

LA ETICA DE SOCRATES Y SU INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

ANDRES MARTINEZ LORCA

“Pero Sócrates... no es, pues, únicamente una figura de extraordinaria importancia en la historia de la filosofía, tal vez la más interesante de cuantas forman el panorama de la filosofía antigua, sino que es, además, una personalidad que pertenece a la historia universal.

Sócrates personifica, en efecto, uno de los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma del pensamiento filosófico”.

G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

1. La cuestión socrática. Influencia del socratismo en el pensamiento occidental.

Pocos hombres han ejercido una influencia tan profunda y permanente en la historia del pensamiento occidental como Sócrates. A ella no fueron ajenos, sin duda, su ejemplar muerte (donde entran en abierta contradicción las leyes del Estado y la propia conciencia moral individual), y la fecundidad de su magisterio en cuyo caldo de cultivo germinó Platón y el discípulo de éste, Aristóteles. Sin embargo, el hecho de que no escribiera ni una sola línea ha motivado graves dificultades de carácter histórico-filológico que usualmente denominamos *la cuestión socrática*.

Las fuentes principales para el conocimiento de la filosofía de Sócrates son los diálogos de Platón, varias obras de Jenofonte (*Memorables, Apología, el Banquete y Económico*), algunas comedias de Aristófanes (especialmente *las Nubes*) y Aristóteles (sobre todo, la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*). Los dos primeros testimonios —aunque diversos— pertenecen a discípulos en los que la admiración y simpatía por el maestro son evidentes. No así en el caso de Aristófanes que, aunque contemporáneo, vió al filósofo ateniense con ojo crítico y burlón. Con Aristóteles, la distancia histórica es suficiente como para impedir el apasionamiento de los testigos directos aunque no excesiva, lo que le permitió tener acceso a la enseñanza oral transmitida por antiguos discípulos. El Sócrates platónico es el protagonista principal de casi todos sus maravillosos diálogos y en ellos se nos muestra un pensador profundo, irónico, lleno de vida y curioso hacia todo lo que le rodea. Por el contrario, la visión que nos refleja Jenofonte, en un estilo árido, es poco filosófica, humanamente menos atractiva y en apariencia más histórica. La crítica cómica de Aristófanes, que inicia la tradición literaria de los filósofos como personajes algo grotescos en su exterioridad y subversivos para el medio social, no está exenta de interés a

pesar de su hostilidad manifiesta. De otra parte, las referencias aristotélicas son puntuales, poco descriptivas, pero intentan sistematizar el legado teórico de Sócrates, es decir, fundamentalmente su contribución a la Ética. ¿Cuál de estas cuatro fuentes es desde un plano histórico suficientemente verídica? ¿O acaso no ofrece garantía ninguna de ellas? Las respuestas, no sólo de los filósofos sino principalmente de los filólogos, cubren todo el espectro imaginable hasta incluir el rechazo global dejando reducido el tema a una mera *leyenda socrática*, imposible de descifrar. En general, desde un punto de vista filosófico, Platón sigue siendo el autor preferido —y ello a pesar de las muchas reservas que la crítica histórica ha formulado—. Los breves análisis de Aristóteles siguen estimándose asimismo como apreciaciones básicas para el estudio del tema. Un crítico ha llegado a escribir ingeniosamente, al referirse a las fuentes, que casi nadie se atreve a montar la cuadriga y a conducir los cuatro caballos al mismo tiempo, en lugar de quedarse con uno sólo desechando los demás.

La cuestión socrática cuenta desde hace tiempo con una bibliografía ingente y por fortuna en nuestro siglo se ha avanzado bastante (1). Sin embargo, no hace falta subrayar que, como todo problema filosófico y más aún dada la envergadura especial del mismo, es ésta una cuestión abierta: “*ricerca mai esaurita*”, decía muy acertadamente el marxista italiano Antonio Labriola. Tanto más cuanto que cada época, cada temperamento individual, cada escuela de pensamiento tienen su propio sello y sus propias afinidades y nunca podrá una imagen histórica de Sócrates borrar por completo los contrastes que nos ofrecen otras fuentes y otras interpretaciones. “Tenemos el Sócrates de Jenofonte y el de Platón; un Sócrates estoico, escéptico, místico, racionalista, y un Sócrates romántico. Son absolutamente dispares. Sin embargo, no son falsos; cada uno de ellos nos proporciona un aspecto nuevo, una perspectiva característica del Sócrates histórico y de su fisonomía intelectual y moral” (2).

La penetración del pensamiento socrático —más o menos desfigurado, ciertamente— en la cultura occidental se debe al cristianismo. En una primera etapa, la única opción que éste da a la filosofía griega es la de antítesis pura y simple de la religión y, en consecuencia, aquella es considerada origen de todas las herejías, vg. Tertuliano y San Hipólito, entre otros. Con San Justino (siglo II) se produce una inflexión de la línea anterior y es precisamente Sócrates el único filósofo al que, por su elevado ejemplo moral, aproxima a Cristo. El tema es doblemente interesante no sólo por lo que se refiere a la asimilación cristiana del socratismo, sino —lo que tiene aún más importancia histórica— porque San Justino es el primero que considera insatisfactoria la mera antítesis filosofía-religión y comienza a ver la necesidad de compaginar, de sintetizar, razón y fé (3). De San Jerónimo procede la idea de llamar a Sócrates “fuente filosófica” de la que brotaron Platón, Aristóteles, Teofrasto, etc. Será, sin embargo, más tarde, en el siglo V, cuando el socratismo fecunde sistemáticamente el pensamiento cristiano. A San Agustín se le debe, en efecto, la comprensión más justa del problema desde la perspectiva cristiana: “Sócrates, pues, según la tradición, fué el primero que impulsó la filosofía en su conjunto a la reforma y disciplina de las costumbres (mores), después de que todos sus precursores habían consagrado su mayor esfuerzo en investigar la física, es decir, la naturaleza” (4). Ciertamente, San Agustín es quien

(1) El mejor estudio de conjunto sobre el tema son, sin duda, estas dos obras: V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952 y *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952. Más reciente y al mismo tiempo muy interesante por el excelente método empleado, W.K.C. Guthrie, “Socrates”, en *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, 1969, pp. 321-507. Cf. también el artículo de C.J. de Vogel, “The present state of the Socratic problem”, en *Phronesis*, 1955, pp. 26-35. Entre nosotros, hay que destacar, especialmente desde un punto de vista histórico-filológico, el libro de Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1966, 3.ª ed.

(2) Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México D.F., 1968, 5.ª ed., pp. 264-265.

(3) “San Justino es el primero en quien aparece planteado el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía. Su valor como filósofo no llega a la mediocridad. Pero su actitud noble y abierta en favor de la armonía entre la verdad total del cristianismo y las verdades fragmentarias que se hallan en los filósofos dan a su carácter una nota simpática, como iniciador de una línea de pensamiento que culminará, muchos siglos más tarde, en Santo Tomás de Aquino”. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía. El cristianismo y la filosofía patristica*, Madrid, 1975, p. 73.

(4) *La Ciudad de Dios*, edición bilingüe preparada por el padre José Morán, Madrid, 1964, 2.ª ed., I, VIII, 3, p. 414. En esta misma obra calificará a Sócrates de “magister omnium”, *ibid.*, Madrid, 1958, II, XVIII, 37, p. 1.312.

comienza a elaborar una filosofía cristiana sobre el suelo del idealismo platónico (o, para ser exactos, neoplatónico), considerando a la autoridad y a la razón como doble fuerza que nos impulsa al aprendizaje y calificando a Platón de camino hacia Cristo —“via ad Christum divus Plato”— (5). Cicerón, Séneca (al que cariñosamente el enérgico Tertuliano llamaba “saepe noster”) y San Agustín son los autores a través de los cuales el socratismo sigue siendo tema frecuente, siglos más tarde, en la literatura medieval europea, que culmina en la admiración de los humanistas italianos del siglo XV (Leonardo Bruni, Marsilio Ficino, Manetti) y en el famoso “Sancte Socrates, ora pro nobis” de Erasmo. Estamos en plena “leyenda socrática”, el rigor histórico brilla por su ausencia, pero el elogio no puede ser mayor: Sócrates es comparado nada menos que con el propio Cristo y es valorado como pensador pre-cristiano, motivo de inspiración moral. España no era entonces, afortunadamente, una excepción y nuestra literatura ofrece numerosos ejemplos de esta huella socrático-estóico-cristiana. Juan de Mena, en el *Laberinto de la Fortuna*, sitúa a Sócrates entre los “santos doctores y contemplativos”; Bernat Metge se atreve a afirmar que el ateniense murió por negarse a admitir la creencia en la pluralidad de dioses; el humanista Pedro Díaz de Toledo, a semejanza de Platón, escribe su *Diálogo o razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana* y el *Libro de los enxemplos* aprovecha la leyenda de su vida para inspirarse en él. Un excelente historiador de nuestra cultura ha estudiado minuciosamente este período de influencia socrática que se cierra —como tantas otras cosas— con la Contrarreforma: “Con el siglo XVII, la corriente que desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, desde San Justino hasta Erasmo y los erasmistas, se había mantenido, enriqueciéndose en los siglos medievales, se corta” (6).

