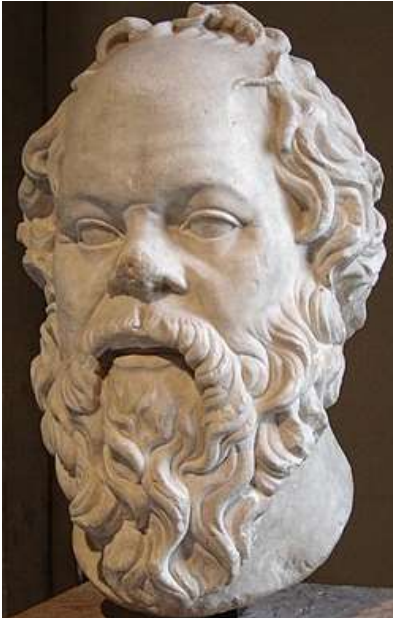

SÓCRATES – DATOS BIOGRÁFICOS



Sócrates (470-399 a. C.) fue maestro de Platón, quien a su vez fue maestro de Aristóteles. Sócrates, Platón y Aristóteles son los tres representantes fundamentales de la filosofía de la Antigua Grecia.

Nació en Atenas, donde vivió durante los dos últimos tercios del siglo V a. C., la época más espléndida en la historia de su ciudad natal.

Fue hijo de Sofronisco, artesano acomodado, de profesión escultor, motivo por el que en su juventud lo llamaban Σωκράτης Σωφρονισκου (Sōkrátēs Sōfronískou, 'Sócrates hijo de Sofronisco'), y de Fernáretes, que tras la muerte de su marido se dedicó al menester de partera. Los padres de Sócrates estaban emparentados con Arístides el Justo.

Al principio, Sócrates siguió el trabajo de su padre; realizó un conjunto de estatuas, pero carece de fundamento el atribuirle el grupo de las tres Gracias del Partenón. Por herencia de su padre disfrutó de una renta anual, que le permitía vivir modestamente, pero sin apuros económicos. Después perdió toda su fortuna en la guerra.

Recibió una educación tradicional: literatura, música y gimnasia. Más tarde se familiarizó con la dialéctica y la retórica de los sofistas. Tuvo por maestro al filósofo Arquelaos, discípulo de Anaxágoras, quien lo introdujo en las reflexiones sobre la física y la moral. Pero muy pronto se desengañó de aquellas especulaciones, consagrándose al estudio de los problemas del hombre, en cuanto ciudadano, considerándolos como los más urgentes en la Atenas de su tiempo.

Se casó con Xantipa (o Jantipa), que era de familia noble. Según una tradición antigua, Xantipa trataba muy mal al filósofo, aunque en realidad Platón muestra, al narrar la muerte de Sócrates en el Fedón, una relación normal e incluso buena entre los dos. Durante la guerra del Peloponeso contra Esparta, sirvió como hoplita con gran valor en varias batallas. Fue obediente con las leyes de Atenas, pero evitaba la política. Creía que podría servir mejor a su país dedicándose a la filosofía. Era de pequeña estatura, vientre prominente, ojos saltones y nariz exageradamente respingona. Su figura era motivo de chanza. Alcibíades lo comparó con los silenos, los seguidores ebrios y lascivos de Dioniso. Llevaba siempre la misma capa, y era tremendamente austero en cuanto a comida y

bebida. Desde muy joven, llamó la atención de los que lo rodeaban por la agudeza de sus razonamientos y su facilidad de palabra, además de la fina ironía con la que salpicaba sus tertulias con los ciudadanos jóvenes aristocráticos de Atenas, a quienes les preguntaba sobre su confianza en opiniones populares, aunque muy a menudo él no les ofrecía ninguna enseñanza.

No hay ninguna evidencia de que Sócrates haya publicado algún escrito de su autoría. Detalles de su vida son conocidos gracias a tres fuentes contemporáneas: los diálogos de Platón, las obras de Aristófanes y los diálogos de Jenofonte. En los diálogos de Platón se encuentran los relatos más completos de Sócrates que han sobrevivido desde la antigüedad.

Sin embargo, quedan preguntas con respecto a la distinción entre el Sócrates de la vida real y la representación de Sócrates platónico. Aunque fue un patriota y un hombre de profundas convicciones religiosas, en su vejez fue acusado de introducir nuevos dioses y corromper a la juventud, alejándola de la democracia. Fue condenado y se le ordenó beber veneno (cicuta) para morir en 399 a. C.

Sócrates es una figura principal de la transformación de la filosofía griega en un proyecto continuo y unificado. Se le considera el padre de la filosofía política, de la ética y es la principal fuente de todos los temas importantes de la filosofía occidental en general; quizás su contribución más importante al pensamiento occidental es su modo dialéctico de indagar, conocido como el método socrático o método de «elencos», el cual aplicaba para el examen de conceptos morales clave, tales como el bien y la justicia.

La historiografía tradicional divide al conjunto de los pensadores anteriores a Sócrates (y a su coetáneo Demócrito) como «presocráticos», y a los influenciados por Sócrates en «socráticos mayores» (Platón y Aristóteles) y «socráticos menores» (megáricos, cínicos y cirenaicos).



La Mort de Socrate (1787), pintura de Jacques-Louis David.

Sócrates pronuncia su discurso sobre la inmortalidad del alma.

Critón pone su mano en el muslo del maestro para hacerle desistir de su decisión. Sentado y abatido, se encuentra Platón, que, en realidad no estaba presente ese día. El carcelero le tiende la copa de cicuta con gesto de no querer hacerlo.

SÓCRATES – MARCO SOCIO-POLÍTICO DE SU ÉPOCA

«La juventud de Sócrates coincide con el esplendor de la Atenas de Pericles (442-429 a. C.). Desde las victorias contra los persas hasta la guerra del Peloponeso (431) transcurren unos cincuenta años de paz y de creciente prosperidad.

En 477 a.C. se puso Atenas al frente de la Confederación de Delos, liga naval inspirada por Aristides y Cimón, jefe del partido conservador, partido de la alianza con Esparta. En 462 triunfó el partido democrático, capitaneado por Pericles. Bajo su mando, Atenas alcanza la hegemonía marítima.

Pericles acabó con la piratería del mar Egeo, dismanteló las ciudades jonias y amplió la colonización. Embelleció la ciudad: Partenón, los Muros Largos, el puerto del Pireo. La industria y comercio prevalecen sobre la agricultura.

En 431 comienza la desgraciada guerra del Peloponeso, originada por la rivalidad entre Corcira y Corinto, apoyadas, respectivamente, por Atenas y Esparta. Sócrates cumplió en ella como buen patriota, durante diez años, tomando parte en varias batallas, en las que salvó la vida a Alcibíades y a Jenofonte.

En 404, la escuadra ateniense sufre una desastrosa derrota y se abre el período más trágico de la historia de Atenas.

De 411 a 403 se suceden violentas convulsiones políticas. Cae la democracia y el poder pasa sucesivamente a manos de los Cuatrocientos, después de los Cinco mil, y finalmente un grupo de oligarcas (los Treinta Tiranos), apoyado por Esparta, se apodera del mando, ejerciendo una sangrienta dictadura durante ocho meses, hasta que fueron derrotados por Trasíbulo, que condenó a muerte a Critias y Cármides, parientes de Platón.

En 403 Euclides restableció la democracia, pero perduró la animosidad y la desconfianza hacia los partidarios de la aristocracia, simpatizantes con el régimen de Esparta. Estos tristes sucesos son el marco en que se desenvuelve la vida de Sócrates.

Sócrates, enamorado de su ciudad natal, presencia su decadencia y la disolución de sus fuerzas más vitales frente a su rival Esparta. Reflexionando sobre las causas de su ruina, que en pocos años la habían precipitado desde la cumbre del esplendor político y militar hasta la amargura de la derrota, le aparecían en primer plano la influencia disolvente de los filósofos y de los sofistas.

Unos y otros, con su escepticismo, minaban la fe en la religión tradicional; con su cosmopolitismo y su desarraigo de la metrópoli debilitaban el respeto a las leyes, a las costumbres y a las instituciones básicas de la ciudad, y con sus nuevos procedimientos educativos contribuían a corromper las virtudes ancestrales del alma griega. En este concepto coincidía con los conservadores del partido aristocrático.

Así se comprende la actitud de Sócrates frente a los filósofos y los sofistas. Ante la urgencia de los problemas en que se jugaba la vida o muerte de Atenas, poco podían importarle las especulaciones sobre los "principios" de las cosas, ni las

frívolas exquisiteces de aquellos retóricos ambulantes, llamados *sofistas*. Por encima de todo le preocupaba la suerte de su ciudad, y la solución de los problemas políticos de que dependía su salvación. El hombre que le interesa a Sócrates no es el hombre en abstracto, sino en concreto, el ciudadano ateniense.

El carácter de Sócrates desconcierta un poco para comprender su pensamiento. Su aparente serenidad y su sonrisa inalterable encubren un fondo profundamente trágico. Sócrates lleve en su alma todo el dolor y la tragedia de Atenas, derrotada y en trance de disolución.

Sócrates creyó más eficaz no ser un orador enérgico, a estilo de Demóstenes. Frente a la hueca retórica de los sofistas, adopta el diálogo directo, la controversia pública, la conversación hábilmente dirigida, empleando sus formidables dotes de dialéctico para enredar a sus adversarios en sus cuestiones de preguntón insaciable. Sus interlocutores, desconcertados por su socarronería, confesaban no sabían si hablaba en serio o en broma. Él mismo reconoce que sus discusiones le acarrearón numerosos enemigos.

Con su esfuerzo desesperado, Sócrates sermoneaba por las calles y plazas para despertar la conciencia de los atenienses y hacer volver su atención hacia los problemas urgentes para la salvación de su ciudad. Frente a los vicios, el lujo, el afeminamiento y el cosmopolitismo, frutos de la prosperidad comercial de Atenas, oponía el ejemplo de su vida austera. Viendo la abundancia de objetos que se exhibían en los comercios, exclamó: "¡Cuánto es lo que no necesito!". Andaba descalzo, y tanto en verano como en invierno usaba el "tribón" espartano.

Su simpatía hacia las constituciones políticas de Creta y Esparta, semejantes a la de Atenas arcaica; su oposición a la democracia restaurada en 403, sus concomitancias con Critias, Cármides, Alcibíades, Platón y otros pertenecientes al grupo aristocrático, le ocasionaron numerosas enemistades.

Pero lo que colma la tragedia de Sócrates fue no sólo la incomprensión e indiferencia de sus conciudadanos, sino el haber sido confundido con los filósofos y sofistas, a quienes había combatido con todas sus fuerzas. "Fue víctima del súbito despertar de los atenienses del sentido de la tradición. El juicio de Sócrates fue un verdadero palo de ciego que el pueblo de Atenas descargó en un momento de atroz nerviosismo" (Antonio Tovar: *Vida de Sócrates*).

SÓCRATES ACUSADO DE ASÉBEIA Y CONDENADO A MUERTE

Asébeia (ἀσέβεια – 'impiedad') era un cargo criminal en la antigua Grecia por "profanación y burla de objetos divinos", por "irreverencia hacia los dioses del Estado" o por "falta de respeto hacia los padres y antepasados muertos".

