

X

En este número presentamos:

- a) La segunda parte del artículo sobre Sócrates de Héctor Samour. 1.3
- b) Panorama Cultural trae una entrevista con el actor Walter Dionisio del grupo "Taller libre de teatro".
- c) "La locura es una enfermedad saludable", cuento de René Rodas.



3

Sócrates
(II Parte)
Héctor Samour

En cualquier caso, lo que hay que destacar es que cuando Sócrates utiliza el término "esencia", lo hace en el sentido que en el lenguaje ordinario tenía el eidos o el ti estí, es decir, términos sin alcance metafísico que únicamente significaban un conjunto de rasgos que caracterizan el "aspecto" de algo. En esta orientación, lo que Sócrates indagaba era el ver si es posible encontrar un nexo de rasgos comunes a varias cosas, gracias al cual una pluralidad de ejemplos pudieran ser englobados en un concepto único y unívoco que significaría la "esencia" o la "forma" de aquéllos. En los diálogos socráticos de Platón, sin embargo, queda bien claramente de manifiesto el fracaso a este respecto de la investigación socrática en su intento de determinar unívocamente la significación de los términos éticos (35).

Todo el proceso de la dialéctica socrática sólo una cosa deja clara: el propósito de Sócrates de revisar críticamente el código de ideas morales de la polis, haciendo caer a los atenienses en la cuenta acerca de la inviabilidad del conjunto de valores en el que se movían. No corresponde al Sócrates histórico sino al Sócrates platónico la imagen de una dialéctica socrática creadora de soluciones definitivas que llevan, en última instancia, al establecimiento de un orden ideal absoluto dotado por sí mismo de validez universal (Teeteto, 150 D).

6. La dialéctica socrática se sirve de continuas llamadas irónicas que recuerdan constantemente al interlocutor de Sócrates las deficiencias que sustentaban sus creencias anteriores. Esta ironía socrática (cfr. Hip. mayor y Eutifrón), tendente a reconocer y hacer reconocer a los demás la propia ignorancia, era en realidad un estímulo y una exhortación a la reflexión crítica de las cuestiones humanas. El "saber que no se sabe" implica por ello una "sabiduría" mayor que el no reconocer nuestra ignorancia pues, en tal caso, falta el acicate que empuja a procurarse un conocimiento verdadero: "Yo soy más sabio que este hombre. Es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo" (Apol., 21 D).

El no reconocimiento de la propia ignorancia, el creer que "se sabe lo que no se sabe" es un "ignorarse a sí mismo", una "locura" que impide toda reflexión acerca del hombre y su valoración moral. Así, la "ignorancia" se convierte en el comienzo de la sabiduría en cuanto impele al hombre a ponerse a sí mismo como problema es decir, a buscar su perfección moral que es, en definitiva, el bien y la verdad (Apol., 20 E, 21 BD, 23 AB, 29A-D; Hip. Menor, 372BC; Cármides, 164D, 165B, 167A). El "ponerse a sí mismo como problema" es el proyecto filosófico por excelencia (Apol., 28E) que empuja el hombre a buscar su formación personal en sentido ético y lo que le otorga legitimidad a ese saber. Este es el sentido del "conócete a tí mismo" que tradicionalmente se ha venido repitiendo. La "ignorancia" socrática es, pues, la base preparatoria para una investigación, aunque problemática, del sentido y del contenido de las diversas virtudes.

- 4 7. Hemos dicho que la preocupación primordial del saber socrático es la reflexión que toma por objeto la conducta ética, el "cuidado del alma" (Apol., 29D, 30B), con el fin de que los hombres actúen rectamente. ¿Pero qué entendía Sócrates - por recto? Según él, es recta aquella acción que se ordena a la verdadera utilidad del hombre, en el sentido en que contribuye a que éste logre una felicidad verdadera (eudemonía). En el recto obrar moral, encuentra el hombre su felicidad y, por ello, es lo que realmente le interesa y le es de más utilidad. La correspondencia entre "utilidad" y "felicidad" está en la base de la moral socrática (Apol., 36 Bss.). El "obrar justamente" le es de mayor utilidad al hombre precisamente porque a través de ello consigue su felicidad. Esto da la pauta para una jerarquía de valores: no es la vida ni la muerte, ni el honor, la fama o el dinero lo que importa sino el obrar moralmente, justamente (Apol., 29 DE, 30AB, 30Ess, 20B; Critón, 48BC).