Sócrates visto por Hegel.

En la filosofía moderna quien más atención ha prestado a Sócrates es Hegel. Su estudio histórico-filosófico se caracteriza por una penetración admirable, encontrándose a años-luz de la pobre literatura moralizante que durante siglos había sido sinónimo de socratismo (7). La primera tarea de Hegel fue la de romper toda la costra de lugares comunes con que la tradición había recubierto y oscurecido el tema. Por ello, Sócrates aparece en el mismo ambiente filosófico general que los sofistas, siendo el giro antropológico común a ambos. La diferencia ulterior radica en que mientras éstos acaban en un subjetivismo particularista, aquel concluye en un pensamiento individual pero, al mismo tiempo, objetivo. Comparándolo con Protágoras, Hegel expresó de un modo sugestivo este matiz: “Sócrates opone a lo interior particular y contingente aquel algo interior general y verdadero del pensamiento. Y despierta y pone en pie esta conciencia propia, en cuanto que no se limita a decir que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que proclama que el hombre *concebido como ser pensante* es la medida de todas las cosas” (8). Pero evita el riesgo de convertir a Sócrates en un filósofo sistemático o en un puro racionalista: “Su filosofía... no es, en realidad, una verdadera filosofía especulativa, sino una acción individual; sin embargo, proponíase como meta, evidentemente, llegar a instituir la como una acción de validez general” (9). De ahí la comprensión hegeliana —que puede sorprender a muchos— hacia el discutido testimonio del comediógrafo Aristófanes. Considera que éste merece admira-

(5) *Contra los Académicos*, en *Obras de San Agustín*, vol. III, Madrid, 1971, XX, pp. 189-190. Curiosamente, el traductor español suprime el elogio máximo a Platón (“divino”) y vierte escualidamente así la frase: “Platón conduce a Cristo”.

(6) José Antonio Maravall, “La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad media española”, en *Estudios de Historia del pensamiento español*, Madrid, 1973, p. 354. (El artículo íntegro en pp. 287-354). Cf. también sobre el socratismo cristiano, José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, 1979, tomo I, pp. 332 y 352-355.

(7) G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México D.F., 1977, vol. II, pp. 39-100.

(8) Op. cit., p. 64. El subrayado es mío.

(9) Op. cit., p. 46.

ción al haber sabido captar “el lado negativo de la dialéctica socrática”, algo que precisamente la “seriedad germánica” no toleraría en un caso similar y menos aún de un escritor coetáneo. Al mismo tiempo, Hegel rechaza una visión piadosa y moralizante de la vida del ateniense (“no hay que representar a Sócrates en modo alguno a la manera de las letanías de las virtudes morales”).

Las aportaciones generales del socratismo son aprehendidas por vez primera en toda su riqueza de pensamiento y así el *método* aparece como dialéctico por su naturaleza; la *ironía socrática*, como “forma subjetiva de la dialéctica” y la *mayéutica* es valorada porque “partiendo de lo que existe ya en nuestra conciencia de un modo espontáneo, no trata de desarrollarlo por la vía puramente lógica, mediante deducciones, pruebas o consecuencias derivadas a través de conceptos” (10). De un modo similar, subraya el carácter revolucionario de la *Ética* de Sócrates en cuanto que, frente a la mera exterioridad, la fundamenta en la interiorización de la ley moral: “... la conciencia extrae de sí misma lo que es la verdad y tiene que ir a buscarlo con ella. (...) La ley, lo verdadero y lo bueno, que antes existía como un ser, retorna en Sócrates a la conciencia. (...). El Estado ha perdido su fuerza... Las costumbres han perdido su inmovible firmeza, desde el momento en que existe la perspectiva de que cada hombre se cree sus máximas especiales de vida. Decir que *el individuo debe cuidar de su propia moralidad*, vale tanto como decir que se convierte en un individuo ético” (11).

Por último, el gran filósofo alemán desentraña el carácter realmente trágico de la muerte de Sócrates (es significativa también la alusión, en iguales términos, a la de Cristo), dejando a un lado toda descripción romántica y destacando, por el contrario, el inevitable conflicto entre necesidad histórica y racionalidad individual que se produce siempre en los albores de un mundo nuevo: “Por consiguiente, el pueblo de Atenas estaba, pues, no sólo en su derecho, sino que tenía incluso el deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes, tenía que ver, necesariamente, en este principio un crimen.

Tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la historia universal: que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley. Perecen, en lo individual; pero perece solamente el individuo, no el principio en él encarnado, que la pena impuesta a aquel no alcanza a destruir. (...). El principio de Sócrates no es, por tanto, solamente la destrucción de un individuo, sino que todos se hallan implicados en él; era, en realidad, un crimen que el espíritu del pueblo (Volkgeist) perpetraba contra sí mismo” (12). En definitiva, este estudio sobre Sócrates demuestra, en mi opinión, el valor excepcional de la historiografía filosófica de Hegel y refuta por sí mismo cualquier acusación de intento de manipulación desde una óptica exclusivamente racionalista. Como ha escrito un investigador italiano, “la interpretación histórico-crítica de Sócrates y de su significado especulativo puede decirse que se inicia sólo con Hegel” (13).

Durante el siglo XIX se desarrolla una abundante literatura socrática que produce considerables avances filológicos, sobre todo en Alemania, y al mismo tiempo un debate de carácter filosófico que parte de Hegel. Nos detendremos brevemente en este segundo aspecto. Los pensadores cuyas obras referidas al socratismo ofrecen un interés mayor son el danés S. Kierkegaard y el alemán F. Nietzsche. En ambos casos se trata no sólo de reinterpretar a Sócrates sino, en

(10) Op. cit., pp. 51-57.

(11) Op. cit., pp. 60 y 62.

(12) Op. cit., pp. 95-96 y 98.

(13) G. Faggini, “Socrate”, en *Enciclopedia Filosofica*, Florencia, 1967, 2.ª ed., vol. 5, p. 1.518.

buena medida, de arreglar cuentas también con el historicismo hegeliano desde una posición irracionalista.

Kierkegaard le dedica al tema su libro *El concepto de ironía con referencia constante a Sócrates (Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, 1841)* que significa precisamente su primera crítica a Hegel (14). En él, el filósofo ateniense queda reducido a incertidumbre e ironía como permanente crítico de la razón universal cuya “negatividad absoluta” subraya. La fuente principal de este análisis es Aristófanes.

Por su parte, a Nietzsche le preocupó bastante el tema de Sócrates y su papel en la cultura griega, tratándolo fundamentalmente en los siguientes escritos: *Sócrates y la tragedia*, tema de una conferencia, editada después como folleto en 1870; *El origen de la tragedia*, importante obra en la que estudia la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la Grecia antigua (1871) y *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, texto inicial de una conferencia, elaborado después en 1873 como proyecto de un ambicioso estudio más amplio que quedó sin terminar y que sería publicado póstumamente.

El Sócrates nietzscheano es —para usar sus mismas palabras— un “lógico despótico”, el tipo “del hombre teórico” y el “primer modelo del optimista teórico, que atribuye a la fe en la posibilidad de profundizar la naturaleza de las cosas, al saber, al conocimiento, la virtud de una panacea universal y considera el error como un mal en sí” (15). Igualmente, el socratismo se distinguiría por ser destructor de los instintos (es decir, de lo dionisiaco, el espíritu creador, artístico y vitalista) y por estar constituido de la dialéctica que “no vive más que de fría claridad y de certidumbre”. Según Nietzsche, los preceptos socráticos pueden resumirse así: la virtud es la sabiduría; no se peca más que por ignorancia; el hombre virtuoso es el hombre feliz. La conclusión es obvia: “Estos tres principios del optimismo son *la muerte de la tragedia*” (16). Sócrates es convertido, de este modo, en prototipo de científico y de racionalista. En unos breves apuntes que dejó sin redactar, resumió bien su posición de fondo en la que subyace un ánimo polémico contra el espíritu burgués y estatal” hegeliano: “Con Sócrates empieza el “optimismo”, que ya no es artístico, con la teología y la fe en el buen Dios; la fe en el hombre bueno y sabio. Disolución de los instintos. Sócrates rompe con la “ciencia” y la “cultura” de entonces, y quiere volver a las virtudes burguesas y al Estado. (...) El escepticismo socrático es arma contra la cultura y la ciencia de entonces” (17). En resumen, Nietzsche —extraordinario escritor, notable y discutido helenista— aportó a la historiografía filosófica un punto de vista interesante pero unilateral y sectario que tenía que concluir necesariamente en un Sócrates desfigurado de puro racionalista, que le fue muy útil con fines polémicos.