El año 400-399 el comerciante Anytos, el poeta Meletos y el orador Lycón presentaron ante el tribunal de los Quinientos una acusación de *asebeia* en que culpaban a Sócrates de impiedad, de introducir nuevas prácticas religiosas y de corromper la juventud.

Llevada su causa al tribunal, en la primera votación tuvo 281 votos en contra y 220 a favor. Pero en la segunda fue condenado a beber la cicuta por 141 votos a favor y 368 en contra.

Pudo haberse librado de la muerte con ayuda de sus amigos, que le facilitaban la fuga, o aceptando una multa o el destierro voluntario, pero prefirió permanecer en Atenas y presentarse ante los jueces. Pudo haberse señalado la pena a sí mismo. Pero esto equivalía a reconocerse culpable. Ante el tribunal adoptó una actitud altanera, desdeñoso y despectivo, que hizo irritar los ánimos en contra suya. Declaró que su "demonio" (*daimon*) se había opuesto a que preparara su defensa. Sócrates acepta la muerte por permanecer fiel a las leyes de la ciudad.

Agatodemon, Agatodaimon o *Agathos Daimon* (ἀγαθὸς δαίμων) representa en la mitología griega a un demon benéfico, que acompaña durante toda la vida a las personas y se manifiesta cuando es necesario. Como espíritu acompañante personal, es similar a la del genio romano, lo que garantiza buena suerte, salud y sabiduría. En el cristianismo, se asimilaría a una especie de *ángel de la guarda*. Nieto de Gaia e hijo de Demeter.

Condenado a muerte, sus últimos momentos, conversando tranquilamente con sus amigos sobre la inmortalidad del alma, han sido descritos por Platón de manera insuperable. Antes de morir encargó a sus amigos que sacrificaran un gallo a Esculapio, dios de la Medicina, quizá con el sentido irónico y pesimista de darle gracias por curarlo de la enfermedad de la vida.

La muerte de Sócrates adquiere así un sentido heroico como la coronación lógica de su vida. "El vencedor es el que ha tenido una vida más útil y más bella".» [Fraile, Guillermo: *Historia de la filosofía – Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 1965, p. 237 ss]

Protágoras, Anaxágoras, Sócrates, Aristóteles, Friné la hetaira fueron acusados de impiedad, un delito que comprendía varios puntos: Adorar a dioses extranjeros, crear nuevos dioses, revelar misterios ocultos de las religiones místicas, promover el odio a la religión, rebelarse contra la autoridad del sacerdote, no enterrar a los muertos, no creer en las cosas divinas o impartir enseñanzas sobre los fenómenos celestes (dirigido a Anaxágoras).

Cualquier ciudadano podía realizar la acusación y proponer la pena que se debería imponer. Luego el Arconte, juez instructor de las causas, citaba al acusado que tenía que presentarse ante un jurado de ciudadanos atenienses, y defenderse de los cargos que se le imputaban.

El jurado, en número de 501, era seleccionado por sorteo. Una vez emitida la sentencia condenatoria, el condenado podía apelar y solicitar una pena más benigna u otro castigo: el destierro o el pago de una multa. Y exigir una nueva votación. La apelación debía hacerse humildemente, con lamentos e imploraciones, como era costumbre en casos semejantes.



En Grecia, hacia el siglo VI, la minoría cultivada empieza a encontrarse en cisma con el resto de los ciudadanos.

«Se trata de la primera fisura en el seno de una comunidad nacional sagrada, que Nilsson ha descrito en estos términos:

“Cuando el mundo de la “élite” cultivada se cuarteaba y cuando las poblaciones ciudadanas son arrastradas en esa misma dirección pierden su fe en los dioses del Estado y se orientan hacia una superstición grosera o hacia los dioses nuevos y más fuertes importados del extranjero; y entonces, entre las poblaciones campesinas, se perpetúa el culto simple y elemental hacia los dioses del suelo natal”.

En ese momento la religión nacional continúa oficialmente viva y operante en el seno de las instituciones, y el Estado la fomenta y protege como uno de los elementos primordiales y precisos de la cohesión nacional y como factor de unidad.

La religiosidad se alía así con el tradicionalismo de toda especie y se tiende por todos los medios a conservar la vigencia de una religión que hasta entonces no había necesitado de semejantes apoyos. El Estado y las fuerzas tradicionales se alarman, y los procesos religiosos, e incluso las persecuciones se inician: así en el caso de Anaxágoras, o de Sócrates, o de las Bacanales.

El caso de Sócrates es instructivo desde el punto de vista de la reacción operada en el seno de una religión nacional, a través de sus representantes conservadores y oficiales, hipersensibles al riesgo de toda novedad religiosa: tanto a través de Platón cuanto de Jenofonte conocemos la fórmula acusatoria de que fue objeto el filósofo.

Esta acusación contenía dos puntos: “Sócrates es culpable porque dejando de seguir las normas referentes a los dioses de la ciudad, introduce otros nuevos, y además porque corrompe a los jóvenes”.

La acusación no se cierne sobre Sócrates tachándole, como estaríamos tentados a pensar de “incredulidad” (*asébeia* – ἀσέβεια). Como pone de relieve Nilsson no se trata aquí de una fe, no se trata aquí de una fe, sino de “seguir una usanza”: tal es el preciso valor del verbo νομίζειν (*nomízein* – ‘creer’, ‘opinar’, ‘sostener’).

Sócrates es culpable de no seguir la usanza religiosa de la *polis* y además de introducir otra incurriendo así en una innovación que equivale a una subversión. A esta primera acusación se añade la otra, la de haber extendido a una esfera pública y educativa, aquella subversión de la religión de la *polis*, lo cual reduplicaba el carácter público y nacional de la actitud de Sócrates hasta hacer de su postura religiosa nada menos que un delito contra la nación.

Es la mentalidad política de matiz tradicionalista y conservador, lo que aquí se alza denunciando el delito de lesa patria, más bien que el sentido religioso en sí mismo: sólo así se comprende que el irreligioso Aristófanes formase parte entre los acusadores de Sócrates, en virtud de su pertenencia al tradicionalismo conservador y a pesar de su propia irreligiosidad.

Un mecanismo semejante operó en Roma en el año 186 con ocasión de la feroz represión por parte del Estado contra las bacanales, expresión de una religiosidad que de por sí era políticamente inocua, pero que fue sentida como un peligro contra la seguridad del Estado.

En el discurso del cónsul Postumio en el Senado obtiene especial relieve la idea de la obligatoriedad, para los miembros de la nación, de venerar a los dioses de la nación y el hecho ilícito del carácter oculto y privado con que se desarrollaba la nueva religión, por contraposición al tradicional carácter público y oficial de la religión nacional.

Sin embargo, el Estado no fue capaz, en ningún caso, de mantener en vida una religión cuyo espíritu estaba en decadencia.» [Álvarez de Miranda, Ángel: *Las religiones mistericas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961. p. 37-38]

LA ACTITUD POLÍTICA DE SÓCRATES

En su diálogo *Apología de Sócrates*, recoge Platón el discurso que Sócrates pronunció para defenderse ante un tribunal que le acusaba de corromper a la juventud, de impiedad (ἀσέβεια – *asebeia* – ‘impiedad’) por intentar introducir otros dioses con su personal visión de la religión. Sócrates decía:

«Una cierta voz divina y demoníaca viene a mí, que comenzó desde niño y cada vez que surge, me disuade de algo que estoy a punto de hacer, jamás me impulsa a algo.

Siempre me retiene de algo que voy a hacer. Me pareció oír una voz procedente de la señal divina, que me prohibía marcharme antes de haberme purificado de la falta cometida contra la divinidad.»

Agatodemon, *Agatodaimon* o *Agathos Daimon* (ἀγαθὸς δαίμων) representa en la mitología griega a un “demonio”, genio o ser sobrenatural benéfico, que acompaña durante toda la vida a las personas y se manifiesta cuando es necesario.

Como espíritu acompañante personal, es similar a la del genio romano, lo que garantiza buena suerte, salud y sabiduría. En el cristianismo, se asimilaría a una especie de *ángel de la guarda*. Nieto de Gaia e hijo de Demeter.

El *daimon* (δαίμων) es quien sugirió a Sócrates no meterse en política para preservarse como filósofo de la vida cotidiana.

Asimismo, el *daimon* le conminó a no sostener una relación amistosa con Alcibíades, quien pretendía ser su amante.

La voz *demónica* que decía escuchar en determinadas ocasiones o su fidelidad hacia el Oráculo de Delfos dan buena muestra de su religiosidad y nos sugieren que Sócrates creía en una presencia divina inmanente al mundo y conforme a la cual los hombres debían regir sus asuntos.

Sócrates hacía responsable de esta voz a un *daimon* particular, a una de las múltiples divinidades intermedias e intermediarias entre el mundo de los dioses y el de los hombres.

Por lo demás, según Platón, esta voz se limitaba tan sólo a desaconsejarle sobre ciertas acciones y comportamientos, mientras que, según Jenofonte, le sugería tanto lo que debía hacer como lo que no.

Es difícil determinar la postura de Sócrates frente a la democracia. Las opiniones son muy divergentes:

Según algunos autores, Sócrates asumió una posición de rechazo hacia la democracia. Y ponen como argumento: el origen aristocrático de muchos de sus seguidores, la defensa del orden en la *polis* y la reverencia que Sócrates muestra hacia el dios Apolo, el dios de los filósofos y afín a los aristócratas.

Para otros, sin embargo, Sócrates era un demócrata convencido: Sócrates consideraba el diálogo con hombres de toda clase como medio para llegar a la verdad, reclamaba a los políticos honestidad intelectual y exigía que ejercieran la política solamente los más capaces con el objetivo del bienestar de la *polis*.

Un tercer grupo sostiene que sí era democrático, aunque defendía la democracia tradicional que había conocido en su juventud, basada en un sistema de leyes democráticas y dirigida por la aristocracia de la inteligencia (Pericles) que pudiera evitar la participación política de la masa sin criterio alguno.

SÓCRATES Y EL HOMOEROTISMO

El homoerotismo es la presencia de deseos eróticos hacia personas del mismo sexo. Este concepto tiene una estrecha relación con el concepto homosexualidad, aunque puede diferir de este, ya que homoerotismo hace referencia a una forma del deseo sexual que se enfoca hacia personas del mismo sexo, mientras que el concepto homosexualidad hace referencia a una identidad sexual u orientación sexual cuya naturaleza implica la atracción sexual por personas del mismo sexo, asimilándose como una identidad del homoerotismo.

El homoerotismo se considera sobre todo una expresión artística de las artes visuales, la literatura y las artes escénicas, caracterizado por la representación del deseo emocional de naturaleza homosexual, frecuentemente evocando escenas sensuales, eróticas o de prácticas sexuales *gais* que involucran técnicas como el desnudo, la representación gráfica de la relación sexual y la explotación del sexo.

Platón alude, en varios pasajes, a la atracción que Sócrates sentía por los jóvenes de hermosa apariencia física y bien dotados intelectualmente. Esa atracción se expresa con frecuencia en términos eróticos; pero, según Platón (*Banquete* (215a-219d)) ese eros socrático no comportaba una experiencia física homosexual, al modo del llamado «amor dorio». En la sociedad griega de entonces no era necesario mostrar cautela en la materia.