Si la felicidad es para Sócrates el objetivo último perseguido en nuestras acciones (Apol. 36D), la felicidad mayor y la satisfacción más profunda se consiguen en y por el ejercicio de la virtud y su conocimiento, pues conocer a ésta es estar en la posesión de la "ciencia del bien y del mal" de donde se origina toda felicidad (Cármides, 174Ass.). Al identificarse la virtud con la felicidad, el ejercicio del bien resulta ser, por ello, la realización práctica de los verdaderos intereses humanos. La vida moralmente buena se convierte, en definitiva, en la máxima realización de todas las aspiraciones del hombre y, por consiguiente, en el objetivo a alcanzar aunque ello suponga poner en juego la propia vida: no es vivir simplemente lo que más importa o interesa, sino vivir "bien", teniendo presente que "el vivir bien, el vivir honestamente y el vivir justamente son una y la misma cosa" (Critón, 48B), ya que "cometer la injusticia es hacer el mal y practicar la justicia es conducirse honestamente"

Hem.
Pa
7081
A1
T147
SLV
E101

(Hip. Menor, 376A-B). Por eso no será lícito hacer el mal ni cometer injusticia (Critón 49 Bss.) ni siquiera contra aquéllos que antes nos lo hubieran hecho a nosotros. La tesis socrática de que "no se debe devolver injusticia por injusticia ni hacer daño a hombre alguno, ni aun en el caso de que recibamos de ellos un mal sea el que fuere" (ibid, 49D) es una de las más claras expresiones de la novedad que la moral socrática representa frente a la religión y a la moral tradicionales de su época.

Pese a lo anterior, Sócrates no renuncia al placer ni a las satisfacciones corpóreas, pues su cumplimiento es parte integrante y necesaria de la perfección completa de la persona humana. Para Sócrates, alma y cuerpo no son dos realidades opuestas sino la manifestación única de la presencia de lo humano en el mundo. Constituyen las dos caras de la misma naturaleza humana y lo "Bueno" no está únicamente en su referencia a lo espiritual sino que incluye también los valores del cuerpo (36). Pero todo ello en función de un ideal ético -la justicia- como criterio de la recta actuación (cfr. Apología y el Critón).

Si Sócrates insiste en la necesidad del comportamiento "justo" y de la revelación del hombre "Bueno", es porque en la moral socrática está implícitamente operando el supuesto de la bondad innata de la naturaleza humana. En este supuesto, la reflexión moral socrática implica una invitación a que los atenienses ordenen su comportamiento en función de las exigencias de su condición humana. Tales exigencias no pueden ser, sin embargo, explicitadas de un modo racional y universalmente válido sino que cada hombre ha de conocerlas en sí mismo, convirtiéndose de este modo en su propio árbitro y juez. La dialéctica socrática pretende mostrar el modo de guiar la reflexión sobre las exigencias del "alma" cuyos resultados se confían luego, sin embargo, a la propia decisión moral de cada hombre. En este sentido, Sócrates es el primer representante de la autarquía moral, según la cual el hombre virtuoso encuentra en sí mismo la única regla válida de su conducta, convirtiéndose así en centro de libertad e independencia frente a los preceptos exteriores y los obstáculos que sus instintos animales pudieran poner al desarrollo de su vida ética. El individualismo moral socrático significa la proclamación del valor autárquico de la persona humana cuya perfección reside en la obediencia a los dictados de su propia "alma" y no a los imperativos de la legalidad externa y social (37). La determinación de la moralidad está fundamentalmente dependiendo del individuo que, prescindiendo de una norma objetiva, instituye el ideal de la acción moral en el "saber adecuado", el saber hacer cada uno lo que tiene que hacer en el marco de su propia situación no sólo individual sino también social.