El marxismo y Sócrates.

Dentro ya del pensamiento contemporáneo, ¿qué tratamiento ha dado el marxismo (o, para ser exactos, los marxismos) de Sócrates? Aunque se olvida con frecuencia, el primer trabajo teórico importante del joven Marx fue precisamente una investigación de historia de la filosofía —destinada a obtener el Doctorado— sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Investigación que se distingue por su rigor histórico-filológico y por un vi-

(14) Sobre este punto, cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1974, 2.ª ed., p. 160 y ss.

(15) *El origen de la Tragedia*, en Federico Nietzsche, *Obras Completas*, Buenos Aires, 1967, 6.ª ed., vol. V, pp. 80-83.

(16) Op. cit., p. 79. El subrayado es mío.

(17) Op. cit., pp. 237-238.

vo espíritu filosófico que se atreve a defender la libertad epicúrea frente al determinismo democríteo en contra de la interpretación del propio Hegel. (No estará de más volver algún día detenidamente sobre este tema, dejado de lado en nuestro país por marxistas y no-marxistas). Como es sabido, Marx abandonó pronto sus estudios de historiografía filosófica y unos años más tarde los de filosofía para concentrarse en la búsqueda de una fundamentación científico-positiva del socialismo. Los problemas tradicionales de la Ética, lo mismo que las cuestiones estéticas y, en general, todo lo relacionado con el individuo quedó completamente relegado al terreno de las llamadas superestructuras. Como ha escrito un ilustre marxista español, “las ideas morales son, como toda la cultura (sobreestructura) función de la base económico-social, de la vida real de los hombres. Están, aunque muy complicada y mediatamente, determinadas por esa base, y así son o bien racionalizaciones de la misma, o bien pesimistas justificaciones de ella, o bien protesta contra ella” (18). Es una paradoja que una concepción del mundo tan centrada en el hombre como sujeto revolucionario histórica y socialmente y como transformador del medio en el plano de la Naturaleza haya producido una tan espesa floración de determinismos economicistas que ya el viejo Engels tuvo que desautorizar, aunque —a juzgar por los efectos— algo tarde. Así ha llegado a identificarse en muchas ocasiones un pensamiento como el marxista, radicalmente basado en la libertad y en la acción del hombre, con un ciego determinismo que en nombre de las leyes objetivas, cuando no del Estado todopoderoso, aplasta al sujeto histórico, individual y colectivamente considerado.

Lo que en los últimos años es ya una amplia corriente crítica del marxismo de matriz anteterminista (19), tuvo uno de sus precursores en el profesor italiano Antonio Labriola. Y no es un azar, en mi opinión, que fuera el primer marxista que volvió a la historia de la filosofía y concretamente a Sócrates como tema de investigación (20). El carácter revolucionario de la Ética socrática, el énfasis dado al sujeto tanto en un plano gnoseológico como moral, la fecundidad de su magisterio y la ejemplaridad de su muerte son, sin duda, algunos de los aspectos que más atractivos resultaban al filósofo italiano. No está de más señalar el hecho —puesto de relieve a principios de siglo por su discípulo y adversario ideológico Benedetto Croce— de que Labriola fue uno de los primeros (desde 1889) si no, quizá, el primero, en haber introducido el materialismo histórico de Marx en el conjunto de las Universidades europeas.

Algunos años después, el que sería con el tiempo el primer marxista italiano en orden de importancia, Antonio Gramsci, polemizaba con el determinismo economicista imperante en los sectores social-demócratas de su país, llegando a escribir: “El hombre es, sobre todo, espíritu, es decir, creación histórica y no naturaleza. No se explicaría de otra manera por qué, habiendo existido siempre explotados y explotadores, no se haya realizado aún el socialismo. (...) Es a través de la crítica de la civilización capitalista como se ha formado o se está formando la conciencia unitaria del proletariado y crítica quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea y naturalista. Crítica quiere decir precisamente aquella conciencia del yo que Novalis ponía como fin para la cultura” (21). En otra ocasión, criticará la concepción de la cultura como algo equivalen-

(18) Manuel Sacristán, “La tarea de Engels en el Anti-Dühring”, en F. Engels, *Anti-Dühring*, México D.F., 1968, 2.ª ed., p. IX. En contra de la contundencia de la frase, el pensamiento marxista de M. Sacristán no debería calificarse, de un modo precipitado, de economicista pues, aunque muy crítico respecto a cualquier lectura humanista de Marx, el profesor Sacristán es uno de los marxistas de nuestro siglo que —desde una perspectiva crítica— más ha subrayado el papel del hombre en la Historia.

(19) Cf., por ejemplo, los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci, desde una visión historicista, y *Marxismo e individuo humano* de Adam Schaff, desde un ángulo humanista, pero coincidentes ambos, junto a otros muchos, en su rechazo del determinismo marxista.

(20) A. Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, Nápoles, 1871, reimpresa posteriormente (Bari, 1909) con el título *Socrate*. La asimilación plena del marxismo por Labriola hay que datarla algunos años más tarde. Este hecho, sin embargo, no invalida lo que venimos diciendo, pues es propio de todo pensamiento verdadero su carácter de *proceso* y no su aparición súbita de la noche a la mañana, como por encantamiento. Y, por el contrario, todo desarrollo intelectual explica en su evolución los rasgos que finalmente consideramos característicos de tal o cual pensador. Sobre este proceso de formación y su relación con Croce, cf. Eugenio Garin, “Rinascita e tramonto dell’idealismo”, en *Storia della Filosofia Italiana*, Turin, 1978, vol. III, p. 1.277 y ss.

(21) A. Gramsci, *Scritti giovanili* (1914-1918), Turin, 1975, 4.ª ed., pp. 24-25.

te a saber un poco de todo, oponiéndose a la llamada “Universidad popular” que, según él, mantenía el dogmatismo encubriéndolo de filantropía. Gramsci subrayó el papel fundamental e insustituible del sujeto en el terreno cultural, remitiéndose como punto de referencia al filósofo ateniense: “Yo tengo de la cultura un concepto socrático” (22). Junto a esta conclusión, apunta simultáneamente hacia lo que podríamos llamar una nueva mayéutica, basada en una relación crítica y permanente en la cual todos son a la vez maestros y discípulos. No es casual tampoco que Gramsci haya sido quien más ha valorado dentro del marxismo los problemas relacionados con la superestructura y, en concreto, el de los intelectuales, como ya he investigado detenidamente en otra ocasión (23).

Frente a estos dos ejemplos de la actitud respecto a Sócrates de un marxismo antideterminista, veamos uno reciente de la escolástica economicista que nos proporciona la Academia de Ciencias de la URSS (24). El Sócrates que nos retrata este estudio es un decidido reaccionario, condenado a muerte por sus actividades contra la democracia ateniense, iniciador de una ética idealista que desemboca en una teología y cuya duda filosófica, en última instancia, “quebrantaba la confianza en la cognoscibilidad del mundo y servía de instrumento a Sócrates y a sus discípulos para luchar contra el materialismo”. El resumen final no puede ser más negativo para la que califican de *teoría moral idealista y reaccionaria*: “Las concepciones filosóficas de Sócrates pretendían principalmente justificar, con ayuda del idealismo, una doctrina moral aristocrática. La ética idealista de Sócrates ha seducido en todas las épocas y sigue seduciendo en nuestros días a los ideólogos de los círculos sociales reaccionarios que se empeñan en justificar moralmente el régimen de la explotación y de la opresión” (25). Esta burda y unilateral caricatura de Sócrates desfigura la realidad histórica al considerarlo como dirigente aristocrático y confundir deliberadamente las acusaciones del proceso (no creer en los dioses de la ciudad y corromper a la juventud); ignora que la Etica significa un avance desde el punto de vista del conocimiento humano, al margen de la polémica general materialismo-idealismo, y pasa por alto la fecundidad de su enseñanza para la historia del pensamiento (tanto en el caso del idealista Platón como del realista Aristóteles). Lo único positivo que encuentran en el filósofo ateniense es su permanente poder de seducción. Pero, ¿por qué sigue seduciendo Sócrates después de tantos siglos y no sólo a los “ideólogos de los círculos sociales reaccionarios”? Muy sencillo: por el carácter dialéctico y crítico de su filosofía, que convierte al sujeto humano en centro de la conducta moral y del proceso del conocimiento. Sobre este punto, quisiera añadir solamente esto: el principal marxista ruso y fundador del Estado soviético prestó más atención a Sócrates y más comprensión hacia su pensamiento que los autores de la Academia de Ciencias de la URSS. En efecto, V.I. Lenin leyó con interés y anotó en 1915 las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel. Reprodujo en un cuaderno varios párrafos del capítulo dedicado a Sócrates, sin polemizar con Hegel (cosa rara en él), y subrayando elogiosamente algunos matices de dicho análisis de historiografía filosófica. En medio de estas notas de lectura y, sin duda, como fruto de la reflexión personal, escribió el siguiente comentario: “*El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido*” (26). Es una pena que los autores de la Academia de Ciencias de la URSS se hayan olvidado de reproducir, en su propio contexto, esta espléndida cita.