Es posible que el impulso erótico «sublimado» haya conducía a Sócrates a ocuparse de la educación moral y espiritual del amado. La admiración de Sócrates, asiduo visitador de los gimnasios de Atenas, por los muchachos es evocada en varios pasajes de los primeros diálogos de Platón.

En su afán propedéutico destaca la relación que mantuvo con Alcibíades; que fue, sin duda, el favorito de Sócrates entre sus jóvenes amigos aristocráticos durante cierto período.

Platón alude en la *Apología* 33a-b, así como Jenofonte en *Memorables* I 1, 12-16), a las relaciones de Sócrates con Alcibíades y con Critias, cuya implicación en la política fue dañina para la democracia ateniense y habría sido uno de los motivos por los que Sócrates, en el proceso al que fue sometido, fuera acusado de «corromper a los jóvenes».

INTERPRETACIONES DE LA FIGURA DE SÓCRATES

De las fuentes de que disponemos resulta imposible sacar una imagen de Sócrates tal como fue en realidad.

“Verdaderamente, Sócrates es la más sutil, la más endiablada ironía del mundo griego y de todos los mundos” (Montes, Eugenio: *La tarde del mundo griego*).

“La fisonomía de Sócrates, por la incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimiento, nunca dejará de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma por descifrar. Nunca, sin duda, se dará la última palabra sobre esta cuestión” (Brochard).

Sócrates no escribió nada. “Pues la escritura, que en esto se parece a la pintura, tiene de grave que sus obras están presentes a ti como si fueran personas vivas. Pero si las interrogas, callan majestuosamente. Así sucede con los discursos escritos” (*Fedro*, 275a)

Tenemos a un Sócrates “visto” por los cómicos, por Jenofonte, por Platón y, a más distancia, por Aristóteles, por los biógrafos peripatéticos y por los retóricos. Pero ninguno de ellos se propuso retratarlo tal como fue en la realidad, sino como ellos lo “veían”, con ojos de enemigos, como Aristófanes, o con ojos de apologistas, como Platón y Jenofonte.

Lo que en sus contemporáneos es deformación subjetiva y hasta cierto punto voluntaria, más tarde se convierte en falsificación consciente y calumniosa.

Sobre todo, a partir del siglo XVIII (Ilustración), cada autor hace resaltar en la figura de Sócrates el rasgo que más coincidía con su propia apreciación y sus propias ideas.

Se le ha pintado sucesivamente como racionalista y crítico, como piadoso y místico, como dialéctico y escéptico, como idealista y subjetivista, como utilitarista y práctico, como científico y especulativo, como soñador y reaccionario, etc.

Una de las fuentes adversas a Sócrates es Aristófanes. Su obra *Las nubes* (423 a.C.), en la que ridiculiza a Sócrates, fue representada cuando Sócrates tenía cuarenta y cinco años. También alude a él, de paso, en *Los pájaros* y en *Las ranas*. En *Las nubes*, Aristófanes describe a Sócrates al frente de una escuela a la manera de un físico jónico. Pone de relieve su ateísmo, lo identifica con los sofistas, que Aristófanes consideraba como principales causantes de la decadencia de Atenas. El incendio final de la escuela, en que perece Sócrates con sus discípulos, es una clara incitación a su muerte. *Las nubes* representó en vida de Sócrates, entre espectadores contemporáneos que lo conocían perfectamente.

La pintura burlesca de Aristófanes, aunque exagera o falsea la realidad, no es un verdadero retrato del filósofo; refleja, no obstante, la reacción de un sector de opinión ante las doctrinas de Sócrates y sus actividades en la Atenas de entonces.

Otro cómico, *Ameipsias*, llama a Sócrates "el mejor entre los pocos y el más vano entre los muchos". Otros lo pintan con rasgos semejantes a los que después exagerarán los cínicos.

Opinión favorable a Sócrates es la de Jenofonte (430-354 a.C.) en sus *Memorabilia*. Jenofonte no perteneció al círculo socrático, salió de Atenas dos años antes de la muerte de Sócrates y estuvo treinta años en el destierro. En su descripción de la figura de Sócrates, Jenofonte usó sus recuerdos personales y las referencias de otros discípulos. Describe un Sócrates vulgar, tosco y utilitarista, un personaje que, comparado con el Sócrates de Platón, resulta algo mezquino. Según Jenofonte, Sócrates no se interesaba por las especulaciones de la Cosmología ni por altos problemas científicos, viste y vive pobremente, anda descalzo, predica una moral austera, es sincero creyente en los dioses y hasta piadoso y místico.

«Observaba también que los que están instruidos en los asuntos humanos pueden utilizar a voluntad en la vida sus conocimientos en provecho propio y ajeno, y (se preguntaba entonces) si, análogamente, los que buscaban las cosas divinas, después de llevar a conocer las necesidades en virtud de las cuales acontece cada cosa, creían hallarse en situación de producir el viento, la lluvia, las estaciones del año y todo lo que pudieran necesitar, o si, por el contrario, desesperados de no poder hacer nada semejante, no les queda más que la noticia de que esas cosas acontecen. Por otra parte, él no discurría sino de asuntos humanos.» [Jenofonte: *Memorables*, I, 11-17]

Es decir, criticaba que los filósofos, después de conocer la estructura del Cosmos, no pueden manejarlo a tenor de sus necesidades. Esta imagen de Sócrates que nos proporciona Jenofonte llevó a varios autores en el siglo XX a subrayar el carácter catastrófico que adquiere el desarrollo del pensar helénico la intervención de Sócrates. Ortega y Gasset, en su "Espíritu de la letra" (1927), cita la opinión de Enrique Maier (1913), que demuestra que Sócrates no fue ni siquiera filósofo, que fue enemigo de la filosofía, tanto, que detuvo el carro de la ciencia griega, y, *en cierto modo*, lo atascó para siempre.

«La zancadilla lógica de Sócrates hizo perder para siempre a Grecia la sensación de seguridad vital. Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. En una sola generación, el espíritu griego gira ciento ochenta grados. El afán de salvación, exacerbado, ya a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos. En adelante, cuando se pronuncie en Grecia la palabra "ciencia", se entenderá primariamente "ética" – con la sola excepción de Aristóteles, de un meteco [no ateniense, es decir, 'venido de afuera'], alma apenas helenizada.» [Ortega, o.c.]

Platón y Jenofonte representan a Sócrates con la finalidad apologética de rehabilitar su memoria y rebatir las acusaciones que sirvieron para condenarlo a muerte. Platón, sin embargo, en sus *Diálogos* más tardíos pone en boca de

Sócrates doctrinas que rebasan la estrechez del horizonte mental de Sócrates. El Sócrates estilizado por Platón en los *Diálogos* supera la personalidad histórica de Sócrates.

«A. E. Taylor y A. Maier rebajan el valor del testimonio de Jenofonte y Aristóteles y ensalzan el de Platón a expensas de la originalidad del platonismo. Distinguen un Sócrates primitivo, que habría cultivado las especulaciones sobre la naturaleza y enseñado las teorías de las Ideas, tomándolas de los pitagóricos; y un Sócrates de madurez, que abandona esos temas para dedicarse exclusivamente a los problemas morales y políticos. El testimonio de Jenofonte sólo presentaría la última fase del pensamiento de Sócrates, mientras que el de Platón lo abarcaría en su totalidad. Al de Aristóteles no le conceden importancia, dando por supuesto que no dispuso de más fuente de información que la platónica.

Aristóteles no conoció personalmente a Sócrates, y habla de él sin el apasionamiento de discípulo inmediato. Sus veinte años de permanencia en la Academia, en contacto con quienes lo conocieron y trataron, garantizan la legitimidad de su información. Aristóteles distingue entre el Sócrates histórico, al cual atribuye doctrinas de carácter exclusivamente moral, y en relación con ellas, si no el descubrimiento, por lo menos la práctica metódica de la inducción en busca del concepto universal y de las definiciones, y el Sócrates más o menos idealizado, negando expresamente que hubiese enseñado nunca la doctrina de las Ideas.» [Fraile, 1965: 249]

«Sócrates no se dedicó a ningún menester de los que en su época se llamaron intelectuales. No se ocupó de cosmología, no se debatió con los problemas tradicionales de la filosofía. No fue, desde luego, el inventor del concepto y de la definición. Las expresiones aristotélicas no han de tomarse necesariamente en la acepción rigurosamente técnica que después han tenido. En Realidad, Aristóteles se limitó a decir que Sócrates buscaba qué son las cosas en sí mismas, no en función de las circunstancias, y que trató de atenerse al sentido de los vocablos para no dejarse arrastrar por el brillo de los discursos. Sócrates no fue un intelectual; quiso más bien no serlo.

Sócrates no ha creado ciencia: ha creado un nuevo tipo de vida intelectual, de Sabiduría. En realidad, inauguró simplemente un nuevo tipo de Sofía. Nada más, pero nada menos: Su retracción ante la intelectualidad al uso, su repulsa enérgica para ella. Sócrates queda alejado de la vida pública, retraído en su existencia privada. Abandona la retórica para tomar en serio el ser y el pensamiento. Adonde Sócrates se retira es a su casa, a una vida semejante a la de cualquier otro, sin entregarse a las novedades de una concepción progresista de la vida, tal como se hacía en la *élite* ateniense, pero sin dejarse impresionar tampoco por la mera *fuerza* del pasado. Sócrates es un buen heleno: piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento. [...]

Sócrates es un típico representante de su generación. Se explica que se le tomara por sofista. Trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria. Pero no en la vida pública, en plena

dóxa, sino, al revés, tomándolas en sí mismas, es decir, en lo que son de veras, independientemente de las circunstancias. Sócrates se ha situado, de momento, en la vida privada. La vida pública vendrá después. Solo un buen hombre puede ser un buen ciudadano, y solo un buen ciudadano puede ser un buen político.

La mente de Sócrates se aplicará, pues, a las cosas usuales de la vida, sin retórica, pero con mente. He ahí su radical innovación. El grave defecto de la filosofía tradicional, para Sócrates, fue el haber desdeñado la vida cotidiana, haberla descalificado como objeto de sabiduría, para pretender después regirla con consideraciones sacadas de las nubes y de las estrellas.

Sócrates medita sobre estas cosas usuales y sobre lo que el hombre hace con ellas en la vida. Medita, además, sobre las *tékhnai*, pero no las que se constituyen en saberes científicos, sino todo "saber-hacer", de la vida. Todo el conjunto de capacidades de vida que el hombre adquiere en su trato con las cosas. Este es el concepto griego de *areté*, virtud, que de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral.» [Zubiri, X.: "Sócrates y la sabiduría griega" (1940-1941), en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 203 ss]

«En este artículo sobre "Sócrates y la filosofía griega", publicado en la revista *Escorial* en 1940, Zubiri realiza un recorrido por el pensamiento griego, desde los presocráticos a Aristóteles. En este trayecto le concede a Sócrates un lugar preeminente porque considera que inaugura un nuevo estilo de vida intelectual. Los sabios anteriores a Sócrates traspasan precipitadamente la realidad más accesible, cambiante y fugaz, para establecer su fundamento, la clave del mundo. Su saber divino desplaza lo inmediatamente dado al terreno de la opinión. Los sofistas, en cambio, se interesan por lo más accesible: así, tienen el mérito de situar las cosas de la vida en el primer plano de la reflexión filosófica, pero las convierten en objeto de afirmaciones que solo valen en la medida en que los demás se las toman en serio.