8. Lo anterior nos lleva a considerar las consecuencias políticas de la moral socrática. En la Apología (36), Sócrates declara expresamente su intención de inculcar a sus conciudadanos la idea de que el cuidado y la conservación de uno mismo va ligada al cuidado y la conservación de los asuntos de la polis: "¿Qué castigo debe sufrir... por no haber ido a aquellos lugares en los que no había de reportar utilidad alguna ni a vosotros ni a mí mismo y haber acudido a donde os podía ocasionar los mayores beneficios, según os dije, de manera privada; - por haberme esforzado por convencer a cada uno de vosotros que no debía cuidar se de ninguna de sus cosas antes que de procurar ser lo mejor y más prudente - posible, ni de las cosas de la ciudad antes que de la propia ciudad y así sucesivamente?" La virtud es fuente de bienes no sólo individuales sino también - para la colectividad, con lo que se pone al descubierto el carácter político - que configura necesariamente el comportamiento justo del hombre bueno: "La vir

tud no nace de la fortuna y, en cambio, la fortuna y todo lo demás tanto en el orden privado como en el público, llegan a ser bienes para los hombres por la - virtud" (Apol., 30B).

Pero si puede atribuirse a Sócrates una clara preocupación socio-política, esto no implica que se preocupó por buscar una plataforma de acceso al poder ni una praxis social revolucionaria que condujera a una transformación radical de las instituciones políticas y sociales. Fueron tanto Platón como Jenofonte los que adoptaron la dialéctica socrática como ideal de sus propias convicciones aristocráticas, adecuando la moral socrática a sus propias convicciones políticas tendientes a restaurar un nuevo orden social que acabase con el estado burgués democrático ateniense que imperaba en aquella época (38).

Quando en el 403 volvieron al poder los demócratas, algunos de sus representantes creían posible el retorno de la grandeza de Atenas mediante el restablecimiento de la antigua moralidad, según los dictados de la religión tradicional griega. Anitos, Meleto y Licón, adscritos al movimiento que proclamaba la vuelta a la tradición como condición indispensable del futuro resurgimiento ateniense, se constituye en la cabeza visible de la acusación de impietad con Sócrates.

6 La guerra del Peloponeso había acabado con la dictadura oligárquica, reemplazándola por un nuevo gobierno democrático. Pero el nuevo régimen se volcó en los antiguos ideales ético políticos, posibilitando el renacimiento de una ideología conservadora incompatible con la novedad dialéctica socrática y su mensaje. La dialéctica socrática, basándose en el principio de la autarquía moral, implicaba un cuestionamiento al estado y de la religión tradicional. Eran dos tipos de discursos incompatibles y tanto Anitos como Sócrates se mostraron conscientes en sus respectivos discursos (Apol., 29D; 36AB) de que lo que el juicio iba a dilucidar no era simplemente unos cargos concretos sino la supremacía de una nueva cultura frente a la tradición: "No dejaré de filosofar ni aun cuando vosotros me absolviérais, desoyendo a Anitos, el hombre que dijo que o yo no debí en modo alguno comparecer aquí o ya que como parecí, no era posible dejar de condenarme a muerte, y afirmó delante de vosotros que si yo salía absuelto, vuestros hijos se dedicarían en adelante a cultivar lo que Sócrates enseña y todos por entero serían víctimas de la corrupción (Apol., 1C). Sócrates, sin embargo, sabía (Apol., 36A) que su condena era irremediable y que lo fue desde un primer momento, dado que la situación de Atenas en aquellos momentos no era la más apropiada para aceptar el "imperio del bien moral" sino que los atenienses estaban ocupados buscando soluciones políticas rápidas que condujesen al restablecimiento del antiguo poderío político y económico ateniense. Sócrates podía, por ello, ser acusado de "corromper a los jóvenes" desde el momento en que los exhortaba a buscar una autenticidad moral, independientemente de las apuras externas de la cultura tradicional.