En nuestro siglo debemos señalar las discutidas aportaciones de los profesores John Burnet y

(22) Op. cit., p. 146.

(23) Andrés Martínez Lorca, *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci*. Tesis de Doctorado leída en la Universidad Complutense de Madrid en junio de 1979, actualmente en curso de publicación.

(24) AA.VV., *Historia de la Filosofía*, México D. F., 1968, 2.ª ed.

(25) Op. cit., vol. I, p. 96.

(26) V.I. Lenin, *Cuadernos Filosóficos*, Buenos Aires, 1963, p. 268. El subrayado es mío, aunque el propio autor destacó la frase colocándola en un recuadro.

A.E. Taylor, miembros de la llamada “escuela escocesa” (27). Según ellos, Sócrates es el autor de la filosofía que aparece puesta en su boca en todos los diálogos platónicos, incluidos los del último período. Ello significaría, de ser cierto, una espectacular devaluación filosófica de Platón, pues su metafísica, incluida la teoría de las Ideas, habría que atribuírsela a Sócrates. El apoyo a esta atrevida tesis es prácticamente nulo, a pesar del gran prestigio que como historiadores de la filosofía griega tuvieron ambos profesores a principios de siglo. Algo diferente, y más razonable, es lo sugerido por Fouillé: “lo que no era sino un débil resplandor en el maestro, se hace en el discípulo una brillante luz, pero el hogar no es diferente” (28). Burnet y Taylor han destacado, por otra parte, la influencia religiosa en el pensamiento de Sócrates, señalando la relación entre el maestro de Platón y los pitagóricos. Es probable que existiera una aproximación de los pitagóricos de Tebas y Fliunte, quienes buscaron en Sócrates al maestro que pudiera satisfacer sus exigencias religiosas y místicas. Esta probable influencia pitagórica, desarrollada de modo unilateral, culminó en su discípulo Antístenes.

Por último, dentro de esta panorámica de la influencia del socratismo en el pensamiento occidental, es oportuno hacer una breve referencia a España. No se ha distinguido ciertamente nuestro país por sus aportaciones respecto al socratismo. En lugar de la dialéctica socrática, de su profundo impulso metafísico y crítico, se ha preferido un moralismo de escaso interés teórico, llámese senequista o como se quiera. Uno de los que mejor supo captar el pensamiento de Sócrates entre nosotros ha sido Antonio Machado en esa espléndida prosa de ideas que son *Los Complementarios, De un Cancionero apócrifo y Juan de Mairena*. Para Machado, le debemos a Sócrates el descubrimiento del diálogo, la afirmación del otro yo, de la razón, invento sólo comparable al de Cristo: “Y como triunfa Sócrates de la sofística protagórica, alumbrando el camino que conduce a la idea, a una obligada comunión intelectual entre los hombres, triunfa el Cristo de una sofística erótica, que fatiga las almas del mundo pagano, descubriendo otra suerte de universalidad: la del amor. Ellos son los dos grandes maestros de dialéctica, que saben preguntar y aguardar las respuestas” (29). Juan de Mairena, el profesor apócrifo machadiano, es aparentemente un sofista, oficialmente profesor de Retórica y en el fondo un auténtico socrático cuya misión es —según sus mismas palabras— la de “sembrar preocupaciones y prejuicios”. Llega a imaginar Mairena nada menos que una persecución contra él por corruptor de la juventud o por enemigo de los dioses, es decir, por las mismas razones que a Sócrates. “El gran pecado —decía mi maestro Abel Martín— que los pueblos no suelen perdonar es el que se atribuía a Sócrates, con razón o sin ella: el de introducir nuevos dioses” (30). En el texto quizá más cuidadosamente preparado y más ambicioso de Antonio Machado, que es el *Proyecto de discurso de ingreso a la Academia de la Lengua*, el socratismo (que, en lo fundamental, es identificado al platonismo) es constituido como uno de los dos pilares de la cultura occidental junto con el cristianismo, socavados ambos por la crítica decimonónica y a los que en el futuro presentía un retorno. “Todo el siglo fue, en lo profundo, una reacción monstruosa contra los dos temas esenciales de la cultura occidental que son —¿quién puede dudarlo?— el de la dialéctica socrática, que inventa la razón humana, la comunión mental de una pluralidad de sujetos en las ideas trascendentales, y el de la otra más sutil dialéctica del Cristo que revela el objeto cordial y funda la fraternidad de los hombres emancipada de los vínculos de la sangre. (...) El mañana, señores, bien pudiera ser un retorno —nada enteramente nuevo bajo el sol— a la objetividad, por un lado, y a la fraternidad, por el otro” (31). No es posible encontrar entre nuestros pensadores o filólogos contemporáneos

(27) John Burnet, *Greek Philosophy*. Part. I, *Thales to Plato*, Londres, 1924 y *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930, 4.ª ed. A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911 y *Socrates*, Londres, 1932. Entre las críticas a la tesis Burnet-Taylor citaremos sólo dos: A.M. Adam, “Socrates, quantum mutatus ab illo”, en *Classical Quarterly*, 1918, pp. 121-139 y W.K.C. Guthrie, op. cit., p. 351 y ss. Este último, no sin cierta gracia, afirma que la principal base para dicha tesis podría describirse como “el argumento de la propiedad ultrajada”.

(28) Cit. en Antonio Tovar, op. cit., p. 31.

(29) Antonio Machado, *Obras. Poesía y Prosa*, Buenos Aires, 1973, 2.ª ed., p. 435.

(30) Op. cit., p. 485. Cf. también pp. 465-466 sobre el mismo tema.

(31) Op. cit., pp. 948-949.

un texto tan profundamente comprensivo del socratismo en lo que éste tiene de grandiosa aportación al pensamiento universal.

Recién acabada la guerra civil, Xavier Zubiri publicó un importante artículo sobre Sócrates que sigue siendo hoy referencia obligada para cualquier estudioso (32). En él se deja de lado la compleja "cuestión socrática", reduciendo al mínimo la aportación propiamente filosófica de Sócrates (en la ética, lógica o metafísica) para convertirlo en un nuevo tipo de intelectual, inspirador de Platón y Aristóteles. "Sócrates no ha creado ciencia: ha creado un nuevo tipo de vida intelectual, de Sabiduría. (...) *La Sabiduría como ética*: he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida intelectual" (33). Por ello, la mayor parte del artículo está dedicada a situar intelectualmente a Sócrates en el cuadro general de la filosofía presocrática. La ayuda que en este punto recibe de la débil aunque brillante sociología de Ortega y Gasset no es un tanto a su favor. De modo similar, me parece inadecuado el tratamiento que se da a la Sofística (que es prácticamente negativo) y a Demócrito (cuyo único valor para Zubiri es, de hecho, el reconocer en él un "enciclopedista del saber"). Creo, por tanto, que el problema de fondo —la aportación filosófica de Sócrates— es escamoteado y en su lugar se subraya con bastante acierto la contribución como intelectual. A veces parece que suena, entre líneas, el eco de la magnífica investigación historiográfica de Hegel sobre el tema; pero inmediatamente comprendemos que era un puro espejismo. No es ésta de las mejores contribuciones de Xavier Zubiri a la historia de la filosofía griega, materia de la que, en mi opinión, es un penetrante crítico.