Sócrates, ante el marasmo de frivolidad de la sofística, su reacción fue retirarse. Porque no quiere supeditar su discurso a la política. Sócrates calla y se retira. Su retirada no es una "posturas", un gesto displicente, una maniobra para ganar notoriedad. No pretende el aislamiento, puesto que el filósofo busca el diálogo con sus amigos y consigo mismo. [...]

Sin que nadie lo perciba, cuando Zubiri explica la actitud vital y filosófica de Sócrates, está hablando de sí mismo, de su propia manera de concebir la tarea filosófica y de su propio retiro. La politización de la universidad española está supeditando todo trabajo teórico a criterios ajenos a las cosas mismas. Se intenta imponer una visión tradicionalista del mundo, importante solo para las nuevas autoridades y para una Iglesia que suspira por restaurar en España la cristiandad católica. La guerra europea parece, por otro lado, el triunfo continental de la sofística. Lo que procede, por lo tanto, es retirarse. Zubiri ha comenzado a hacerlo renunciando a la vida pública.» [Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 478-480]

“SÓLO SÉ QUE NO SÉ NADA”

El que sabe y sabe que sabe, sabe.

El que no sabe y sabe que no sabe, sabe.

El que sabe y no sabe que sabe, no sabe.

El que no sabe y no sabe que no sabe, no sabe.

Algunos filósofos hacen propio el famoso dicho de Sócrates: “Sólo sé que no sé nada”. Hombre, así no hay quien falle.

«El Sócrates platónico va de una profesión a otra en Atenas y pregunta al especialista si sabe bien su oficio o profesión. Todos los especialistas afirman que conocen su oficio y saben hacerlo bien. Entonces Sócrates les pregunta si pueden decir también qué es el bien. En este punto todos tienen que admitir que no lo saben. Y es precisamente en este punto donde Sócrates se hace délfico [Oráculo de Delfos], se coloca bajo los auspicios de Apolo y su culto filosófico declarando que aventajaba en algo a todos aquellos que pretendían saber algo y que finalmente tuvieron que admitir que no sabían nada. El conocimiento de no saber nada.

Eso sí, así lo describe Platón, porque es muy dudoso que Sócrates hablara realmente de esa forma: los *Memorabilia. Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, que es un biógrafo mucho más ingenuo y, por tanto, probablemente más fiel, ponen un gran signo de interrogación al respecto, y el efecto que produce en Aristófanes tampoco puede conciliarse del todo con el relato platónico.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 114-117]



«Sócrates no es en absoluto sólo el hombre que dio profundidad al pensamiento. Más bien al contrario: él es quien quitó profundidad a las diversas formas de pensar y actuar y de tratar los ámbitos de la vida que se habían practicado hasta entonces en la *polis*, explicándolas: Precisamente esto es lo que caracteriza a las *téchnai* (τέχναι – ‘las técnicas’) individuales, que sus responsables no tienen ellos mismos conocimientos profundos de lo que hacen y, por tanto, tampoco pueden disponer de lo que hacen, pues en cada caso están atrapados en su material y en sus acciones de tal manera que no pueden elevarse por encima de ello. El filósofo con su *áskesis* (ἄσκησις - ‘sobriedad’, ‘austeridad’) se eleva por encima de ello.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 188-189]



«El oráculo dice directamente: es el más sabio de todos los hombres, y Sócrates, que no puede aceptarlo, se dirige ahora a los especialistas y les pregunta si dominan su arte. A esta pregunta, ya en sí insultante, todos al principio todavía responden cortésmente: sí. Luego viene la segunda pregunta; entonces deben

saber cómo hacer un buen poema, por ejemplo, o cómo hacer una buena jarra. Y entonces dicen: sí, lo sabrían.

Y ahora Sócrates les pregunta qué es lo bueno, y ellos dicen que no lo saben. Entonces Sócrates dice: entonces no pueden decir que saben lo que hacen. Y ahora viene lo gracioso de la historia: él, Sócrates, tampoco lo sabe, pero al menos no se imagina que lo sabe; de este modo sigue siendo un poco más sabio que ellos.

Y esto le lleva a comprender que este oráculo, que al principio rechazó porque le parecía arrogante aceptarlo, estaba destinado a él. Comprende la *humilitas* humana (de humus, "tierra"), la "bajeza" humana, la "impotencia", el no ser. Conócete a ti mismo. Date cuenta de que no eres nada comparado con el Dios que habita aquí. Este es el quid de este filosofar autenticado por Apolo, y todos aquellos son autenticados por Apolo que lo demuestran.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 163-164]



«El "gnothi sauton" (γνώθι σεαυτόν – 'conócete a ti mismo') significa: conoce lo impotente que eres ante los dioses. Y en este sentido es lógico que Sócrates diga que él al menos sabe que es tan impotente, y que todos los demás son más ignorantes que él porque no tienen este conocimiento; su saber no-saber es por tanto más avanzado: está más en consonancia con la realidad, se adapta a la posición que tiene el hombre.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 175]



«Ante el destino, que está incluso por encima de los dioses, Crespo debe darse cuenta de que su seguridad en sí mismo era un engaño, su contemplación de la vida, su suposición de que la dicha ya le había llegado a través de las cosas que poseía, era errónea.

Ante esta confusión, de poder errar constantemente en uno u otro sentido, los filósofos sacan la consecuencia de rechazar toda forma de conocimiento que vaya más allá de la constatación de errores. Se encuentran así en la arrogante situación de no poder errar ellos mismos, porque han rechazado desde el principio toda posibilidad de error, y lo presentan como una rendición al destino por excelencia.

El mayor ejemplo de ello lo encontramos en el famoso contexto de razonamiento que Platón desarrolla en defensa de Sócrates (Platón: *Apología*, St. 20E - 23B; Heinrich: *Antropomorfo*, 205 y ss. y *Trabajo con Edipo*, 114).

Allí aparece Sócrates como el que es inmune al error desde el principio porque no se imagina que sabe nada, y que demuestra a los que están convencidos de tener un conocimiento muy preciso, es decir, especializado, que están en un error precisamente por eso.

Este Sócrates fue declarado por Apolo el más sabio: estar por encima del error, porque se tomó en serio el "Conócete a ti mismo" (el *gnothi sauton* ante el templo de Apolo en Delfos, llegó a la comprensión de que no era nada, renunció a un poder propio que podría interpretarse como resistencia al destino, y ahora es capaz de llegar a un acuerdo con el destino de la forma que he descrito con el término "complicidad".» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 75-76]



«Tras oír yo estas palabras reflexionaba así: "¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito". Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente.

Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: "Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo". Ahora bien, al examinar a éste [...] experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era.

Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo.» [Platón, *Apología de Sócrates*, 21b-d.]

LA IRONÍA SOCRÁTICA

Un oráculo había dicho que nadie era más sabio que Sócrates; este, modestamente, pretende demostrar lo contrario, haciendo preguntas a los ciudadanos por las calles y las plazas, qué son las cosas que él ignora; esta es la *ironía socrática*.

El gobernante, el zapatero, el militar, la cortesana, el sofista, todos reciben las saetas de sus preguntas. ¿Qué es el valor, qué es la justicia, qué es la amistad, qué es la ciencia? Resulta que no lo saben tampoco; ni siquiera tienen, como Sócrates, conciencia de su ignorancia, y a la postre resulta que el oráculo tiene razón.

Esto es muy molesto para los interrogados, y ese malestar se va condensando en odio, que termina en una acusación contra Sócrates.

Dado que Sócrates era considerado como el hombre más sabio de Atenas es fácil entender el porqué de la ironía.

Sócrates comienza siempre sus diálogos psicopedagógicos y propedéuticos desde la posición ficticia que encumbra al interlocutor o al alumno como el sabio en la materia a tratar.

El siguiente paso del diálogo era la *mayéutica* (μαιευτικός maieutikós; propiamente 'perito en partos'; la forma femenina, de μαιευτική maieutiké significa propiamente 'técnica de asistir en los partos' – la madre de Sócrates era partera).

El método mayéutico consistía en ayudar a sacar de dentro de la psique aquello que el interlocutor sabe, pero ignora saber. Mediante preguntas, el maestro va haciendo que el discípulo descubra nociones que en él estaban latentes.

El maestro va realizando preguntas sencillas sobre el tema en el que el interlocutor ha sido desde un principio declarado como sabio en esa materia.

Las preguntas sobre el tema que el interlocutor dirige a Sócrates son rebatidas con el objetivo de hacerle ver al interlocutor que su presunto "saber" era simplemente un conjunto de pre-juicios; ahora puede ir completando por sí mismo de forma consciente su saber.

Sócrates con su típica ironía solía decir que, aunque en cierto modo seguía el oficio de su padre escultor, en cuanto formaba hombres y mentalidades, todavía más seguía el oficio de su madre comadrona, en cuanto ayudaba a las mentes a dar a luz sus ocultas ideas, sin poner nada por su parte, sino sólo ayudando a obrar a la naturaleza.

En todas las almas existe la verdad en estado latente, y solo es preciso tener habilidad para hacerla salir a la luz (maiéutica).

En *Teeteto* dice: "Fíjate que nunca sale de mí nada, sino de mi interlocutor, yo no sé hacer otra cosa que recibir los razonamientos de otros sabios y ponerlos en orden".

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

«Aunque adversario decidido de los sofistas, a quienes consideraba como unos de los principales causantes de la decadencia de Atenas, no deja de tener con ellos algunas semejanzas exteriores, que ocasionaron la confusión que le costó la vida.

Sócrates coincide con los sofistas en su preocupación por la educación de la juventud. Pero, a diferencia de ellos, no la reduce a una formación brillante y superficial, más o menos enciclopédica, con vistas a fáciles triunfos oratorios y políticos, sino que la orienta sobre todo a la práctica consciente del bien, de la justicia y de la virtud, con el fin de formar buenos ciudadanos y buenos gobernantes.

La crisis de pensamiento orientada por las controversias entre los presocráticos se refleja, tanto en los sofistas como en Sócrates, en una actitud de escepticismo hacia las especulaciones cosmológicas y ontológicas tan debatidas en los dos siglos anteriores. Tanto los unos como el otro centran su interés sobre los problemas prácticos de la conducta moral del hombre como particular y como

miembro de una comunidad social. En ambos los problemas políticos tienen la primacía sobre los puramente científicos.

Sócrates tiene la preocupación netamente racionalista de la exactitud. Trata de eliminar las suposiciones y de explicar los términos ambiguos y los conceptos oscuros o dudosos para llegar a la claridad y a la certeza. “Los que en sus demostraciones se conforman con razones opinables me parecen grandes fanfarrones, de los que conviene guardarse, en las matemáticas como en todo lo demás” (*Fedón* 96d).

No obstante, su empleo habilísimo de la dialéctica para deshacer las sutilezas y argucias de los sofistas pudo ser ocasión aparente para ser confundido con ellos.» [Fraile, 1965: 250-251]

LOS RAZONAMIENTOS INDUCTIVOS – LA DEFINICIÓN UNIVERSAL

¿Cómo pregunta Sócrates y por qué no saben responderle? Las intenciones de Sócrates van contra los sofistas, que tienden a demostrar la inanidad de su presunta ciencia. Frente a los retóricos discursos de los sofistas, Sócrates pone método de preguntas y respuestas.

