección General de Publicaciones del Conaculta. Ha realizado exposiciones de su obra tanto colectivas como individuales. Es profesora de las asignaturas Arte griego, Arte romano y Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

María Teresa Padilla Longoria. Doctora en Filosofía por la Universidad de Durham (Gran Bretaña). Profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de investigación son la filosofía antigua, la

metafísica y la ética. Ha publicado artículos en revistas especializadas y en libros colectivos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Greta Rivara Kamaji. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesora de tiempo completo adscrita al Colegio de Filosofía de dicha institución. Imparte cursos sobre ontología contemporánea y filosofía española, áreas de su especialidad. Es autora del libro *El ser para la muerte: una ontología de la finitud*, de próxima aparición. Ha publicado diversos artículos en libros colectivos y revistas especializadas sobre temas de ontología y filosofía española.

Paulina Rivero Weber. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde obtuvo la medalla Antonio Caso por su doctorado en filosofía (1999). Es investigadora nacional y profesora de tiempo completo de la UNAM. Ha escrito el libro *Nietzsche: verdad e ilusión*, así como la investigación que acompaña al disco compacto *Nietzsche: su música*. Ha publicado diversos artículos tanto para revistas especializadas como de difusión cultural, y coordinado diversas obras entre las que destacan *Educación cívica y ética* para la Editorial Océano y *Perspectivas nietzscheanas* para la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, entre otras.

Eugenio Trías. Catedrático de Historia de las ideas en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, España. Filósofo y escritor. Premio Internacional Friedrich Nietzsche. Ha cultivado preferentemente el ensayo y algunos de sus textos se han convertido en verdaderos clásicos del pensamiento español contemporáneos, entre ellos: *La filosofía y su sombra*, *Drama e identidad*, *El artista y la ciudad*, *Tratado de la pasión*, *Lo bello y lo siniestro*, *Filosofía del futuro*, *La aventura filosófica*, *Lógica del límite*, *La edad del espíritu*, *La razón fronteriza* y *Ética y condición humana*. Miembro del consejo asesor del diario El Mundo. Su filosofía tiene el centro de gravedad en un concepto que ha ido construyendo: el de límite.

A nuestros colaboradores:

1. La *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría* publicará bajo dictamen ensayos y artículos de investigación en los que se discuta con rigor y claridad una determinada problemática filosófica; de la misma forma publicará reseñas bibliográficas y notas, así como discusiones sobre temas o textos abordados en cualquier entrega anterior de la revista.

2. Las colaboraciones para la revista deberán enviarse al Consejo de Redacción, por duplicado y con copia electrónica en disco de 3.5" (letra tipo courier de 12 puntos en texto principal y de 10 en las notas; archivos con extensión <*.doc> o <*.rtf>). Los datos del autor deberán anexarse sólo en sobre cerrado, y deberán incluir una breve descripción curricular (grado académico, institución en la que se obtuvo, institución en que se labora, principales publicaciones, líneas de investigación y otros que el autor considere relevantes), así como datos de localización (domicilio, teléfono, fax, correo electrónico).

3. En caso de ser aceptada una contribución, el autor entregará al Comité de Redacción un breve resumen (*abstract*) de la misma, junto con su traducción al idioma inglés.

4. Las citas y referencias deberán incluir la información completa de los textos citados: autor, título y subtítulo (si es el caso), traductor (si es el caso), lugar de edición, editorial, fecha de edición y páginas o secciones citadas. Las citas de revistas deberán incluir los siguientes datos: autor, título del artículo, nombre de la revista, número y volumen (si es el caso), lugar de edición, fecha de publicación y páginas citadas.

5. El Comité de Redacción considerará para su publicación en las secciones de Discusión y Reseñas y notas, textos con una extensión no mayor de diez cuartillas.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en octubre de 2003 en los talleres de Grupo Edición S. A. de C. V., Xochicalco núm. 619, Vértiz-Narvarte, 03600, México, D. F. El tiraje consta de quinientos ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.