El libro de Antonio Tovar, ya citado, tiene de un modo muy marcado el signo del tiempo en que se escribió (la inmediata postguerra) y que el propio autor reconoce en el prólogo. Si su atractivo es la viveza de estilo y la rica documentación histórico-filológica que como pocos posee Tovar, en el balance negativo se aprecia demasiado irracionalismo, demasiado pesimismo spengleriano y poco contenido estrictamente filosófico. De ahí que llegue a afirmar el autor que "conoce mucho más... la sangre que la inteligencia, por clara y meridiana que la inteligencia sea" y más adelante sentencie que "no es el racionalismo occidental el que podía entender a Sócrates" (34). La tesis principal del libro (a saber, que el pensamiento antiguo se agota después de Sócrates y de sus inmediatos continuadores, Platón y Aristóteles) no es ninguna novedad en la historiografía filosófica y encierra junto a una gran parte de verdad una innegable injusticia respecto a la ciencia griega en su conjunto, olvidando también algunos desarrollos importantes en el terreno de la lógica y a algunos filósofos que, como Epicuro, unieron un gran talento especulativo (recuérdense los fragmentos del Περὶ φύσεως o su *Carta a Herodoto*) a una manifiesta capacidad sobre las cuestiones éticas.

Finalmente, es necesario apuntar la valiosa contribución en nuestra lengua del profesor de origen italiano Rodolfo Mondolfo (35). Este representa una renovación de primera magnitud en la pobre historiografía filosófica producida en español, por su fina sensibilidad para conectar con la mejor tradición erudita europea y por su apertura hacia el idealismo hegeliano (recordemos que ha sido el traductor de la genial *Ciencia de la Lógica* de Hegel) y el marxismo humanis-

(32) "Sócrates y la sabiduría griega", en *Escorial*, Madrid, 1940, ahora en X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1978, 7.ª ed., pp. 149-222. Esa revista de cultura aglutinó a jóvenes intelectuales falangistas, encabezados por Dionisio Ridruejo y Antonio Tovar, que luego evolucionarían hacia posiciones democráticas.

(33) Art.º cit., op. cit., pp. 204 y 207.

(34) Antonio Tovar, op. cit., pp. 21-22. Con indudable frivolidad no sólo ignora la aportación de Antonio Machado al tema sino que reproduce en el libro unos superficiales versos de ambos Machado en la comedia *La Lola se va a los puertos* ("El que se mira por dentro / se hace un lio"). Claro es que el gran poeta andaluz llegó a descubrir a Sócrates antes de la guerra civil y desde una óptica ideológica radicalmente opuesta a la de Tovar...

(35) *Sócrates*, Buenos Aires, 1968 y *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1968.

ta, lejos de todo aislamiento cultural y desde una perspectiva racionalista. Sus numerosas obras y su dilatado y fecundo magisterio, primero en su tierra natal y luego en Argentina, constituyen un legado de excepcional calidad para las futuras generaciones.

2. *La Etica de Sócrates.*

“Sócrates discutía solamente acerca de las cosas morales y no se interesaba en absoluto por la naturaleza; y en las cosas morales buscaba lo universal, pues fue el primero que tomó como objeto de su pensamiento las definiciones”.

Aristóteles, *Metafísica* 987 b1.

Con Sócrates la filosofía deja de ser una reflexión sobre el universo y la naturaleza para convertirse en una reflexión sobre el hombre mismo. Este “giro copernicano” (al que no son ajenos tampoco los sofistas) fue tan radical que el pensamiento europeo, en lo que tiene de más fecundo, arranca parcialmente de él.

En un célebre pasaje, escribe Aristóteles: “Hay dos cosas que podrían atribuirse justamente a Sócrates, los razonamientos inductivos y la definición universal, estando ambas relacionadas con el punto de partida de la ciencia” (*Metafísica* 1078 b27). Pues bien, así como de la definición socrática arranca el problema de la esencia y con él toda la metafísica de Platón y de Aristóteles, de la moral socrática nace ese fruto maduro del pensamiento ético que es la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles y después todas las escuelas morales de la época helenística. Si desde el punto de vista del método Sócrates situó la filosofía en el camino de la gran metafísica del mundo antiguo, desde el punto de vista del contenido su actividad intelectual estuvo centrada sobre la conducta moral. En contraposición a los sofistas, introdujo la interioridad en su consideración del hombre. Del famoso mandato délfico “conócete a tí mismo”, surge una vocación filosófica que apartará su mirada del cosmos para dirigirla hacia el yo interior. Con Sócrates aparece, aunque todavía embrionariamente, la Etica en la Historia de la Filosofía; su lejano discípulo Aristóteles la llevará a la madurez.

En el tiempo de Sócrates, “la investigación de la naturaleza se detuvo y los filósofos volvieron su atención hacia la moralidad práctica y el pensamiento político” (Aristóteles, *De Partibus Animalium* 642 a 28). Hasta entonces, la investigación de la physis había acaparado el pensamiento griego. Sócrates, sin embargo, —según nos cuenta Jenofonte en las *Memorables*— sólo se ocupaba de los asuntos humanos: de lo que hace buenos a los hombres como individuos o como ciudadanos. ¿Por qué eligió este nuevo camino filosófico? Esta auténtica revolución teórica fue provocada, al parecer, por una doble causa: de acuerdo con el mismo testimonio, Sócrates, que en su juventud también había seguido la tradicional afición hacia la física, rechazó la filosofía de su tiempo porque era dogmática y porque era inútil. En cuanto a lo primero, conviene recordar que los jonios habían descrito el origen del universo con una seguridad que hoy nos llama la atención por lo ingenua y que a un espíritu tan dialéctico y crítico como Sócrates tenía que dejar insatisfecho. Esas explicaciones sobre la naturaleza de las cosas eran especulaciones “a priori” entremezcladas con mitos diversos. Por lo que se refiere a la “inutilidad”, lamentaba profundamente el que con tales reflexiones se desviarán los filósofos de lo que para él era lo más importante: el hombre. Si el tema del origen del universo podía motivar el escepticismo de Sócrates, no sucedía así con el del hombre cuyo conocimiento interior debía desarrollarse

intensamente. Esta nueva investigación iba acompañada para él de una preocupación fundamental por el modo de vida. “La ciencia que el hombre debe buscar es la ciencia del hombre, capaz de gobernar la conducta humana y de dirigirla hacia el bien” (36).

Cicerón, probablemente influido por el estoico Panecio, describió de modo gráfico la finalidad ética de este pensamiento al decir que Sócrates había hecho bajar a la filosofía del cielo a la tierra, introduciéndola en ciudades y hogares y obligándola a considerar la vida y la moral, el bien y el mal (37). Todas las fuentes para el estudio de Sócrates concuerdan en señalar el hecho de que quiso constituir la ciencia moral, dejando de lado el estudio de la naturaleza (38).

¿Hay un determinismo intelectualista en la Etica socrática?

Desde la antigüedad, ha sido frecuente la acusación de determinismo intelectualista dirigida contra Sócrates. Cierto es que no le faltan textos en qué apoyarse (vg. Platón, *Timeo* 86d, *Leyes* 731c, *Protágoras* 345d, *Menón* 78a y *República* 589c; Jenofonte, *Memorables* III, 9, 5 y Aristóteles, *Etica a Nicómaco* 1.145b 21-27 y *Etica a Eudemo* 1.216b 6-8). En efecto, la aparente pretensión de Sócrates de querer identificar virtud (areté) con sabiduría (sophía) o conocimiento (episteme) aparece como una paradoja en los diálogos platónicos y es criticada por Aristóteles quien lamenta que no haya lugar en la Etica del ateniense para la akrasía (incontinencia, falta de dominio sobre las propias pasiones) y el páthos (emoción, pasión). Pero, ¿es realmente intelectualista la Etica socrática? Analicemos más detenidamente esta cuestión.

Los argumentos a favor de la acusación pueden sintetizarse en estas dos frases:

—“La virtud es sabiduría en todo o en parte” (Platón, *Menón* 89a).

—“Ninguno peca voluntariamente. El que peca lo hace por ignorancia, porque no conoce el bien” (Aristóteles, *Etica a Nicómaco* 1.145b 23-28). Recordemos, en primer lugar, que *areté* llegó a significar en griego no sólo lo que hoy entendemos por virtud moral sino que equivalía —en hombres, animales e incluso en seres inanimados— a lo que nosotros llamaríamos arte, habilidad, capacidad o talento, de un modo similar a cuando hablamos de alguien como “virtuoso” del piano o de la “virtud” de tal o cual planta medicinal. Es mérito de Sócrates el haber reducido, en la práctica, el significado griego de *areté* al lenguaje moral. Por otra parte, para designar el conocimiento o sabiduría relacionado con la acción humana, es decir, con la praxis, los griegos utilizaban frecuentemente el término *phrónesis*. (Señalemos, por ejemplo, el conocido pasaje de la *Etica a Nicómaco* 1.139b 14 - 1.141b 22 en que se distinguen cinco grados o niveles del conocimiento humano: *tékhne* (arte), *episteme* (conocimiento científico), *phrónesis*, *sophía* (sabiduría) y *nóus* o razón intuitiva). Pues bien, traducimos normalmente *phrónesis* por *prudencia*, término de origen latino y cuyo significado no se limita a designar un conocimiento teórico sino teórico-práctico. Así, Aristóteles (*Etica a Nicómaco* 1.144b 18) atribuye a Sócrates la identificación entre *areté* y *phrónesis*, lo cual cobra un nuevo sentido nada intelectualista como cuando decimos que *la virtud es prudencia*. El Estagirita formula una crítica en este pasaje que es completamente irrelevante para lo que venimos diciendo, pues echa en cara a Sócrates la mencionada identificación, precisando que no es que las virtudes sean *phrónesis* (podríamos ahora traducir este término, creo que acertadamente, por “razón práctica”) sino que van acompañadas de *phrónesis* o *lógos*. De aquí se desprende —como se manifiesta en el *Menón*— que la “vir-

(36) Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona, 1966, p. 52.