En pasaje, Aristóteles dice categóricamente que a Sócrates le debemos dos cosas: “los razonamientos inductivos y la definición universal”, y ambas cosas se refieren al principio de la ciencia. Sócrates pregunta, por ejemplo, *qué es la justicia*. Con esta pregunta pide del interlocutor una *definición*.

Definir es poner límites a una cosa (delimitar, fijar con precisión los límites de algo, confinar, determinar lo particular con ayuda de lo universal), es decir lo que algo es: su *esencia*. La definición conduce a la esencia de la cosa. Al saber en el sentido de simple discernir o distinguir, Sócrates añade un nuevo saber como un definir que descubre lo que las cosas son, su esencia. Se trata de la verdad, de decir verdaderamente lo que las cosas son.

Sócrates confronta a los artesanos con la pregunta abstracta y general de si sus creaciones satisfacen realmente aquello que sólo el filósofo puede conceptualizar: lo bueno, lo bello, lo verdadero.

De la definición socrática sale el problema de la esencia y con él toda la metafísica de Platón y Aristóteles. Ahora la filosofía buscará la verdad como algo distinto a la opinión particular de cada uno y a la retórica de los sofistas.

Sócrates tiene la preocupación netamente racionalista de la exactitud. Trata de eliminar las suposiciones y de explicar los términos ambiguos y los conceptos oscuros para llegar a la claridad y a la certeza.

“Los que en sus demostraciones se conforman con razones opinables me parecen grandes fanfarrones, de los que conviene guardarse, en las matemáticas como en todo lo demás” (*Fedón*, 96d).

Según Aristóteles, Sócrates practicó la inducción a fin de hallar conceptos universales y las definiciones. Pasa de los hechos particulares a los conceptos universales a base de los cuales formula sus definiciones.

Επάγειν (ἐπάγειν – ‘traer’, ‘introducir’) significa conducir de lo particular a lo universal. La definición expresa la esencia de una cosa tal como se contiene en el concepto universal, al cual se llega suprimiendo las diferencias particulares y ascendiendo hasta las especies y los géneros. Así la ciencia no consistirá en una simple acumulación de casos, de hechos o de datos particulares, sino en conceptos fijos, estables e inmutables.

La teoría socrática de la formación de los conceptos universales, tal como la ha transmitido Aristóteles en los *Tópicos* (A, 18), viene a decir esto: En nuestro conocimiento partimos de los casos concretos de la experiencia, consideramos estos casos en su peculiaridad, tropezamos con aspectos iguales uniformemente repetidos, y destacamos las notas iguales que hay en ellos. Con ello tenemos el concepto universal. Decenas de veces describe Platón en sus diálogos este proceder socrático.

Es probable que Sócrates no llegara a plantearse la cuestión del verdadero fundamento del universal, y que sus conceptos no pasaran de ser ideas más o menos generales o comunes, que creía innatas en la conciencia de cada hombre. En Sócrates esos conceptos generales no expresan realidades ontológicas. Él parte de la observación de los hechos que le ofrece la experiencia vulgar, de ejemplos tomados de la vida.

Discierne en esos hechos lo variable de lo fijo, lo confuso de lo claro, lo accidental de lo sustancial, lo contingente de lo permanente. El resultado es la formulación de un concepto común, que a la vez supera e implica todas las diferencias particulares y que puede ser expresado en una definición aplicable a todos los casos concretos.

Sócrates, además de la inducción, practicaba también la deducción. Pero solo para hacer aplicaciones prácticas de los principios generales de conducta a los casos particulares, sin alcanzar la amplitud que Aristóteles le señalará en su teoría del raciocinio como constitutivo de la ciencia como saber seguro.

KLAUS HEINRICH SOBRE EL MÉTODO INDUCTIVO DE SÓCRATES

«El "gnothi sauton" (γνωθι σεαυτόν – ‘conócete a ti mismo’) significa: conoce cuán impotente eres ante los dioses. Y en este sentido es lógico que Sócrates diga que él al menos sabe que es tan impotente, y que todos los demás son más ignorantes que él porque no tienen este conocimiento; su saber no-saber es por tanto más avanzado: está más en consonancia con la realidad, se adapta a la posición que tiene el hombre.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 175]



«Cuando Sócrates de repente tiene en cuenta lo que piensan y hacen los individuos, y cuando pregunta: cuál es el valor general de esto y cuál es el valor especial de esto para ti, entonces su intención es hacer que la gente tome conciencia de que ya no existe la generalidad evidente que determina el valor especial de cada acción individual.

Con Aristóteles, una generación más tarde, ya se había consolidado todo: el estado universal macedonio, pero ahora con una pretensión totalitaria frente a las distintas *póleis*. Y Aristóteles es el educador de Alejandro, y es percibido como colaborador, cuando entra de nuevo en Atenas, por el partido nacional ateniense.

Lo que ocurre aquí con Aristóteles, cuando llama a esto procedimiento inductivo, es su devaluación, que es: Aquí, la gente hace uso de las cosas particulares y no del concepto universal porque piensan que pueden usarlos para argumentar en un debate, pero el procedimiento, excepto en un punto muy específico, no tiene básicamente ninguna fuerza concluyente.

Cuando Platón se sirve de Sócrates, hay una ambivalencia muy notable: que por un lado aparezca un hombre que efectivamente causa insatisfacción entre sus interlocutores; y que por otro lado esto sea relatado por un hombre como Platón que dice una y otra vez: esta insatisfacción era sólo un instrumento, era sólo de carácter provisional, en realidad él quería llegar a la estructura fija en la que realmente se puede derivar todo lo de abajo de lo de arriba.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 88]



«Sócrates parecía haber utilizado un procedimiento opuesto al deductivo. Había intentado averiguar algo inductivamente en muchas conversaciones, preguntando a sus interlocutores su opinión de forma compulsiva.

Así: había preguntado, por ejemplo, cuáles eran las virtudes del estadista, o qué era la valentía, o cuál era la virtud de un carpintero al hacer una mesa. Cada vez, había llevado a los interlocutores al punto en que tenían que decir: hay que tener un concepto de lo que es un buen estado, de lo que es una buena mesa; hay que tener un concepto de lo que es realmente la virtud de la valentía.

Y esta inducción, este "llevar hacia dentro" había llevado a los interlocutores a tener que reconocer: en realidad, sólo podían ser un buen carpintero o un buen jefe del ejército o un buen estadista si tenían un concepto de lo que es el bien. Pero no tenían ese concepto exacto; tenerlo, sin embargo, era el objetivo declarado del filósofo. Así que lo que todos necesitaban era filosofía.

Esta era la prueba o conclusión que subyacía inicialmente en el Sócrates platónico en toda conversación, y a primera vista es lo contrario de un procedimiento deductivo.

A segunda vista, se convierte en crítica. Aristóteles dice en su enseñanza sobre los procedimientos inferenciales que, en cierto modo, el procedimiento inductivo es algo más eficaz: es decir, no "lo más poderoso", sino "algo más convincente", algo que en realidad es lo más eficaz contra quienes se encuentran atrapados en disputas lógicas entre sí.

La inducción tiene un mayor poder de persuasión, es común a toda la gente; así, la multitud prefiere el procedimiento inductivo, tiene mayor poder para imponer algo en el duelo del discurso.

Esto no es lo que caracteriza la inducción en la dirección en que Aristóteles construye su lógica, sino que esta la inducción es la forma como procede la gente para argumentar. La multitud está ansiosa por construir su visión del mundo argumentando a partir de lo individual.

La inducción en Sócrates, en el sentido platónico, tiene dos significados: primero, que se reconoce que, si se parte de lo particular, en realidad no se reconoce nada. En este sentido, es un método de desvalorización de lo concreto, en lugar de tomar realmente este concreto como base.

Es un método para explicar: ¿Cómo puede uno imaginarse tener un conocimiento fundamental sobre el individuo, conocimiento que realmente debería tener para poder hacer algo con el individuo? Los fundamentos tradicionales en los que está anclado el individuo ya no son vinculantes. La *polis* intacta, con su división en grupos intactos (artesanos, aristócratas, esclavos) ya no está intacta en el momento en que Sócrates enseña.

La guerra del Peloponeso no es, después de todo, una guerra entre Esparta y Atenas, sino una de las convulsiones de la sociedad que implican luchas de clases en muchas ciudades-Estado. Y Sócrates se hace impopular por el hecho mismo de que sus preguntas revelan la verdad de que ya no se sabe con certeza lo que es *prépon* (πρέπων - 'lo apropiado'), lo que es vinculante, lo que es debido. Sócrates, pues, se hace impopular dejando claro a todos los que creen que lo saben, que en realidad no lo saben.

Lo que Sócrates atacaba en realidad, y que el tradicionalista Platón convierte en un procedimiento filosófico preocupado por el Uno último, es el tradicionalismo quebrantado de su tiempo. Los poderes que habían proporcionado al individuo un soporte (al definir su lugar), del que no había que dudar, se tambaleaban en la época en la que aparece Sócrates.

El *prépon* (πρέπων - 'lo apropiado'), lo que conviene a cada uno en su lugar, ya no existía. Había resultado ser un mero acuerdo, algo que sólo es en virtud de la *tesis* (θέσις - 'lo propuesto', 'lo establecido', 'colocación'), en virtud del planteamiento, que no es *phýsis* (φύσις - 'naturaleza'), sino *nómos* (νόμος - 'ley', forma de justicia que distribuye o retribuye), es decir, no por naturaleza sino por destino humano.

En esta situación, el procedimiento inductivo de Sócrates es un método para poner en claro a todos los que viven en tales acontecimientos el no sostenimiento (la insostenibilidad) de aquellos acontecimientos tradicionales que hasta entonces habían sido completamente incuestionables. A partir de aquí, hay una conexión bastante adecuada de Sócrates con los cínicos, una conexión que los propios cínicos han subrayado repetidamente.

Platón también menciona todo esto, pero saca a relucir algo más: a saber, que en realidad todas estas personas eran inadecuadas, y lo eran necesariamente (independientemente del sistema estatal en el que vivieran) porque no eran filósofos. Y es en este punto en el que los diálogos socráticos carecen de resultados, en el que Sócrates quiere poner en marcha procesos de aprendizaje,

mientras que Platón es el que dice: esto sólo tiene un significado muy provisional.

Muy por detrás está lo que en realidad tiene Sócrates en común, a saber, la perspicacia sobre algo que uno mismo se obstruye si se aferra a las mesas bien hechas, algo que sólo se puede tener si uno se convierte en filósofo, a saber, la perspicacia sobre lo bueno, lo correcto.

Éstas son de nuevo las normas de la *polis*, pero ahora, debido a que la polis real se está desintegrando, estas normas se reflejan ahora en una suprapolis, en el cielo de lo esencial [*topos hyperuranios* – ὑπερουράνιον τόπον – 'lugar más allá del cielo', también llamado reino platónico, lugar en el cielo donde todas las ideas de las cosas reales se juntan], y de ahí hay que derivar de nuevo las disposiciones individuales para la polis correcta en este mundo.