NOTAS

1. Robin, Fins de la culture grecque, 211, citado por Campillo Iborra, N° y Vegas González, s., en Sócrates y los Sofistas, Universidad de Valencia, 1976, pág. 14
2. Gigon, O., Sokrates, Bern, 1947
3. Dupréel, E., E., Socratisme et platonisme, París, 1921
4. Tovar, A., Vida de Sócrates, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pág. 28
5. Ibidem, pág. 47
6. Ibidem, pág. 38
7. Campillo Iborra y Vegas González, op. cit., pág. 15
8. Jaeger, W., Paideia, México, FCE, 1974, págs. 390 y 391.
9. Citado por Jaeger, op. cit. p. 409.
10. Sauvage, M., Sócrates y la conciencia del hombre, Madrid, Aguilar, 1963, pgs. 175ss.
11. Jaeger, op. cit., pág. 389
12. Ibidem.
13. Magalhaes, Le probleme de Socrate, París, 1952, pp. 86ss.; 175-176.
14. Ibid., págs. 103 y 105
15. Campillo Iborra y Vegas González, op. cit., pág. 33
16. Ibid., pg. 35
17. Ibid.
18. Ibid., pág. 36
19. Jaeger, op. cit. pág. 402
20. Ibidem.
21. Tovar, op. cit., pág. 41ss
22. Ibid., pp. 78ss.
23. Ibid., pp. 78ss.
24. Jaeger, op. cit. 544ss.
25. Ibidem.
26. Ibidem.
27. Sócrates et la légende platonicienne, París, 1952, 62ss.
28. Campillo I. y Vegas G., op. cit., 23
29. Ibid.
30. Ibid.
31. Sauvage, op. cit., p. 113

32. Jaeger, op. cit., 409 ss.
 33. Campillo I y Vegas G. op. cit. 44
 34. Cfr. Muguerza, La concepción analítica de la filosofía, Madrid, Alianza editorial, 1974.
 35. Copleston, F., Historia de la Filosofía, T.I., Barcelona, Ariel, 1969, pp. 118 y 119.
 36. Campillo I y Vegas G., op. cit., p.55
 37. Ibid., p. 55
 38. Ibid., p. 58

BIBLIOGRAFIA

Fuentes principales:

- 8
 Aristófanes : Las nubes
 Aristóteles : Metafísica, I, 6; XIII, 4.
 : Ética a Nicómaco, VI, 3
 Platón : Principalmente la Apología, el Critón, el Ion el Laques, el Eutifrón, el Cármides y las dos Hipias.
 Tucídides : Historia de la guerra del Peloponeso, México, ed. Porrúa, 1975.

Obras Generales:

- Bowra, C.M. : La Atenas de Pericles, Madrid, Alianza editorial, 1970.
 Campillo I. y Vegas G. : Sócrates y los Sofistas, Universidad de Valencia, 1976.
 Copleston, F. : Historia de la Filosofía, T. I., Barcelona, Ariel, 1969.
 Jaeger, Werner : Paideia, México, FCE, 1972
 Mondolfo, R. : El Pensamiento Antiguo, T.I. Buenos Aires, Losada 1964.
 Nestle, Wilhelm : Historia del Espíritu Griego, Barcelona, Ariel, 1975.
 Rodríguez Adrados, F: La Democracia Ateniense, Madrid, Alianza Universidad, 1975.
 Sauvage, M. : Sócrates y la Conciencia del hombre, Madrid, Aguilar, 1963.
 Taulor, A.E. : El Pensamiento de Sócrates, México, ICE, 1975.
 Tovar, Antonio : Vida de Sócrates, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
 Varios : Historia de la Filosofía. La Filosofía Griega, México, Siglo XXI editores, 1972.