(37) *Tusculanae disputationes*, 5, 4, 10. Cf. también un fragmento similar en *Académica*, 1, 4, 15.

(38) Cf., además de los textos antes indicados de Aristóteles, Jenofonte, *Memorables*, I, 1 y IV, 7 y Platón, *Apología de Sócrates* 19b-d.

tud” socrática o areté no pueda enseñarse como la gramática, por ejemplo. No está de más apuntar que, como ha indicado un erudito británico, vicio e ignorancia se identificaban en la psicología popular de los griegos (39). Antonio Tovar ha visto este problema con agudeza al escribir: “La moral socrática se apoya fundamentalmente en la confusión, la unificación, de la sabiduría teórica (σοφία) y la práctica (σωφροσύνη)”(40).

Igualmente, la interioridad que arranca del mandato délfico desempeña un papel fundamental a la hora de interpretar justamente el sentido de la Etica de Sócrates. Jean Brun ha desentrañado la aparente limitación del intelectualismo socrático iluminando la cuestión desde esta nueva perspectiva: “Il convient en effet de bien entendre ce que voulait dire Socrate lorsqu’il affirmait que la vertu était un savoir; le savoir dont parle Socrate n’est pas une science des choses extérieures, et nous savons que Socrate ne cessait de répéter que la seule chose qu’il savait était qu’il ne savait rien; le savoir dont parle Socrate est un savoir en intériorité qui débute par le γνώθι σεαυτόν, le “connaiss-toi toi-même” delphique, dans l’approfondissement duquel le “démon” signale les impasses. Si la vertu est pour Socrate un savoir, c’est parce que l’action implique un discernement réfléchi nous permettant de ne pas confondre le désir et la volonté, l’appréciation subjective avec la valeur véritable, l’opinion individuelle avec la connaissance motivée” (41).

W. Jaeger en su magna obra ha subrayado también que la base de la ética socrática es la interioridad y no la mera inteligencia: “El conocimiento del bien que Sócrates descubre en la base de todas y de cada una de las llamadas virtudes humanas no es una operación de la inteligencia, sino que, como Platón comprendió certeramente, es la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido” (42).

En el *Protágoras*, Sócrates se opone a considerar la ciencia o sabiduría como puro razonamiento abstracto. Afirma la identidad entre la sabiduría y la fuerza de carácter, gracias a la cual el hombre puede vencer las pasiones y resistirse al mal. Pero probablemente sea en la *Apología de Sócrates* (29c-30b) donde se refleje más fielmente su concepción de la sabiduría como camino de purificación y liberación espiritual. En este impresionante diálogo platónico, Sócrates dice a sus jueces: “Aún si me dijerais: “Sócrates, no escuchamos a tu acusador y te dejamos en libertad, pero con la condición de que no pases tu tiempo en investigar y en filosofar, de lo contrario, si te sorprendemos tendrás que morir”. Si me liberáseis con esa condición yo os contestaría: “Mis queridos atenienses, os saludo, pero obedeceré al dios antes que a vosotros y que a cualquier otro”, diciendo según mi costumbre: “Hombre... ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas, para multiplicarlas, y de la fama, y en cambio no tienes ningún cuidado y preocupación por la sabiduría, por la verdad y por el alma para hacerla mejor en la medida de lo posible?” Y si alguien entre vosotros me contesta que sí, que tiene cuidado de ella, no lo dejaré tan pronto sino que lo interrogaré y examinaré e investigaré; y si me parece que no tiene virtud, a pesar de lo que afirma, le reprocharé que menosprecia lo que es de mayor valor y estima lo que es vilísimo. Y esto haré con jóvenes y viejos, ciudadanos y extranjeros, con cualquier persona que encuentre... Pues esto es lo que el dios me ordenó y creo que vuestra ciudad no cuenta con mayor bien que este servicio que hago al dios, esta costumbre que tengo de ir en torno vuestro y exhor-

(39) J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1926-1929, 2 vols., cit. en W.K.C. Guthrie, op. cit., p. 450, nota 2.

(40) Op. cit., p. 299.

(41) Jean Brun, *Socrate*, Paris, 1963, pp. 92-93.

(42) W. Jaeger, *Paideia*, México D.F., 1942, p. 77.

taros, jóvenes y viejos, a no cuidaros mucho del cuerpo y la riqueza, sino más bien del alma para hacerla mejor... Y agregaré: "Atenienses, ya sea que me absolvais o no, yo no procederé de otra manera aunque me exponga a morir mil veces".

Para Sócrates, las principales formas de sabiduría son: dominio del alma sobre el cuerpo; entrega de la dirección del Estado en manos de los sabios, de los hombres de bien; por último, adecuación de la vida humana al orden del mundo. Se trata, en definitiva, de la unidad de teoría y praxis dentro de una óptica teleológica. La síntesis que nos ofrece la Etica socrática de orientación científica y trasfondo religioso trae como consecuencia una decisiva novedad en la ley moral: ésta pasa del exterior del hombre a su interior, de ser una convención social, a convertirse en un precepto espiritual. Jaeger ha señalado, partiendo de las *Memorables* de Jenofonte, que la disolución de la autoridad exterior de la ley ocurrida con los sofistas, abrió paso a la afirmación de una ley interior. Esta libertad interior implica para Sócrates el concepto de "autodominio", que en griego expresaba el término *ἐγκράτεια*. Parece que éste fue introducido en la lengua de Atenas por Sócrates (aunque su primer uso filosófico quizá se remonte a Heráclito, fr. 112), siendo luego adoptado por Platón, Jenofonte e Isócrates. A principio de nuestro siglo, Heinrich Gomperz iluminó como nadie la idea de libertad interior, destacando su importancia en la historia (43).

Volvamos a la pregunta inicial: ¿es determinista la Etica socrática? Después de haber aclarado anteriormente la compleja concepción de la areté, que no es un saber teórico sin más, y tras habernos referido a la importancia de la interioridad humana para comprender a Sócrates, creemos haber avanzado bastante a la hora de responder. Es probable que la autoridad de Aristóteles haya pesado mucho —quizá demasiado— en este aspecto. La tesis de que nadie peca voluntariamente llevaría al absurdo —dice Aristóteles— de que ninguno sería responsable de sus actos y, por consiguiente, tampoco el hombre virtuoso podría obrar voluntariamente. Que lo que el Estagirita busca sea afirmar el papel esencial de la libertad humana en la acción moral, es evidente y me parece positivo. Pero que Sócrates mantuviera realmente esa posición extrema, ni siquiera Aristóteles lo dice de un modo expreso. En el fragmento fundamental (*Etica a Nicómaco* 1.113b 16 - 1.114a 11) se trata de una discusión general con alusiones, incluso, a la práctica jurídica pero donde el nombre de Sócrates no es siquiera mencionado. Como ya he estudiado en otro lugar, sin duda fue Aristóteles un excelente y meticuloso historiador de la filosofía, lo que no fue obstáculo para exponer su propia filosofía partiendo de otras posiciones que él desarrollaba teóricamente como todo creador intelectual (44). Sin embargo, donde se cita a Sócrates como un claro defensor de un determinismo intelectualista es en la *Magna Moralia* 1.187a 7, precisamente una obra no escrita por Aristóteles sino por algún discípulo del Liceo después de su muerte, según el común criterio histórico-filológico de los especialistas. Con lo que concluimos que ni siquiera Aristóteles puede ser utilizado como prueba del determinismo socrático sino que este enfoque fue una extrapolación polémica surgida en el Liceo mucho después y que partía de algunos principios de la nueva Etica esbozada por el gran ateniense. Como ha recordado recientemente Guthrie, siguiendo a Ritter, hay que tener presente, además, el concepto que de la sabiduría tenía Socrates (45). Para éste, ningún hombre podía poseer la sabiduría, *sophía*, sino sólo el deseo, el amor al saber, es decir, la *philo-sophía*. Xavier Zubiri subrayó justamente en *Naturaleza, Historia, Dios* cómo fue dentro del círculo socrático donde se puso en circulación el término filosofía en Grecia, surgido quizá por vez primera entre los pitagóricos. Fue Platón

(43) H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena-Leipzig, 1904.