Es decir: la inducción ya no es un procedimiento demoledor, sino que la inducción ahora simplemente pone de manifiesto, para Platón, que en realidad hay que proceder al revés, a saber, que hay que saber qué es el bien, lo correcto, en definitiva, lo Uno, y que de ello hay que deducir por el procedimiento inverso cómo se ha de realizar ahora el bien para las distintas clases, la clase artesana, la clase guardiana y la clase filósofa por encima.

La templanza es el bien para la clase que vive con el vientre; la valentía es el bien para la clase que protege la mancomunidad; la sabiduría, la unión con las ideas, finalmente con este Bien Uno, es el bien para los reyes filósofos.

Pero no es de lo que las personas son de lo que hay que deducir lo que es apropiado para ellas, sino al revés: hay que deducir las funciones de los estados individuales, las partes individuales del cuerpo, las funciones de las actividades y capacidades individuales de las personas de estas cosas buenas en sí.

Es exactamente el movimiento contrario, y la inducción aquí ya no es, por tanto, lo que Aristóteles había criticado en un principio (un medio de lucha dialéctica en los debates públicos).

Tampoco es un signo de interrogación existencial muy real detrás de las únicas tradiciones aparentemente funcionales –como lo había concebido Sócrates– que pone en marcha procesos de conciencia, sino: ahora es meramente la frustración de sí misma y, por lo tanto, al mismo tiempo el argumento principal para el procedimiento opuesto de la deducción.

En la época moderna, la inducción se afirma como el contrapoder frente al procedimiento deductivo, del que Francis Bacon será el principal testimonio (junto a precursores como Petrus Ramus).» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 82-87]

SÓCRATES COMO LEYENDA

Sócrates, a través de su muerte, ha adquirido el significado de un "fundador de una iglesia" para varias sectas: Cínicos, Epicúreos, Estoicos, todos se refieren a él. No hay que definirlo por las personas, sino por un determinado

comportamiento frente a poderes independientes de él, que se resumen singularmente con el sinónimo "destino".

«Sin la muerte de Sócrates, las numerosas doctrinas filosóficas de salvación no se referirían a él, no se habrían convertido en sectas e iglesias con el filósofo-misterio como centro. Fue el filósofo inquebrantable que no tuvo miedo a la muerte, que la aceptó.

En virtud de su muerte, da fe de la inquebrantabilidad y el poder vencedor del pensamiento. Se convierte en un sacrificio sustitutivo, incluso de tal manera que invocarlo ahora hace innecesario hacer un sacrificio uno mismo.

Este es el curso que ha sido trascendental a lo largo de la historia de las formaciones de sectas. Tan trascendental que un filósofo como Kierkegaard sitúa por ello la comparación de Jesús con Sócrates en el centro de su teología." [Heinrich, Klaus: "Construcciones de la falta de sujeto II. Acontecimiento y sacrificio". Guion de la conferencia pronunciada en la Universidad Libre de Berlín 1986-1987, p. 128].



«Así, Sócrates en el *Banquete* de Platón aparece como alguien que tiene una leyenda tejida alrededor de su propio carácter, una vita de santo, y aparece como totalmente desilusionado. Sabe que en realidad no puede dominar ninguna de las diversas habilidades, no puede terminar nunca ningún pensamiento; pero precisamente por eso es más poderoso, porque no es inferior a la materia en la que están todos estos intentos imperfectos de pensamiento, y lo demuestra muy vívidamente en el banquete.

Invoca a Diotima, la vidente de Mantinea, diciendo: "Aquel que ha visto una vez lo que es la belleza ya no necesita cuerpos bellos (somata), ya no necesita conocimientos bellos (*mathemata*) - la visión del Uno, incorpóreo es suficiente para él". Y esto tiene su contrapartida directa en la veneración de las matemáticas, que a su vez tiene raíces que se remontan muy atrás.

Porque independientemente de lo que pueda significar este Uno Bello, la idea del Uno Bueno, o en general quizás sólo el "Uno" en las conferencias esotéricas de Platón - la característica de este Uno es precisamente lo que distingue al Uno como número de todos los demás números:

Es en realidad el fundamento de los números, o es en realidad la característica que hace que todos los demás números no sean característicos; pues el Dos y el Tres y el Cuatro (una especulación numérica que aparece una y otra vez en las teorizaciones griegas más allá de una matemática politeísticamente cualificadora) son todos números ahora en que son cada uno Uno, y si uno los pone juntos, sólo son "número" en que son de nuevo un Uno.

Eso significa que el calificativo, no la cuantificación, de todos los números se debe ahora al Uno; y el escándalo es que no hay sólo Uno. Es precisamente este escándalo el que indigna al diálogo *El Sofista*, que intenta ofrecer una serie de soluciones.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 189-190]

SÓCRATES Y LA FILOSOFÍA COMO MISTERIO

«El niño del misterio que se encuentra en su pesebre y que siempre se ha mostrado así en las grandes representaciones de este niño del misterio en la historia de la tradición iconográfica europea.

Un misterio corporal con nacimiento corporal, que ya está destinado a este misterio-muerte corporal, entre la transubstanciación corporal, como en el milagro del pan en la historia de Gregorio. [...]

Lucas habla del nacimiento del niño misterioso, que entonces será localizado realmente en Belén en un lugar con su cueva de nacimiento, donde tales cultos probablemente han tenido lugar durante mucho tiempo y entonces también han sido parcialmente superpuestos otra vez por cultos similares. Así que allí, donde va a nacer el niño misterioso, aparecen los *ángeloi* (los ángeles), o aquí al principio sólo un *ángelos*, un mensajero del Señor, un ángel, y a su alrededor hay *dóxa* (que aquí no significa opinión, sino "aparición" en el sentido de resplandor).

Y la primera reacción de aquellos, gente sencilla, los pastores en el campo, es: *ephobéthesan phóbon mégan* (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν), tuvieron miedo, un gran miedo, tuvieron mucho miedo.

Y bastante coherentes son las primeras palabras del ángel: *mè phobeísthe* (μὴ φοβεῖσθε), "no tengáis miedo". Luego viene el anuncio: *euangelízomai* (εὐαγγελίζομαι), os proclamaré bien, y eso es un *charán megálen* (χαράν μεγάλην), una gran "gracia", "alegría" (χάρις es la palabra).

Luego viene el mensaje del nacimiento. Y luego se dice algo no poco importante: *kai tóuto hymín semeíon* (καὶ τούτο υμῖν σημείων), y esto para vosotros una señal. "A saber, encontraréis al niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre".

En relación con el esplendor se habla de terror. *Mè phobeísthe* (μὴ φοβεῖσθε), no temas. Tal no temer está en todos los misterios, así también en los de las ceremonias de iniciación a los misterios de Dionisio, donde tragedia significa *kátharsis* (κάθαρσις), donde ante todo hay que sudar miedo y lamentación.

La pregunta, ¿qué aspecto tiene esto en los filósofos-misterios? Los filósofos-misterios afirman una *hiperefanía*, una apariencia de superioridad, una altanería o una superioridad altanera, orgullo, arrogancia.

Esta es la palabra (*hiperefanía*) que utiliza Alcibíades para describir el tema de su discurso. Con su discurso quiere representar, describir, hacer comprensible la *hiperefanía*, esta arrogancia, esta superioridad de Sócrates. Así que nuestra pregunta es cómo se muestra la *hiperefanía* en los ejemplos. [...]

Ahora bien, ¿qué es esta hiperefanía en Sócrates [en *El Banquete*]? Se supone que es una superioridad que triunfa sobre la superioridad de los ritos de los misterios.

Los supera en primer lugar en que lo que los misterios prometían, a saber, dar al que sufre en el sufrimiento o a través del sufrimiento extremo una inmortalidad, en una dirección que denuncia esta inmortalidad de los misterios.

Están atados a (así la afirmación, la implícita del *El Banquete*) permanecen atados al tejido enmarañador, a la confusión que también liga nacimiento eterno con nacimiento, que también hace que el morir aparente cuente todavía como morir, que en el fondo ve en la empresa de purificación de la tragedia no tanto una preparación para un acto más allá de la ceremonia de purificación, sino en realidad el intento insuficiente incluso en la propia iniciación, es decir, no llegar más allá de la *kátharsis*, más allá de la propia ceremonia de purificación.

La repulsión en los misterios en la interpretación socrática no tiene éxito.

Se suponía que este renacimiento hacía inmune a aquel que así había renacido, que una vez ya había pasado por la muerte, que había anticipado la muerte, que no tenía miedo ante la muerte, se suponía que hacía inmune a aquel a quien se le había demostrado la unión (*hierós gámos*). Todas estas eran las promesas de salvación en los misterios, que van a ser superadas por la promesa del filósofo-misterio.

Ahora bien, la primera acción (por insignificante que parezca en la expresión lingüística del misterio del filósofo) es al mismo tiempo el límite.

En la palabra *pathos medè páschein medén* (y no sufrir nada), este límite se traza dos veces; según las costumbres de la lengua griega, debe ser dos veces, pero a través de la posición *pathos* se transforma en una fórmula *pathos*, a saber, a través de la negación, que se supone que significa más que el paso celebratorio por una esfera o un acto, que el deambular hacia la muerte.

Es una fórmula de rechazo la que se aplica aquí, y lo rechazado en su conjunto se convierte en sacrificio en esta fórmula.

Platón se sitúa en este punto en una tradición que muestra que desde el principio la filosofía ha intentado afirmarse como superadora de estos cultos y de estos misterios en competencia con los misterios y en competencia con los cultos oficiales.

Esto está en los fragmentos famosos de Xenócrates, famoso porque él y Platón juntos darán a Aristóteles las fórmulas que determinará la tradición cristiana. En los famosos fragmentos de Xenócrates, se habla del Dios único, "ni semejante en la forma a los mortales, ni en el pensamiento, todo ojo, todo *noûs*, todo oído, sin ningún esfuerzo, sin trabajo" (trabajo alienado) "lo mueve todo con la fuerza del espíritu".

La palabra utilizada allí, *kradaínein*, es una palabra de la esfera dionisiaca. Aquí está truncada. El dios que surge de este modo es cada vez más duradero y eficaz que el *kórdax*, la danza dionisiaca, a la que se asocia esta palabra conmocionadora. El *kórdax* pone en movimiento las pulsiones (la palabra que se utilizaría aquí sería probablemente *hormé* para impulso y pulsión).

Aquí se presenta algo que es superior a las pulsiones: "Siempre en el mismo lugar permanece sin movimiento, no le conviene ir de aquí para allá, unas veces aquí, otras allá" (Fragmento 27).

Este ir y venir no es sólo el movimiento de los dioses del Olimpo, que aparecen aquí o allá, sino que es el suyo (como lo fue en una época que vio muy bien que una moral señorial no era lo último (poder moverse por todas partes sin castigo).

Así que es el seguimiento desordenado de los propios instintos lo que no trae más que desastres para los que no son dioses.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 92; 99-100]

PLATÓN: APOLOGÍA DE SÓCRATES

Yo no sé, atenienses, la impresión que habrá hecho en vosotros el discurso de mis acusadores. Con respecto a mí, confieso que me he desconocido a mí mismo; tan persuasiva ha sido su manera de decir. Sin embargo, puedo asegurarlo, no han dicho una sola palabra que sea verdad.