(44) Andrés Martínez Lorca, "Contribución de Aristóteles a la Historiografía filosófica", en *Baética*, 1979, 2, pp. 265-272.

(45) W.K.C. Guthrie, op. cit., pp. 461-462.

quien avanzó en este punto al afirmar que la filosofía es tarea específicamente humana en cuanto que somos seres intermedios entre los dioses y los animales: aquellos poseen la sabiduría y éstos se encuentran sumidos en una absoluta ignorancia. Sólo el hombre desea saber, conocer, y en ese esfuerzo permanente radica, al mismo tiempo, su grandeza y su miseria, que es tanto como decir la de la propia filosofía. En suma, la virtud socrática es conocimiento *siempre* limitado, imperfecto, es decir, filosofía y ello abre una puerta al error, al vicio moral y, en última instancia, a la verdadera historia humana, a la historia de la libertad con sus luces y sus sombras.

En la Etica socrática ha desaparecido la idea de que el bien se impone sin dificultad. En el siguiente fragmento del *Protágoras* (358a) se nos manifiesta esta lucha interior: “Nadie que sepa o crea que hay cosas mejores que las que hace y que están a su alcance, cuando conoce la posibilidad de otras mejores sigue haciendo las que hace; y dejarse vencer por sí mismo no puede ser sino ignorancia, y llegar a vencerse a sí mismo no es sino sabiduría... Ahora bien, ¿no decís que la ignorancia es esto: tener falsa opinión y equivocarse en asuntos de gran trascendencia? ¿Y decía yo algo distinto al afirmar que nadie por propia voluntad va al encuentro de los males o de lo que cree que es un mal?”.

Partiendo de las palabras anteriores de Sócrates, R. Mondolfo ha aclarado la unidad de inteligencia y voluntad: “Resulta evidente, pues, que la opinión acerca del bien y del mal considerada por Sócrates no representa sólo un vicio intelectual sino también un impulso y una tendencia. La concepción socrática consiste en la inseparabilidad de conocimiento y tendencia, en la unidad de inteligencia y voluntad. Sin esa unidad e inseparabilidad no podría darse una purificación del espíritu: esa acción implica necesariamente un carácter activo, no contemplativo, de la sabiduría. Sabiduría, dice Sócrates, es “vencerse a sí mismo”; ignorancia, en cambio, es “ser vencido por sí mismo”, por un sí mismo inferior que prevalece y triunfa sobre el superior. Este concepto se halla expresado en palabras casi idénticas en un fragmento democríteo - 75 de la colección de Mullach, no aceptado por Diels, pero acorde con otros dos que acepta: B 214 y B 236-, coincidencia, que puede hacernos sospechar algún antecedente pitagórico. Pero en Sócrates no sólo era teoría sino experiencia vivida, según un testimonio de su discípulo Fedón, quien relata que, cuando el fisonomista asirio Zópyros descubrió en la cara de Sócrates los rasgos de una sensualidad violenta y los discípulos protestaron, Sócrates dijo: “Zópyros vió exactamente, pero yo he dominado mis deseos” (46).

En resumen, con Sócrates la filosofía se convierte en una reflexión sobre el hombre y su conducta moral, es decir, nace la Etica. Sin caer en el misticismo, su especulación recoge las influencias religiosas que penetraron en el pensamiento griego a través de los pitagóricos, o sea, de una religión de intelectuales con elementos de origen oriental. Es la sabiduría el centro de esta Etica, pero una sabiduría que, como hemos visto anteriormente, no se reduce a una mera reflexión teórica, ni conduce a un saber absoluto. En contraposición a la moral anterior a él, Sócrates introduce por vez primera en la filosofía griega el decisivo concepto de libertad interior. Queda claro, por lo tanto, que la acusación de determinismo intelectualista es, cuando menos, superficial. Como ha escrito J. Brun, “il y a en effet chez Socrate un mysticisme de fond et un intellectualisme de methode” (47).

(46) Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, cit., pp. 94-95.

(47) J. Brun, op. cit., p. 92.

Placer, felicidad y justicia en la nueva moral socrática.

En la época de Sócrates, Grecia cambia profundamente sus ideales humanos. El ciudadano perfecto, el *polítes*, sustituye al modelo tradicional del hombre honrado, del *kalokagathós*. En el eje del pensamiento helénico ya no está la *physis*, la naturaleza, sino más bien la *paideia*, la cultura, tarea ésta que superará por primera vez el estrecho marco familiar para pasar al de la sociedad, en cuyo nuevo ámbito desplegaron sus diferentes enseñanzas Sócrates y los sofistas. Más tarde, el hombre griego iría perdiendo confianza en su propio Estado y si bien en Aristóteles la *eudaimonía*, la felicidad, será el centro de su Etica y ésta se encuentra unida a la Política, durante el período helenístico la *eudaimonía* es ya solo una meta del individuo, dentro de unas Eticas reacias hacia toda la política.

En los nuevos tiempos de la *paideia* ateniense, la confianza en el poder del individuo y en el equilibrio social está muy extendida y ello se traduce también en el terreno moral. Adelantemos que para Sócrates se identifican virtud y felicidad. (El gran historiador de la filosofía griega Eduard Zeller llegó incluso a definir la Etica socrática como un eudemonismo). Tal identificación fue de una indudable fecundidad no sólo en el pensamiento greco-romano, especialmente en Aristóteles donde, como hemos dicho, la *eudaimonía* es el centro de la *Etica a Nicómaco*, sino también en la filosofía cristiana posterior. Ese optimismo inicial —que supo captar Nietzsche, aunque desde una perspectiva crítica— no se ha mantenido invariable a lo largo de la historia de la filosofía. Con Kant, por ejemplo, se disocia por completo la ley del deber de la ley de la felicidad. Esta ruptura entre virtud y felicidad ha arraigado no sólo en algunas escuelas filosóficas modernas sino también en la vida cotidiana de diversos países, sobre todo de influencia protestante. Baste citar solamente el ejemplo del puritanismo, cuya huella ha sido y es tan marcada en la moral de la sociedad anglosajona.

Por otra parte, la Etica de Sócrates ha sido acusada a veces de *utilitarismo* (48). El fundamento de tal postura habría que encontrarlo en algunas frases de los diálogos platónicos donde aparece Sócrates defendiendo una escala de bienes de los cuales convendría buscar el mejor. Concretamente, ha sido un pasaje del *Protágoras* (355a - 358b) el más citado por aquellos autores que definen la Etica socrática como utilitarista. ¿Qué dice Sócrates en el mencionado pasaje? Efectivamente, en él se desarrolla todo un sistema utilitarista donde se comparan unos placeres con otros y Sócrates elige los mayores y más numerosos; también se comparan unos dolores con otros y prefiere los menos numerosos y más pequeños. Finalmente, Sócrates muestra la conveniencia de la acción siempre que el placer supere al dolor o los placeres lejanos a los próximos; contrariamente, defiende la abstención cuando el dolor supere al placer.

Si de una interpretación superficial pasamos a un análisis riguroso, pronto se desvanece la precipitada conclusión inicial. No se ha tenido en cuenta que en dicho pasaje la discusión no está encaminada a definir los conceptos de bien y virtud, sino a demostrar la unidad de las virtudes en contra de Protágoras. Sócrates, para reducir todas las virtudes a ciencia y llevar al adversario a la misma conclusión, ha partido del mismo punto de vista que éste. Es decir, el punto de partida de la enseñanza socrática no es sino el de la mayoría de sus contemporáneos para quienes el utilitarismo era aceptado. Sin embargo, el maestro de Platón lo que pretende demostrar es que, incluso tomando como base del debate la distinción entre lo más útil y lo menos útil, debe reconocerse que la última palabra corresponde al conocimiento de la verdad.

(48) Cf., por ejemplo, Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma*, Madrid, 1965, p. 260.

Conviene recordar ahora que el autodomínio desempeña un papel decisivo en la Ética socrática. No son las riquezas ni otros bienes externos la fuente de la verdadera felicidad. Por el contrario, ésta se encuentra en el interior del alma. En consecuencia, la *enkráteia* es la oposición misma al utilitarismo. La Ética de Sócrates es inconcebible sin el autodomínio y la libertad interior. El profesor Cornford expresó con acierto, en mi opinión, el concepto socrático de felicidad: “Afirmaba Sócrates que la felicidad había de buscarse en lo que llamaba la perfección del alma —“hacer la propia alma tan buena como sea posible”— y que, en rigor, todos los demás fines que los hombres apetecen carecen en sí de valor. Si es que valía la pena esforzarse por alcanzarlos, sólo valían la pena en calidad de medios para lograr la perfección del alma. (...) Por “perfección del alma” quería decir Sócrates, a mi juicio, lo que pudieramos llamar perfección espiritual. En esto es en lo que él veía el asunto propio del hombre, lo que consideraba que propiamente debía preocupar al hombre, y si se desentendía de las especulaciones sobre el origen y la naturaleza del mundo, tachándolas de “inútiles”, con ello quería decir que el conocimiento de tales cosas, aún cuando pudiera lograrse, no arrojaría luz sobre la naturaleza de la perfección espiritual ni sobre los medios de alcanzarla” (49).

También se ha calificado de *hedonista* a la Ética socrática. El concepto de placer (*hedoné*) desempeña un papel importante en la filosofía griega. Probablemente fue en la época de los sofistas cuando se inició la discusión en torno al placer como fin de la vida humana. En el *Gorgias* platónico (491e - 492c), Sócrates se opone a las teorías hedonistas de Calicles (inspiradas, al parecer, en las concepciones médicas de Alcmeón de Crotona que se basaban en la idea de equilibrio corporal o *isonomía*) concluyendo que de seguir las nunca se podría hablar de estado de satisfacción plena. Un pensamiento similar aparece en el *Protágoras* (pasaje citado más arriba) donde dice que “dejarse vencer por el placer es la peor de las ignorancias”. Por el contrario, tenemos algunos testimonios en los que se nos muestra elogiando y disfrutando de los placeres de la vida en una conducta nada puritana. Lo más llamativo sobre este punto es su acusada tendencia erótica, que hay que conectar con el llamado “amor platónico” y con el tema de la homosexualidad en la Grecia clásica (50). A pesar de la dificultad de reconstruir la posición de Sócrates entre la variedad de sugerencias que nos ofrecen las obras de Platón, podemos señalar como perfil general de la misma una creciente conciencia de la oposición entre placer somático y placer psíquico; la identificación del cuerpo como instrumento de placer y la afirmación de la existencia de un placer fundado en la actividad intelectual (Cf. *Timeo* 64e - 65b, *República* 584c y 585a-c y *Filebo* 31b - 32b, 41c y 51e - 52a).

Desde otro punto de vista, el austero tipo de vida de Sócrates y su rechazo del lujo y de las comodidades son algo innegable y que no sólo atrajo a futuros cristianos sino que antes de ellos hechizó, sin duda, a ese gran maestro de vida moral (injustamente acusado de hedonismo vulgar por la historiografía idealista) que fue Epicuro de Samos. Jenofonte nos cuenta, por ejemplo, cómo el sofista Antifonte le echaba en cara al filósofo ateniense su vida de miseria, caracterizada por el descuido en el comer, en el vestir, en la ganancia de dinero y su despreocupación de todo afán de placer. Su ejemplo de desprendimiento de todo bien externo era la otra cara —complementaria— del autodomínio que predicaba. “Yo vivo en pobreza infinita por servir a los dioses”, declaró en una ocasión (*Apología de Sócrates* 23b). Pero hay que llegar a las *Memoables* de Jenofonte para hallar la más radical afirmación de la felicidad humana como un bien

(49) Francis M. Cornford, *Sócrates y el pensamiento griego*, Madrid, 1964, pp. 35-37. Cf. también sobre el tema de la felicidad socrática, Wilhelm Capelle, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1958, pp. 199-200 donde subraya la concepción optimista de la naturaleza humana para Sócrates: “El hombre lleva consigo todo aquello que condiciona su felicidad, precisamente porque es bueno por naturaleza y sólo necesita seguir fielmente al Logos para conseguir la verdadera Eudaimonía”.

(50) Cf. “Attitude to sex and love”, en W.K.C. Guthrie, op. cit., pp. 390-398, donde —aunque se reconoce la ausencia de tabúes sexuales en el lenguaje de Sócrates— acaba diluyéndose su posible homosexualidad, dentro de un reconocimiento pleno a su erotismo general.

espiritual. Habla Sócrates: “Si no soy esclavo del vientre, del sueño, de la lujuria, ¿qué causa primera crees que tenga sino que conozco otros placeres más suaves que aquellos, que me alegran no solamente por la satisfacción presente, sino también por la esperanza que me ofrecen de un beneficio perpetuo? (...) ¿De qué otra fuente crees que procede un gusto tan grande como el que deriva de sentir que se llega a ser mejor y de contribuir al mejoramiento de los amigos? (...) Pues bien, ese es el pensamiento que llena toda mi vida. (...) Tú pones la felicidad en las delicias y en el lujo; yo, en cambio, pienso que no tener necesidad es cosa divina, y el tener las menores posibles lo que más se acerca a lo divino. Ahora bien, lo divino es lo óptimo y lo que más se acerca a lo divino, más se acerca a lo óptimo” (I, VI). Esta ascética socrática es, evidentemente, la negación del hedonismo vulgar.

Avanzando más en nuestro estudio, llegando al concepto de *justicia*. En contra de la definición aceptada comunmente, rechaza el hacer mal a los enemigos, al par que se opone a devolver injusticia por injusticia. Sócrates repetirá en varias ocasiones que el vengarse trae como consecuencia aumentar la injusticia. En el *Critón* (49b) subraya que nunca se debe cometer injusticia: “No hay que cometer injusticia, de ningún modo. (...) Ni tampoco quien recibió injusticia puede, como cree la gente, devolverla a su vez, pues nunca se debe cometer injusticia, de ninguna manera”. La lección de Sócrates tiene un valor inestimable por las especiales circunstancias, trágicas circunstancias, en que se desarrolla: este diálogo entre Sócrates y Critón tiene lugar en la cárcel, mientras espera la ejecución de la condena de muerte a que tan injustamente fue sentenciado.

Un pensamiento semejante se nos muestra en el *Gorgias* (469b-c y 508c-e). La Etica socrática adquiere aquí una altura moral impresionante. Según declara en este diálogo, el vicio del alma es el peor de todos los males. *No hay que avergonzarse de ser objeto de injusticia sino de cometerla; además es preferible sufrir una injusticia a cometerla uno mismo.*

No es raro que la moral socrática haya sido comparada a la moral cristiana, al llegar a este punto. Del mismo modo que Sócrates, Cristo en el sermón de la Montaña abolió la ley judía del Talión. Comentando el contenido profundo de ambas morales, A. Gómez Robledo ha escrito: “Al mandato contenido en el Sermón de la Montaña, de no volver nunca el mal con el mal, con lo que se abroga allí mismo, explícitamente, la vieja ley del talión, corresponde puntualmente la doctrina socrática, reproducida en tantos diálogos platónicos, de que no es lícito jamás cometer injusticia, ni siquiera para responder a la injusticia recibida, lo cual aparecía no sólo como lícito, sino incluso como debido, en la moral de la época heroica. Así lo pensaban aún los interlocutores de Sócrates en la *República*, para los cuales el “dar a cada uno lo suyo” de Simónides, debía forzosamente consistir en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Pero Sócrates dice resueltamente que “éste no es el lenguaje de la verdad, pues para nosotros es cosa evidente que en ningún caso es justo hacer a nadie el mal”. Con esto concuerda el otro lugar tan conocido, de que es en todo caso preferible sufrir la injusticia a cometerla, al afirmar lo cual Sócrates reconoce que está él solo contra la opinión de todo el mundo, con lo que está bien claro que se trata, aquí también, de una moral absolutamente nueva” (51).

Finalmente, hay que subrayar el carácter inmanente de la Etica socrática. A pesar de la influencia religiosa que, procedente de los pitagóricos, podemos rastrear tanto en su vida como

en su enseñanza, esta moral no es trascendente en modo alguno. El concepto cristiano de gracia le es desconocido.

Sócrates, confundido al principio con los sofistas, feo de cuerpo, perseguido por sus ideas, condenado y, por último, envenenado, centró su reflexión sobre un único tema: la fundamentación racional de la conducta del hombre en cuanto sujeto moral. No habiendo escrito nada, de su entorno surgió la gran Metafísica griega y con ella una de las escasas cumbres en toda la historia del pensamiento. En cuanto a la Etica misma, lo más fecundo de su desarrollo posterior ha arrancado, en buena medida, de su doctrina. Materialista o idealista, toda Etica que pretenda servir de base a un Humanismo, tendrá que volver su mirada hacia Sócrates como tema vivo y abierto y no como fenecida disquisición de eruditos.