Pero de todas sus calumnias, la que más me ha sorprendido es la prevención que os han hecho de que estéis muy en guardia para no ser seducidos por mi elocuencia. Porque el no haber temido el mentís vergonzoso que yo les voy a dar en este momento, haciendo ver que no soy elocuente, es el colmo de la impudencia, a menos que no llamen elocuente al que dice la verdad.

Si es esto lo que pretenden, confieso que soy un gran orador; pero no lo soy a su manera; porque, repito, no han dicho ni una sola palabra verdadera, y vosotros vais a saber de mi boca la pura verdad, no, ¡por Júpiter!, en una arenga vestida de sentencias brillantes y palabras escogidas, como son los discursos de mis acusadores, sino en un lenguaje sencillo y espontáneo; porque descanso en la confianza de que digo la verdad, y ninguno de vosotros debe esperar otra cosa de mí. No sería propio de mi edad, venir, atenienses, ante vosotros como un joven que hubiese preparado un discurso.

Por esta razón, la única gracia, atenienses, que os pido es que cuando veáis que en mi defensa emplee términos y maneras comunes, los mismos de que me he servido cuantas veces he conversado con vosotros en la plaza pública, en las casas de contratación y en los demás sitios en que me habéis visto, no os sorprendáis, ni os irritéis contra mí; porque es esta la primera vez en mi vida que comparezco ante un tribunal de justicia, aunque cuento más de setenta años.

Por lo pronto soy extraño al lenguaje que aquí se habla. Y así como si fuese yo un extranjero, me disimularíais que os hablase de la manera y en el lenguaje de mi país, en igual forma exijo de vosotros, y creo justa mi petición, que no hagáis aprecio de mi manera de hablar, buena o mala, y que miréis solamente, con toda la atención posible, si os digo cosas justas o no, porque en esto consiste toda la virtud del juez, como la del orador: en decir la verdad.

Es justo que comience por responder a mis primeros acusadores, y por refutar las primeras acusaciones, antes de llegar a las últimas que se han suscitado contra mí. Porque tengo muchos acusadores cerca de vosotros hace muchos años, los cuales nada han dicho que no sea falso.

Temo más a estos que a Anito y sus cómplices, aunque sean estos últimos muy elocuentes; pero son aquellos mucho más temibles, por cuanto, compañeros vuestros en su mayor parte desde la infancia, os han dado de mí muy malas noticias, y os han dicho, que hay un cierto Sócrates, hombre sabio que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra y que sabe convertir en buena, una mala causa.

Los que han sembrado estos falsos rumores son mis más peligrosos acusadores, porque prestándoles oídos, llegan los demás a persuadirse que los hombres que se consagran a tales indagaciones no creen en la existencia de los dioses. Por otra parte, estos acusadores son en gran número, y hace mucho tiempo que están metidos en esta trama.

Os han prevenido contra mí en una edad, que ordinariamente es muy crédula, porque erais niños la mayor parte o muy jóvenes cuando me acusaban ante vosotros en plena libertad, sin que el acusado les contradijese; y lo más injusto es que no me es permitido conocer ni nombrar a mis acusadores, a excepción de un cierto autor de comedias.

Todos aquellos que por envidia o por malicia os han inoculado todas estas falsedades, y los que, persuadidos ellos mismos, han persuadido a otros, quedan ocultos sin que pueda yo llamarlos ante vosotros ni refutarlos; y por consiguiente, para defenderme, os preciso que yo me bata, como suele decirse, con una sombra, y que ataque y me defienda sin que ningún adversario aparezca.

Considerad, atenienses, que yo tengo que habérmelas con dos suertes de acusadores, como os he dicho: los que me están acusando hace mucho tiempo, y los que ahora me citan ante el tribunal; y creedme, os lo suplico, es preciso que yo responda por lo pronto a los primeros, porque son los primeros a quienes habéis oído y han producido en vosotros más profunda impresión.

Pues bien, atenienses, es preciso defenderse y arrancar de vuestro espíritu, en tan corto espacio de tiempo, una calumnia envejecida, y que ha echado en vosotros profundas raíces. Desearía con todo mi corazón, que fuese en ventaja vuestra y mía, y que mi apología pudiese servir para mi justificación. Pero yo sé cuán difícil es esto, sin que en este punto pueda hacerme ilusión. Venga lo que los dioses quieran, es preciso obedecer a la ley y defenderse.

Remontémonos, pues, al primer origen de la acusación, sobre la que he sido tan desacreditado y que ha dado a Melito confianza para arrastrarme ante el tribunal. ¿Qué decían mis primeros acusadores? Porque es preciso presentar en forma su acusación, como si apareciese escrita y con los juramentos recibidos. «Sócrates es un impío; por una curiosidad criminal quiere penetrar lo que pasa en los cielos y en la tierra, convierte en buena una mala causa, y enseña a los demás sus doctrinas.»

He aquí la acusación; ya la habéis visto en la comedia de Aristófanes, en la que se representa un cierto Sócrates, que dice, que se pasea por los aires y otras extravagancias semejantes, que yo ignoro absolutamente; y esto no lo digo, porque desprecie esta clase de conocimientos; si entre vosotros hay alguno

entendido en ellos (que Melito no me formule nuevos cargos por esta concesión), sino que es solo para haceros ver, que yo jamás me he mezclado en tales ciencias, pudiendo poner por testigos a la mayor parte de vosotros.

Los que habéis conversado conmigo, y que estáis aquí en gran número, os conjuro a que declaréis, si jamás me oísteis hablar de semejante clase de ciencias ni de cerca ni de lejos; y por esto conoceréis ciertamente, que en todos esos rumores que se han levantado contra mí, no hay ni una sola palabra de verdad; y si alguna vez habéis oído, que yo me dedicaba a la enseñanza, y que exigía salario, es también otra falsedad.

No es porque no tenga por muy bueno el poder instruir a los hombres, como hacen Gorgias de Leoncio, Prodicó de Ceos e Hipias de Elea. Estos grandes personajes tienen el maravilloso talento, donde quiera que vayan, de persuadir a los jóvenes a que se unan a ellos, y abandonen a sus conciudadanos, cuando podrían estos ser sus maestros sin costarles un óbolo. Y no solo les pagan la enseñanza, sino que contraen con ellos una deuda de agradecimiento infinito.

He oído decir, que vino aquí un hombre de Paros, que es muy hábil; porque habiéndome hallado uno de estos días en casa de Callias hijo de Hipónico, hombre que gasta más con los sofistas que todos los ciudadanos juntos, me dio gana de decirle, hablando de sus dos hijos:

—Callias, si tuvieses por hijos dos potros o dos terneros, ¿no trataríamos de ponerles al cuidado de un hombre entendido, a quien pagásemos bien, para hacerlos tan buenos y hermosos, cuanto pudieran serlo, y les diera todas las buenas cualidades que debieran tener? ¿Y este hombre entendido no debería ser un buen picador y un buen labrador? Y puesto que tú tienes por hijos hombres, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Qué hombre conocemos que sea capaz de dar lecciones sobre los deberes del hombre y del ciudadano? Porque no dudo que hayas pensado en esto desde el acto que has tenido hijos, y conoces a alguno.

—Sí, me respondió Callias. —¿Quién es, le repliqué, de dónde es, y cuánto lleva?

—Es Évemo, Sócrates, me dijo; es de Paros, y lleva cinco minas. Para lo sucesivo tendré a Évemo por muy dichoso, si es cierto que tiene este talento y puede comunicarlo a los demás.

Por lo que a mí toca, atenienses, me llenaría de orgullo y me tendría por afortunado, si tuviese esta cualidad, pero desgraciadamente no la tengo. Alguno de vosotros incidirá quizá:

—Pero Sócrates, ¿qué es lo que haces? ¿De dónde nacen estas calumnias que se han propalado contra ti? Porque si te has limitado a hacer lo mismo que hacen los demás ciudadanos, jamás debieron esparcirse tales rumores. Dinos, pues, el hecho de verdad, para que no formemos un juicio temerario.

Esta objeción me parece justa. Voy a explicaros lo que tanto me ha desacreditado y ha hecho mi nombre tan famoso. Escuchadme, pues. Quizá algunos de entre vosotros creerán que yo no hablo seriamente, pero estad persuadidos de que no os diré más que la verdad.

La reputación que yo haya podido adquirir, no tiene otro origen que una cierta sabiduría que existe en mí. ¿Cuál es esta sabiduría? Quizá es una sabiduría puramente humana, y corro el riesgo de no ser en otro concepto sabio, al paso que los hombres de que acabo de hablarse, son sabios, de una sabiduría mucho más que humana.

Nada tengo que decir de esta última sabiduría, porque no la conozco, y todos los que me la imputan, mienten, y solo intentan calumniarme. No os incomodéis, atenienses, si al parecer os hablo de mí mismo demasiado ventajosamente; nada diré que proceda de mí, sino que lo atestiguaré con una autoridad digna de confianza. Por testigo de mi sabiduría os daré al mismo Dios de Delfos, que os dirá si la tengo, y en qué consiste.

Todos conocéis a Querefon, mi compañero en la infancia, como lo fue de la mayor parte de vosotros, y que fue desterrado con vosotros, y con vosotros volvió. Ya sabéis qué hombre era Querefon, y cuán ardiente era en cuanto emprendía. Un día, habiendo partido para Delfos, tuvo el atrevimiento de preguntar al oráculo (os suplico que no os irritéis de lo que voy a decir), si había en el mundo un hombre más sabio que yo; la Pythia le respondió, que no había ninguno.

Querefon ha muerto, pero su hermano, que está presente, podrá dar fe de ello. Tened presente, atenienses, porque os refiero todas estas cosas; pues es únicamente para haceros ver de dónde proceden esos falsos rumores, que han corrido contra mí.

Cuando supe la respuesta del oráculo, dije para mí; ¿Qué quiere decir el Dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras? Porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni pequeña, ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir, al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente.

La Divinidad no puede mentir. Dudé largo tiempo del sentido del oráculo, hasta que, por último, después de gran trabajo, me propuse hacer la prueba siguiente: —Fui a casa de uno de nuestros conciudadanos, que pasa por uno de los más sabios de la ciudad. Yo creía, que allí mejor que en otra parte, encontraría materiales para rebatir al oráculo, y presentarle un hombre más sabio que yo, por más que me hubiere declarado el más sabio de los hombres. E

xaminando pues este hombre, de quien, baste decir, que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad de descubrir su nombre, y conversando con él, me encontré, con que todo el mundo le creía sabio, que él mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era. Después de este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que de ninguna manera era lo que él creía ser, y he aquí ya lo que me hizo odioso a este hombre y a los amigos suyos que asistieron a la conversación.

Luego que de él me separé, razonaba conmigo mismo, y me decía: —Yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder, que ni él ni yo sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno; pero hay esta diferencia, que él cree saberlo, aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Me

parece, pues, que en esto yo, aunque poco más, era más sabio, porque no creía saber lo que no sabía.

Desde allí me fui a casa de otro que se le tenía por más sabio que el anterior, me encontré con lo mismo, y me granjeé nuevos enemigos. No por esto me desanimé; fui en busca de otros, conociendo bien que me hacía odioso, y haciéndome violencia, porque temía los resultados; pero me parecía que debía, sin dudar, preferir a todas las cosas la voz del Dios, y para dar con el verdadero sentido del oráculo, ir de puerta en puerta por las casas de todos aquellos que gozaban de gran reputación; pero, ¡oh Dios!, he aquí, atenienses, el fruto que saqué de mis indagaciones, porque es preciso deciros la verdad; todos aquellos que pasaban por ser los más sabios, me parecieron no serlo, al paso que todos aquellos que no gozaban de esta opinión, los encontré en mucha mejor disposición para serlo.

Es preciso que acabe de daros cuenta de todas mis tentativas, como otros tantos trabajos que emprendí para conocer el sentido del oráculo.

Después de estos grandes hombres de Estado me fui a los poetas, tanto a los que hacen tragedias como a los poetas ditirámicos y otros, no dudando que con ellos se me cogería in fraganti, como suele decirse, encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras suyas que me parecieron mejor trabajadas, y les pregunté lo que querían decir, y cuál era su objeto, para que me sirviera de instrucción.

Pudor tengo, atenienses, en deciros la verdad; pero no hay remedio, es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, incluso los mismos autores, que supiese hablar ni dar razón de sus poemas. Conocí desde luego que no es la sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos; que todos dicen muy buenas cosas, sin comprender nada de lo que dicen.

Los poetas me parecieron estar en este caso; y al mismo tiempo me convencí, que a título de poetas se creían los más sabios en todas materias, si bien nada entendían. Les dejé, pues, persuadido que era yo superior a ellos, por la misma razón que lo había sido respecto a los hombres políticos.

En fin, fui en busca de los artistas. Estaba bien convencido de que yo nada entendía de su profesión, que los encontraría muy capaces de hacer muy buenas cosas, y en esto no podía engañarme. Sabían cosas que yo ignoraba, y en esto eran ellos más sabios que yo. Pero, atenienses, los más entendidos entre ellos me parecieron incurrir en el mismo defecto que los poetas, porque no hallé uno que, a título de ser buen artista, no se creyese muy capaz y muy instruido en las más grandes cosas; y esta extravagancia quitaba todo el mérito a su habilidad.

Me pregunté, pues, a mí mismo, como si hablara por el oráculo, si querría más ser tal como soy sin la habilidad de estas gentes, e igualmente sin su ignorancia, o bien tener la una y la otra y ser como ellos, y me respondí a mí mismo y al oráculo, que era mejor para mí ser como soy.

De esta indagación, atenienses, han oído contra mí todos estos odios y estas enemistades peligrosas, que han producido todas las calumnias que sabéis, y me han hecho adquirir el nombre de sabio; porque todos los que me escuchan creen que yo sé todas las cosas sobre las que descubro la ignorancia de los demás. Me parece, atenienses, que solo Dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mí nombre como un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: «el más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada.»

Convencido de esta verdad, para asegurarme más y obedecer al Dios, continué mis indagaciones, no solo entre nuestros conciudadanos, sino entre los extranjeros, para ver si encontraba algún verdadero sabio, y no habiéndole encontrado tampoco, sirvo de intérprete al oráculo, haciendo ver a todo el mundo, que ninguno es sabio. Esto me preocupa tanto, que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la república ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza a causa de este culto que rindo a Dios.

Por otra parte, muchos jóvenes de las más ricas familias en sus ocios se unen a mí de buen grado, y tienen tanto placer en ver de qué manera pongo a prueba a todos los hombres que quieren imitarme con aquellos que encuentran; y no hay que dudar que encuentran una buena cosecha, porque son muchos los que creen saberlo todo, aunque no sepan nada o casi nada.

Todos aquellos que ellos convencen de su ignorancia la toman conmigo y no con ellos, y van diciendo que hay un cierto Sócrates que es un malvado y un infame que corrompe a los jóvenes; y cuando se les pregunta qué hace o qué enseña, no tienen qué responder, y para disimular su flaqueza se desatan con esos cargos triviales que ordinariamente se dirigen contra los filósofos; que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra, que no cree en los dioses, que hace buenas las más malas causas; y todo porque no se atreven a decir la verdad, que es que Sócrates los coge in fraganti, y descubre que figuran que saben, cuando no saben nada.

Intrigantes, activos y numerosos, hablando de mí con plan combinado y con una elocuencia capaz de seducir, ha largo tiempo que os soplan al oído todas estas calumnias que han forjado contra mí, y hoy han destacado con este objeto a Melito, Anito y Licon. Melito representa los poetas, Anito los políticos y artistas y Licon los oradores. Esta es la razón porque, como os dije al principio, tendría por un gran milagro, si en tan poco espacio pudiese destruir una calumnia, que ha tenido tanto tiempo para echar raíces y fortificarse en vuestro espíritu.

He aquí, atenienses, la verdad pura; no os oculto ni disfrazo nada, aun cuando no ignoro que cuanto digo no hace más que envenenar la llaga; y esto prueba que digo la verdad, y que tal es el origen de estas calumnias. Cuantas veces queráis tomar el trabajo de profundizarlas, sea ahora o sea más adelante, os convenceréis plenamente de que es este el origen. Aquí tenéis una apología que considero suficiente contra mis primeras acusaciones.

Pasemos ahora a los últimos, y tratemos de responder a Melito, a este hombre de bien, tan llevado, si hemos de creerle, por el amor a la patria. Repitamos esta última acusación, como hemos enunciado la primera. Hela aquí, poco más o menos: Sócrates es culpable, porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado, y porque en lugar de estos pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.

He aquí la acusación. La examinaremos punto por punto. Dice que soy culpable porque corrompo la juventud; y yo, atenienses, digo que el culpable es Melito, en cuanto, burlándose de las cosas serias, tiene la particular complacencia de arrastrar a otros ante el tribunal, queriendo figurar que se desvela mucho por cosas por las que jamás ha hecho ni el más pequeño sacrificio y voy a probároslo.

Ven acá, Melito, dime: ¿ha habido nada que te haya preocupado más que el hacer los jóvenes lo más virtuosos posible?

Melito: Nada, indudablemente.

Sócrates: Pues bien; di a los jueces cuál será el hombre que mejorará la condición de los jóvenes. Porque no puede dudarse que tú lo sabes, puesto que tanto te preocupa esta idea. En efecto, puesto que has encontrado al que los corrompe, y hasta le has denunciado ante los jueces, es preciso que digas quién los hará mejores. Habla; veamos quién es.

Lo ves ahora, Melito; tú callas; estás perplejo, y no sabes qué responder. ¿Y no te parece esto vergonzoso? ¿No es una prueba cierta de que jamás ha sido objeto de tu cuidado la educación de la juventud? Pero, repito, excelente Melito, ¿quién es el que puede hacer mejores a los jóvenes?

Melito: Las leyes.

Sócrates: Melito, no es eso lo que pregunto. Yo te pregunto quién es el hombre; porque es claro que la primera cosa que este hombre debe saber son las leyes.

Melito: Son, Sócrates, los jueces aquí reunidos.

Sócrates: ¡Cómo, Melito! ¿Estos jueces son capaces de instruir a los jóvenes y hacerlos mejores?

Melito: Sí, ciertamente.

Sócrates: ¿Pero son todos estos jueces, o hay entre ellos unos que pueden y otros que no pueden?

Melito: Todos pueden.

Sócrates: Perfectamente, ¡por Juno!, nos has dado un buen número de buenos preceptores. Pero pasemos adelante. Estos oyentes que nos escuchan, ¿pueden también hacer los jóvenes mejores, o no pueden?

Melito: Pueden.

Sócrates: ¿Y los senadores?

Melito: Los senadores lo mismo.

Sócrates: Pero, mi querido Melito, todos los que vienen a las asambleas del pueblo, ¿corrompen igualmente a los jóvenes o son capaces de hacerlos mejores?

Melito: Todos son capaces.

Sócrates: Se sigue de aquí, que todos los atenienses pueden hacer los jóvenes mejores, menos yo; solo yo los corrompo; ¿no es esto lo que dices?

Melito: Lo mismo.

Sócrates: Verdaderamente, ¡buena desgracia es la mía! Pero continúa respondiéndome. ¿Te parece que sucederá lo mismo con los caballos? ¿Pueden todos los hombres hacerlos mejores, y que solo uno tenga el secreto de echarlos a perder? ¿O es todo lo contrario lo que sucede? ¿Es uno solo o hay un cierto número de picadores que puedan hacerlos mejores? ¿Y el resto de los hombres, si se sirven de ellos, no los echan a perder? ¿No sucede esto mismo con todos los animales?

Sí, sin duda; ya convengáis en ello Anito y tú o no convengáis. Porque sería una gran fortuna y gran ventaja para la juventud, que solo hubiese un hombre capaz de corromperla, y que todos los demás la pusiesen en buen camino. Pero tú has probado suficientemente, Melito, que la educación de la juventud no es cosa que te haya quitado el sueño, y tus discursos acreditan claramente, que jamás te has ocupado de lo mismo que motiva tu acusación contra mí.

Por otra parte, te suplico, ¡por Júpiter!, Melito, me respondas a esto. —Cuál es mejor, ¿habitar con hombres de bien o habitar con pícaros? Respóndeme, amigo mío; porque mi pregunta no puede ofrecer dificultad. ¿No es cierto que los pícaros causan siempre mal a los que los tratan, y que los hombres de bien producen a los mismos un efecto contrario?

Melito: Sin duda.

Sócrates: Hay alguno que prefiera recibir daño de aquellos con quienes trata a recibir utilidad.

Respóndeme, porque la ley manda que me respondas. ¿Hay alguno que quiera más recibir mal que bien?

Melito: No, no hay nadie.

Sócrates: Pero veamos; cuando me acusas de corromper la juventud y de hacerla más mala, ¿sostienes que lo hago con conocimiento o sin quererlo?

Melito: Con conocimiento.

Sócrates: Tú eres joven y yo anciano. ¿Es posible que tu sabiduría supere tanto a la mía, que sabiendo tú que el roce con los malos causa mal, y el roce con los buenos causa bien, me supongas tan ignorante, que no sepa que, si convierto en malos los que me rodean, me expongo a recibir mal, y que a pesar de esto insista y persista, queriéndolo y sabiéndolo?

En este punto, Melito, yo no te creo ni pienso que haya en el mundo quien pueda creerte. Una de dos, o yo no corrompo a los jóvenes, o si los corrompo lo hago sin saberlo y a pesar mío, y de cualquiera manera que sea eres un calumniador.

Si corrompo a la juventud a pesar mío, la ley no permite citar a nadie ante el tribunal por faltas involuntarias, sino que lo que quiere es, que se llama aparte a los que las cometen, que se los reprenda, y que se los instruya; porque es bien seguro, que estando instruido cesaría de hacer lo que hago a pesar mío. Pero tú, con intención, lejos de verme e instruirme, me arrastras ante este tribunal, donde la ley quiere que se cite a los que merecen castigos, pero no a los que solo tienen necesidad de prevenciones. Así, atenienses, he aquí una prueba evidente, como os decía antes, de que Melito jamás ha tenido cuidado de estas cosas, jamás ha pensado en ellas.

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten