

EL PROBLEMA SOCRÁTICO: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA AL PENSAMIENTO ÉTICO DE SÓCRATES

DANIEL SANTIBÁÑEZ GUERRERO*
Universidad de Santiago de Chile

Resumen:

Descripción y análisis de los principales elementos del pensamiento ético del *Sócrates histórico*, previa revisión de algunos de los aspectos que han marcado las dificultades y distintas teorías en la reconstrucción su vida y filosofía (estudio conocido como *problema socrático*). Siguiendo la tesis expuesta por W. K. C. Guthrie, quien al igual que otros autores propone la *complementación* de las fuentes históricas de Sócrates a partir de un análisis *histórico y bibliográfico* de sus referencias, se concebirá la ética de Sócrates como una concepción *intelectualista* centrada en la *razón* como *guía* de las acciones humanas, de cuyo uso depende el conocimiento y práctica de la *virtud* y, desde una identificación sujeto-alma, condición indispensable para lograr la verdadera *felicidad*.

Palabras clave:

Fuentes, Sócrates histórico, ética, virtud, intelectualismo.

Introducción

Pocos autores en la historia de la filosofía han tenido en torno a su vida y pensamiento interpretaciones tan marcadamente opuestas y contradictorias como las se han generado en torno al filósofo griego Sócrates (470-399 a.C.), quien como sintetiza Tovar ha pasado a la posteridad tanto como sofista, místico, hedonista, pragmático, racionalista, primer mártir cristiano, fundador de la moral, destructor del espíritu griego e, incluso, existencialista¹.

En este sentido, recordemos que las primeras referencias en torno a este célebre personaje se originan ya un par de décadas antes de su muerte desde la *comedia antigua*, donde algunos autores lo atacan y critican como emblema de la nueva moral y educación emergente. Los seguidores del filósofo, a su vez, también dedican un importante número de textos defendido a Sócrates de estos y otros ataques póstumos, siendo a partir de ese momento que una serie interminable de textos, escritos e interpretaciones disímiles se han venido redactando en torno a este pensador que, paradójicamente, no escribió nada.

Esto hace que, como muchos investigadores han hecho notar, el *problema socrático* sea por mucho uno de los más complejos, difíciles y de más incierta solución. De momento que el propio Sócrates opta por no escribir su pensamiento, los estudiosos se han visto en la necesidad de reconstruir su filosofía utilizando testimonios que, reducidos a las figuras de Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles, en algunos puntos bien significativos difieren notoriamente entre sí. Al sumar a este hecho la carencia de rigor histórico de estas fuentes, propia de la época de la cual proviene, junto con la complejidad de un personaje difícil de comprender incluso para sus propios contemporáneos y, además, el desacuerdo existente

* Profesor de Estado en Filosofía. Licenciado en Educación en Filosofía. Magister (c) en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile.

¹ A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, p 53.

entre los mismos investigadores, empezamos entonces a entender el carácter de *insoluble* que este problema ha adquirido en el transcurso del tiempo.

Sin embargo, a pesar de estas indiscutibles complejidades, una importante directriz ha venido tomando el trabajo realizado para intentar determinar la vida y el pensamiento de Sócrates, otrora limitado a escoger entre las fuentes disponibles sólo aquella que pudiera pareciera históricamente más confiable. William Keith Chambers Guthrie (1906-1981), afamado filólogo escocés, siguiendo la línea de pensamiento de A. Diés y otros autores, propone en el tercer volumen de su *Historia de la filosofía griega* la *complementación* de los testimonios de Sócrates sobre la base de una *crítica histórica y bibliográfica* de los mismos.

Siguiendo este criterio es que intentaremos, previa revisión general de las dificultades y teorías que han marcado el *problema socrático*, bosquejar una imagen aproximada de los conceptos que podrían conformar el *pensamiento ético* del *Sócrates histórico*. El denominado *intelectualismo ético*, de este modo, no sólo se constituirá como la noción históricamente original la ética de Sócrates, sino que además será el concepto central en torno al cual se organiza un pensamiento que, a pesar de no conformar un sistema filosófico formal, estará compuesto por tres tesis estrechamente relacionadas: la *virtud* es *conocimiento*, el *error humano* es *involuntario* y el *cuidado del alma* es condición imprescindible para la *sabiduría* y *felicidad*.

I. Los testimonios históricos de Sócrates y la imagen de sus fuentes principales.

Las *fuentes* de información en torno a Sócrates son numerosas y de valor histórico bastante diverso. Intentaremos hacernos una idea general siguiendo el excelente resumen realizado por Antonio Tovar (1911-1984) en su *Vida de Sócrates*².

Como señalamos, los primeros testimonio corresponden a la *comedia antigua griega*, donde numerosos algunos autores hacen burlas y critican a Sócrates en varias de sus obras. Se sabe, por ejemplo, que Amipsias le describe como un hambriento ridículo, pobremente vestido pero resistente y reacio a la adulación, que Éupolis lo presenta como un hablador interminable, despreocupado por el aspecto y la comida, mientras que Calias asegura que su influencia era nociva pues hacía a los hombres arrogantes y altaneros³. De estos testimonios el más significativo es el entregado por Aristófanes (450/445-386 a.C.), quien retrata a Sócrates como un *filósofo cosmólogo* ateo que enseña retórica a cambio de dinero.

Le siguen a estas desfavorables referencias los informes entregados por los seguidores y amigos de Sócrates, quienes componen un conjunto de textos escritos en su mayoría en forma de *diálogo* o *sermones* con el filósofo como personaje principal. Recibiendo por parte de Aristóteles el nombre genérico de "*discursos socráticos*", los trabajos más importantes pertenecen al historiador Jenofonte (430/425-355 a.C.) y al filósofo Platón (429/428-347 a.C.). De los demás seguidores, los llamados *socráticos menores*, es poco lo que se conserva pero, se sabe, Esquines también compone una serie de *Diálogos* con Sócrates como protagonista al igual que Aristipo y, posiblemente, Antístenes (de Fedón, Simmias, Cebes, Critón, Glaucón, Simón el zapatero y Euclides, lamentablemente, solo se tienen algunas pocas referencias). La producción de estos *discursos* se ve estimulada en gran medida por el conocido el ataque póstumo del sofista Polícrates, autor de *Acusación contra Sócrates* (393 a.C.), texto que si bien se extravió con los años, es mencionado y criticado tanto por Isócrates en su *Busibiri* como por Libanio en su *Apología de Sócrates* (360/362)⁴.

Las siguientes referencias corresponden Aristóteles (384-322 a.C.), quien como sabemos nace unos 15 años después de la ejecución de Sócrates. Obteniendo información seguramente en sus años de estudio en la Academia, su testimonio sobre Sócrates no tiene

² A. TOVAR, *Op. cit.*, pp. 25-46.

³ W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega, volumen III*, p. 345.

⁴ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, pp. 318 y sgte.

el apasionamiento propio de un discípulo directo y, en suma, se limita a cometarios más bien puntuales (como es el interés por la ética o la búsqueda de la definición).

El desarrollo posterior de la “*invención interesada*”, práctica literaria bajo la cual los filósofos antiguos se convierten en objeto predilecto de todo tipo de invenciones y calumnias, hace que las referencias entregadas por Aristoxenos, Demetrio Falero, Jerónimo de Rodas, y Hermipo (siglo III a.C.), hasta Diógenes Laercio y el mencionado Libanio (siglo II d.C.) se sostengan en chismes, historias sin base o, en el mejor de los casos, algunos datos de los ya entregados Platón, Jenofonte o los demás socráticos menores⁵.

De todos estos informes, los investigadores habitualmente han optado por restringirse, en su búsqueda del *Sócrates histórico* a sólo cuatro autores: Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles⁶. Sin embargo, como es fácil advertir, las imágenes de Sócrates que cada uno de ellos nos presenta no son completamente coincidentes.

El *Sócrates de Aristófanes*, descrito fundamentalmente en la comedia *Las Nubes* del año 423 a.C., aparece descrito como maestro de una escuela de retórica donde, a cambio de dinero, enseña a ganar las causas tanto buenas como malas⁷. Dentro de sus actividades mide el salto de las pulgas, investiga sobre los sonidos digestivos de los insectos, medita sobre la luna y observa los astros colgado en una cesta⁸; además, niega la existencia de los Dioses e intenta, a través de un jocos ritual, contactarse con las nubes que considera como las verdaderas divinidades⁹. Como Jaeger señala, este *Sócrates* es reflejo simultáneo de todas las innovaciones intelectuales que a juicio del Aristófanes corrompían a la juventud de su época, tales como la filosofía cosmológica, el ateísmo o la retórica sofística¹⁰.

Muy diferente al de este nocivo personaje es la imagen del *Sócrates de Jenofonte*, quien comparte con el filósofo por cerca de dos años¹¹. Su testimonio sobre Sócrates, además de las breves alusiones de *Anábasis* y *Helénicas*, lo componen *Económico*, *Recuerdos de Sócrates*, *Apología de Sócrates* y *Banquete*. Si bien hay una coincidencia en ciertos aspectos de los descritos por Platón (método de preguntas y respuestas¹², identificación bueno-útil¹³, presencia del *daimon*¹⁴, etc.), lo cierto es que este Sócrates es bastante más práctico y sus propósitos más simples¹⁵ (se interesa por ejemplo en la agricultura¹⁶ y su motivo para no presentar una defensa en su juicio es el deseo de evitar el deterioro de la vejez¹⁷). No se dedicaba al estudio de la cosmología ni habría cobrado por sus enseñanzas¹⁸: conversador incesante, su verdadero interés era la ética y las cosas humanas, buscando la definición de valores como lo justo, lo sensato o lo piadoso¹⁹, enseñando la *sabiduría práctica*²⁰, el control

⁵ Cfr. la cronología de estos testimonio posteriores entregada por A. Tovar, *Op. cit.*, pp. 46-54.

⁶ A. GÓMEZ, *Sócrates y el socratismo*, pp. 5 y sgte.

⁷ ARISTÓFANES, *Las Nubes*, V. 99.

⁸ ARISTÓFANES, *Op. cit.*, v. 143-175 y 228.

⁹ ARISTÓFANES, *Op. cit.*, v. 251.

¹⁰ W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 336. Aristófanes volverá a referirse a Sócrates en *Las Aves* 1282 y 1553 (414 a.C.) donde lo describe como un vagabundo que padece hambre, y en *Las Ranas* 1419 (405 a.C.) donde lo critica por la ineptitud de sus disputas retóricas.

¹¹ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 321.

¹² JENOFONTE, *Económico*, XV-XIX.

¹³ JENOFONTE, *Op. cit.*, XX 30; *Banquete*, IV 4; *Recuerdos de Sócrates*, III, 7.

¹⁴ JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 5.

¹⁵ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 322.

¹⁶ JENOFONTE, *Económico*, VII-X.

¹⁷ JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 6-9.

¹⁸ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 11; I, 2, 5.

¹⁹ JENOFONTE, *Op. cit.*, I, 2, 16 y sgte.

²⁰ Que consiste en la *prudencia y respeto a los dioses*. JENOFONTE, *Op. cit.*, IV, 3, 1.

frente a los placeres y la obediencia a la ley²¹. Por último, no corrompe a la juventud, pues, es el más justo y mejor capacitado para enseñar el Bien a los demás²².

En el *Sócrates de Platón*, en cambio, se observa ya un trasfondo filosófico mayor, y es que al ser también filósofo habría estado en mejores condiciones de percibir la doctrina de su maestro²³. Compartiendo con Sócrates por cerca de ocho años, el discípulo lo hace protagonista de casi la totalidad de sus *Diálogos*, dentro de los cuales su *Sócrates* evoluciona junto con el desarrollo filosófico del propio Platón. De este modo, sería dentro del *periodo juvenil* donde se encontraría la mayor cercanía con el *socratismo histórico*²⁴.

Dicha *evolución* comenzaría en *Apología de Sócrates* y *Critón*, textos donde nuevamente se afirma que Sócrates no era sofista, no corrompía a la juventud ni recibía dinero por sus enseñanzas²⁵. Señalado por el Oráculo de Delfos como el hombre más sabio, el filósofo emprende la misión de interrogar a todos sus compatriotas para exhortarlos a la *práctica de la virtud* y el *cuidado de su alma*²⁶. Convencido que no daña a nadie, no recurrirá a malas artes para defenderse²⁷ ni aceptará la posibilidad de huir de prisión, pues, actuando conforme a la razón, ha intentado siempre vivir en forma justa y honesta, sin responder con un mal aun recibéndolo y respetando a las leyes de la ciudad²⁸.

En *Eutifrón*, *Laques*, *Lisis*, *Hípias Mayor*, *Hípias Menor* y *Cármides* se advierte la pérdida del elemento dramático inicial, convirtiéndose Sócrates en un personaje que ya *interpreta un papel*²⁹. Identifica la *virtud* con el *conocimiento*³⁰, defiende una especie de cálculo racional de los placeres o *hedonismo racionalizado*³¹, sostiene que el *mal* sólo se comete por *ignorancia*³², propone el *autoconocimiento* y *cuidado del alma* como condición de *sabiduría*³³ y, de manera muy incipiente, empieza a utilizar los términos *idea* y *esencia*³⁴. De esta etapa, *Protágoras* marcaría el último intento de Platón por condensar, en un solo texto, lo que consideraba como más característico del socratismo³⁵.

Una actitud bastante diferente se percibe a partir de *Gorgias*, donde Sócrates ya no sólo se limita a refutar sino que busca el enfrentamiento directo con sus oponentes³⁶: cuestiona los excesos de la retórica sofista³⁷ y la teoría del *derecho del más fuerte*³⁸, mientras que su tesis de *nunca cometer injusticia* reaparece con un tratamiento mayor³⁹. En *Menón*, además, se aprecia una distancia con algunas ideas de Sócrates, pues critica la identificación entre virtud y ciencia y titubeando frente la posibilidad de su enseñanza⁴⁰. Con la influencia pitagórica aparecen las doctrinas de la *reminiscencia* y la *inmortalidad del alma*⁴¹ y, por último, en *Crátilo* la Teoría de las Ideas ya tiene un esbozo formal⁴².

²¹ JENOFONTE, *Op. cit.*, I, 6, 1-10. ; II, 1; IV, 5, 15.

²² JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 14 y 21, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 2-64; IV, 8.

²³ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 336.

²⁴ G. FRAILE, *Historia de la filosofía volumen I*, p. 298.

²⁵ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 19d y sgte., 23c-e, 31b, 33a y sgte.

²⁶ PLATÓN, *Op. cit.*, 29e, 30a, 36c.

²⁷ PLATÓN, *Op. cit.*, 31a y sgte, 37a, 34c-d, 38d-e.

²⁸ PLATÓN, *Critón*, 46d, 48b, 49a-49b, 50a-54d.

²⁹ J. CALOGNE, *Introducción a Eutifrón (Diálogos volumen I)*, p. 216.

³⁰ PLATÓN, *Protágoras*, 356a y sgte.

³¹ Basado en un *cálculo racional* de los placeres. PLATÓN, *Op. cit.*, 356d y sgte., 357d.

³² PLATÓN, *Hípias menor*, 296d; *Protágoras*, 345b y d y sgte., 357d, 358d y sgte.

³³ PLATÓN, *Cármides*, 167a.

³⁴ PLATÓN, *Eutifrón*, 5d, 6e, 11b; *Hípias menor*, 286e, 287d, 288a, 289c, 292d., 294a; *Cármides*, 154e.

³⁵ G. GÓMEZ LASA, *El expediente de Sócrates*, p. 17.

³⁶ G. GÓMEZ LASA, *Op. cit.*, pp. 47 y sgte.

³⁷ PLATÓN, *Gorgias*, 453a.

³⁸ PLATÓN, *Op. cit.*, 483a-e; *República I*, 338c.

³⁹ La injusticia atenta contra la integridad del alma, impidiendo la felicidad. PLATÓN, *Gorgias*, 469b-470e.

⁴⁰ PLATÓN, *Menón*, 94e, 96a y d, 98e, 99a.

⁴¹ PLATÓN, *Gorgias*, 523a-525a; *Menón*, 81a-e, 82b-85b.

⁴² PLATÓN, *Crátilo*, 389 a-e (se destaca el rol epistemológico de las Ideas).

Así, *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*, momento en que el pensamiento platónico alcanza su madurez⁴³, Sócrates ya jugaría el rol de *portavoz* de las teorías de Platón, reduciéndose la cercanía con el *Sócrates histórico* a sólo ciertos aspectos de algunos temas⁴⁴. A partir de ese momento, en *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, el protagonismo de Sócrates comienza a decaer notoriamente, ocupando en palabras de Gomperz el papel de “*presidente honorario*”⁴⁵. El mismo rol secundario se percibe en *Timeo* y *Critias*, situación sólo modificada en *Filebo*, pero, desaparece como personaje definitivamente en *Leyes*.

El *Sócrates de Aristóteles*, por último, aparece destacándose por aspectos más bien específicos. Recordemos que el Estagirita no escribe un libro sobre Sócrates, sino que su testimonio lo conforman una serie de 41 referencias dispersas en varias de sus obras⁴⁶. De esta lectura (especialmente en *Partes de los animales*, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, *Gran Moral* y *Metafísica*), la imagen de Sócrates es la de un pensador esencialmente enfocado en la *ética*: identifican la virtud con la ciencia⁴⁷ y sostiene una suerte de *determinismo moral* (al asegurar que quien conoce el bien, no puede actuar contrario a él⁴⁸). El tratamiento de estos temas se realizaría mediante la búsqueda de los *universales*, preguntando por el *qué-es*⁴⁹, pero sin separar dicho universal de los individuos (como sí lo habría hecho Platón)⁵⁰. Sería el inventor de los *razonamientos inductivos* y las *definiciones universales*⁵¹, marcando la división entre la antigua tradición cosmológica y el nuevo movimiento que reflexiona sobre el hombre, la moral y la política⁵².

En síntesis: el *Sócrates de Aristófanes* sería un filósofo cosmólogo ateo que, además, enseña retórica a cambio de dinero; el *Sócrates de Jenofonte*, en cambio, sería un moralista preocupado por la ética y el Bien, ejemplo de justicia y rectitud, pero sin un pensamiento ni trasfondo filosófico mayor; el Sócrates de Platón sí sería un filósofo en el sentido total de la palabra, interesado en la definición y búsqueda de las Ideas (por lo menos de manera incipiente); mientras que el *Sócrates de Aristóteles*, también preocupado por la definición y moral, no habría desarrollado ni siquiera como bosquejo la Teoría de las Ideas, limitándose simplemente al uso de la inducción.

La posibilidad de superar la oposición existente en estos cuatro retratos de Sócrates no comprime, sin embargo, la complejidad total de este problema.

II. La cuestión socrática: dificultades de un problema histórico y filosófico

Un primer hecho que debemos tener presente es que el *problema socrático*, como tal, surge debido a la decisión del propio Sócrates de no escribir su pensamiento, hecho explicado por Platón en el célebre pasaje de *Fedro* donde se presenta como desventaja de la escritura su imposibilidad de responder frente a las preguntas⁵³. Por este motivo, como acertadamente Guthrie nos recuerda, “*existe y existirá siempre un problema socrático: esto es*

⁴³ E. LLEDÓ IÑIGO, *Introducción General a Diálogos volumen I*, p. 52.

⁴⁴ Como serían las ideas de Sócrates sobre el amor expuestas en *Banquete*, que en lo sustancial es muy probable que pertenecieran al *Sócrates histórico*. W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 379.

⁴⁵ T. GOMPERZ, *Op. cit.*, p. 571.

⁴⁶ Textos en los cuales Sócrates es mencionado, ya sea por rasgos de su personalidad o vida, elementos de su pensamiento o simplemente como ejemplo. G. FRAILE, *Op. cit.*, p. 249.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III 1116b5; VI 1144b19-21, 29-31; *Ética Eudemia*, I 1216b3-10; VIII 1246b35; *Gran Ética*, I 1182a1523; I 1183b8-10; I 1190b28 y sgte.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VII 1145b25-29; VII 3114b14; VII 1147b15; *Ética Eudemia*, I 1216b3-10; *Gran Ética*, I 1187a6 y sgte.; I 1198a11 y sgte.; II 1200b25-29.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 987b1; XIII 1078b18.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Op. cit.*, I 987b4; XIII 1086b5.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Op. cit.*, XIII 1078b27-30.

⁵² ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, I, 624a28-31.

⁵³ PLATÓN, *Fedro* 275a.

*inevitable desde el momento que él (Sócrates) no escribió nada*⁵⁴. Esto obliga necesariamente a recurrir a *testimonios indirectos*, haciendo de esta investigación un intento que siempre se mantendrá en el ámbito de la *suposición* y, por lo tanto, lejana a la *precisión* y la *exactitud*⁵⁵.

Un segundo elemento que contribuye a dificultar aun más la *cuestión socrática* tiene relación con una característica propia de la época de la cual provienen los testimonios recién sintetizados: la *falta de rigor histórico*. Tovar es particularmente atinado al aclararnos como los investigadores asumen como un *problema histórico* un hecho que para los antiguos no era tal, pues, al momento en que se escribe toda una literatura referida a Sócrates, ni la *historia de la filosofía* ni la *biografía* se habían desarrollado con el sentido actual⁵⁶. Al escribir la historia, el griego tiende a concentrarse en el *tipo general y carácter del individuo* más que en la *realidad* del sujeto, la cual finalmente se diluye con el tiempo. El trabajo del historiador, por lo tanto, no consistiría en una restauración rigurosa sino más bien en una *reconstrucción independiente* emparentada más con el arte más que con la ciencia⁵⁷.

A esta particularidad de la historiografía griega, además, debemos sumar otro factor de importancia. Sabido es que el género de los “*discursos socráticos*” se inicia después la muerte de Sócrates con el propósito fundamental de defender su memoria de una condena injusta y de algunos ataques póstumos (como el del ya mencionado Polícrates)⁵⁸. Esta intención inicial, sin embargo, da pie a una encarnizada disputa para ocupar el sitio de sucesor oficial de las enseñanzas de Sócrates, motivo por el cual, cada uno de estos seguidores termina retratando una imagen coincidente con los aspectos que ellos, de manera individual, habrían logrado entender del pensamiento socrático: ninguno sería en estricto rigor un *testimonio*, sino más bien, se trataría de *interpretaciones*⁵⁹.

El género del *diálogo* constituye, en este sentido, una herramienta para *filosofar* más que para *retratar*⁶⁰, y es por ello a partir de un mismo *Sócrates* se generan líneas de pensamiento tan distintas como la *severidad moral* de Fedón y Menedemo (Escuela de Elis y Eretria), el rígido *idealismo ético* de Euclides (Escuela Megárica), el *dominio de los placeres* de Antístenes (Escuela Cínica), el *sensualismo hedonista* de Aristipo (Escuela Cirenaica)⁶¹ y, especialmente, el dialéctico examinador de las Ideas de Platón. Como bien recalca Jaeger, a través de sus testimonios los discípulos, en definitiva, trasuntan su propio ser en la imagen del maestro⁶².

Es posible destacar un cuarto factor que nos apartaría aun más de la imagen del *Sócrates histórico*, y tiene que ver con que innegablemente Sócrates fue una figura *contradictoria* y *enigmática* incluso para sus contemporáneos, hecho que ni siquiera la disposición de material históricamente confiable habría podido minimizar⁶³. En este punto, ya varias décadas antes Theodor Gomperz había destacado como en Sócrates, de por sí, se conjugan dos actitudes a todas luces incompatibles: por una parte el afán fervoroso por la discusión de los más altos intereses humanos y, por otra, la mayor serenidad y frialdad para el tratamiento de estos mismos temas⁶⁴.

Planteadas así las cosas, la imposibilidad de exactitud mencionada con anterioridad se entiende a la perfección: Sócrates es una figura que deberá, necesariamente, ser *interpretada* a la luz del material disponible intentando escoger aquel que, dentro de sus limitaciones,

⁵⁴ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 314.

⁵⁵ C. NARVARTE, *La filosofía de Sócrates*, p. 93.

⁵⁶ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 25.

⁵⁷ A. GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 12. Tovar destaca que los *discursos socráticos* fueron considerados ya por los antiguos como un género *poético: imitativo* de la realidad y de *creación libre*. A. Tovar, *Op. cit.*, p. 33.

⁵⁸ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 25.

⁵⁹ A. GÓMEZ ROBLEDOS, *Op. cit.*, p. 3.

⁶⁰ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 34.

⁶¹ G. FRAILE, *Op. cit.*, pp. 266-278.

⁶² W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 395.

⁶³ A. GÓMEZ-LOBO, *La ética de Sócrates*, p. 16.

⁶⁴ T. GOMPERZ, *Pensadores griegos: una historia de la filosofía antigua volumen II*, p. 73.

puede ser históricamente más exacto⁶⁵. Esta decisión, que transforma este estudio histórico inevitablemente en una “creación reconstructiva”⁶⁶, encamina al *problema socrático* por una segunda vertiente también complicada y de difícil solución: la discusión entre los investigadores de la *cuestión socrática* y sus distintas hipótesis sobre la fuente histórica verdaderamente confiable.

III. La cuestión socrática: hipótesis de los especialistas

Resulta en verdad curioso que, tal como Gómez Robledo hace notar⁶⁷, a pesar de todas las dificultades ya descritas ningún estudioso del pensamiento griego se hubiera referido a este *problema* histórico y filosófico hasta antes de 1818, año en que Friedrich Schleiermacher (1768-1834) lo plantea por primera vez en *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*. A partir de ese momento, no tan sólo se produce el reconocimiento formal de la *cuestión socrática* como tal, sino también el testimonio de Jenofonte empieza a recibir el respaldo de eminentes investigadores, como es el caso del propio Schleiermacher, Émile Boutroux, August Düring, Hans von Arnim y Heinrich Gomperz⁶⁸.

A favor del célebre historiador griego este grupo de partidarios hacen notar que: *primero*, Jenofonte fue historiador y, ese hecho, hace ya suponer de inmediato objetividad y rigurosidad en sus testimonios; *segundo*, su estilo sencillo y claro, lejano a las intrincadas terminologías filosóficas, permite una lectura amena de fácil comprensión; y *tercero*, efectivamente conoció a Sócrates y tuvo un trato directo con él⁶⁹.

Sin embargo, con el correr de los años la crítica hacia Jenofonte empieza a aparecer. Karl Joël, Leon Robin y Heiner Maier, entre otros, hacen notar que Jenofonte era historiador y no filósofo, situación que limitaría su estudio de las complejidades propias de un pensamiento filosófico (especialmente si se considera su poca profundidad de análisis e interpretación simplista)⁷⁰. Además, el hecho de ser historiador y haberlo conocido personalmente no pueden garantizar rigurosidad en su testimonio pues, como señalamos, la historia consiste para los griegos en una *reconstrucción libre* y, además, el breve periodo en que Jenofonte comparte con Sócrates hace que su relación sea más bien pasajera y superficial⁷¹.

Siguiendo la línea de estas críticas es que surge, a fines del siglo XIX, la tesis de Alfred Edward Taylor y John Burnet (la llamada “*escuela escocesa*”), quienes erigen a Platón como única y verdadera fuente histórica de Sócrates. Dicha opinión se sostendría en la conocida y polémica hipótesis de que el protagonista de los *Diálogos* corresponde por completo al personaje histórico⁷², siendo entonces Sócrates el autor de *Teoría de las Ideas* y no Platón⁷³.

Si bien numerosos investigadores se opusieron a esta afirmación, el reconocimiento del valor histórico del testimonio de Platón de mantuvo sobre la exigencia de tener que separar, en los *Diálogos*, claramente la doctrina del maestro de la del discípulo. Con ello, sin embargo, el inicial *problema socrático* se termina convirtiendo en un *problema socrático-platónico*, el cual se suscita porque obviamente Platón va mucho más allá del pensamiento de su

⁶⁵ A. GÓMEZ ROBLEDOS, *Idem*.

⁶⁶ C. NARVARTE, *Op. cit.*, p. 94.

⁶⁷ A. GÓMEZ ROBLEDOS, *Op. cit.*, p. 6.

⁶⁸ G. FRAILE, *Op. cit.*, p. 247.

⁶⁹ A. GÓMEZ ROBLEDOS, *Op. cit.*, pp. 7-9; A. DIÈS, *Autour de Platon*, p. 130.

⁷⁰ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 36.

⁷¹ A. GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 15.

⁷² A. GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 18.

⁷³ “a menos que el Fedón sea un engaño deliberado, se deduce inmediatamente que su doctrina central, la llamada Teoría de las Ideas, es realmente una doctrina socrática y no un descubrimiento de Platón”. A. E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, p. 25.

mentor⁷⁴. Obligados a escoger limitándose principalmente a los *Diálogos de juventud*, algunos investigadores aceptan como fuentes históricas solamente *Apología de Sócrates* y *Critón* y algunos pasajes de *Banquete* (Heiner Maier), mientras que otros agregan *Eutifrón*, *Laques*, *Lisis* y *Cármides* (Uldrich Willamowitz) e incluso pasajes de *Fedón* y *Menón* (Wolf)⁷⁵. Suponer la existencia de esta separación, de todos modos, implica asumir que Platón, como bien advierte Vasco de Magalhaes-Vilhêna, sólo en ciertos momentos ocupa el papel de biógrafo y sólo en algunos el de filósofo⁷⁶.

Frente a estas dificultades, algunos especialistas optaron por recurrir el testimonio de Aristóteles, quien a diferencia de Jenofonte y Platón (seguidores y claros partidarios de Sócrates) se destaca por su *imparcialidad*, pues, como T. Gomperz destaca, su privilegiada *ubicación histórica* le permitió estar cercano a la época de Sócrates como para obtener información de primera fuente y, a la vez, lo bastante distanciado como para evitar caer en el apasionamiento del discípulo directo⁷⁷. William David Ross recalca, además, como Aristóteles es la única fuente histórica que busca deliberadamente separar, en varios de sus comentarios, el pensamiento socrático del platónico (siendo probablemente sus párrafos más significativos, en el ámbito de la ética, los referentes a la identificación socrática entre *virtud* y *ciencia*)⁷⁸. De esta forma, junto con el mismo Ross, Karl Joël, Alfred Fouillée, Werner Jaeger y T. Deman, entre otros, manifiestan su confianza en el testimonio aristotélico, por muy reducido que este pueda ser⁷⁹.

A pesar de ello, Magalhaes-Vilhêna y otros autores resaltan que los informes de Aristóteles deben ser tomados con cautela, pues, al hablar de sus antecesores habría en el filósofo una tendencia a resaltar aquellos aspectos que puedan reforzar sus propias teorías, mostrando su doctrina como la superación final de todas las teorías anteriores⁸⁰. Además, independiente de su objetividad, es claro la fuente de información de Aristóteles tiene que depender de Platón, Jenofonte o alguno de los demás socráticos⁸¹.

Quizás uno de los pocos puntos en los cuales existe cierto acuerdo entre los investigadores es en el rechazo casi unánime del *Sócrates de Aristófanes* como personaje histórico, considerándolo como una evidente caricatura del pensador real⁸². En este punto, es importante no olvidar el atinado comentario de Francis Macdonalds Cornford respecto a que en el retrato de *Aristófanes*, finalmente, se encuentren reunidos tres tipos difíciles de conciliar en un sólo sujeto: el *filósofo cosmológico* que enseña una doctrina lejana a los dioses, el *sofista nómada* que busca a jóvenes ricos para enseñar la retórica, y el *asceta moralista y andrajoso* que abandona los bienes materiales⁸³. Así y todo, Taylor y Burnet consideran que si posible rescatar como histórico algunos elementos de las afirmaciones de Aristófanes, referidas especialmente al interés de Sócrates, en su juventud, por la filosofía jónica (donde en otra discutible tesis los investigadores escoceses sostiene que Sócrates habría tenido a su cargo, sino una escuela, por lo menos un grupo consagrado al estudio de la naturaleza)⁸⁴.

Frente a estas discrepancias, y siendo evidente que nunca podrá ser dicha la última palabra en torno a este *problema socrático*, resulta fácil entender la amplia gama de opiniones generadas, las cuales abarcan desde la adhesión incondicional de Boutroux y Düring a Jenofonte, de Taylor y Burnet a Platón o Joël y Fouillée a Aristóteles, al escepticismo Olof

⁷⁴ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 30.

⁷⁵ A. GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 22; A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 32.

⁷⁶ V. MAGALHAES VILLHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, p. 190.

⁷⁷ T. GOMPERZ, *Op. cit.*, p. 79.

⁷⁸ A. DIÈS, *Op. cit.*, p. 212 y sgte.

⁷⁹ A. GÓMEZ, *Op. cit.*, pp. 22, 27 y sgte.

⁸⁰ V. MAGALHAES VILLHENA, *Le problème de Socrate*, p. 239.

⁸¹ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 43; A. DIÈS, *Op. cit.*, p. 211.

⁸² A. GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 33.

⁸³ F. M. CORNFONRD, *Antes y después de Sócrates*, p. 174.

⁸⁴ A. E. TAYLOR, *Biografía platónica de Sócrates*, p. 90.

Gigon (quien considera todas las referencias de Sócrates como simple “*poesía socrática*”⁸⁵) o Émile Dupréel (que las califica como “*ficción literaria*”⁸⁶), hasta la seguridad de Eduard Zeller y Werner Jaeger de relacionar su filosofía con su vida y personalidad⁸⁷.

Es dentro de este complejo panorama que, a mediados de los años 70 surge la opinión del afamado filólogo escocés W. K. C. Guthrie, quien consciente de la imposibilidad de lograr un retrato exacto de Sócrates, propone el criterio que consideramos más certero para intentar una aproximación al *Sócrates real*. Siguiendo la idea ya antes sugerida por A. Diès, Guthrie sugiere intentar la *complementación* de las distintas imágenes de Sócrates entregadas por sus fuentes principales, sobre la base de una *crítica histórica* y *bibliográfica* tanto de las referencias mismas como del propio Sócrates, esto, a la luz del complejo contexto histórico en que al filósofo le toco vivir⁸⁸. Dicha complementación sería posible porque, en primer lugar, ni Sócrates reveló todas sus cualidades en vistas de su complejidad como personaje y sus contradicciones, ni sus cercanos tuvieron el mismo nivel de comprensión como para poder captarlo: así, más que *testimonio contradictorios*, lo que tendríamos serían *testimonio incompletos*, por ende, es la *complementación* y no la adhesión a sólo una fuente el mecanismo permitirá una aproximación más cierta al *Sócrates histórico*⁸⁹.

Pues bien, será entonces desde la consideración de Sócrates como “*figura polivalente*” (donde sus distintas imágenes no impiden bosquejar un retrato cercano al personaje histórico común) de la cual intentaremos nuestra aproximación al elemento que consideraremos más característico de la ética del Sócrates histórico: el *intelectualismo moral*.

IV. Elementos centrales de la ética del Sócrates histórico.

Hemos señalado que nuestra imagen del *Sócrates histórico* corresponderá, en gran medida, al criterio *complementarista* con el cual Guthrie propone abordar los testimonios entregados por las fuentes. Este intento requiere, además, la consideración de Sócrates frente a su contexto histórico, marcado en su caso especialmente por la discusión en torno a la *virtud*⁹⁰.

En este punto, las referencias de Jenofonte, Platón y Aristóteles coinciden en adjudicar a Sócrates una doctrina que, con mayor o menor desarrollo, otorga a la razón una función tan preponderante que ha llevado a calificarla de *intelectualismo moral*⁹¹. Dicho *intelectualismo* aparece conformado por tres tesis que componen, en vista de su estrecha relación, un todo⁹²: la *virtud* es *conocimiento*, el *error humano* es *involuntario* y el *cuidado del alma* es condición de *sabiduría* y *felicidad*. Nos referiremos por separado a cada una de ellas.

La *primera* afirmación se relaciona directamente con la problemática de la virtud recién mencionada. En este sentido, no olvidemos que con el término “*arete*” (*excelencia, pericia o virtud*) los griegos designaban aquellas cualidades de perfección humana que hacían a un hombre un *líder natural* de su comunidad, o bien le permitían el cumplimiento satisfactorio de alguna *tarea* o *función específica*⁹³. Para los tradicionalistas cercanos a la antigua aristocracia, estas eran cualidades naturales adquiridas a través de la crianza señorial y fortalecida por el ejemplo paterno⁹⁴: es sólo con el tiempo que se desarrolla la idea de la *arete* vinculada a la

⁸⁵ A. GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 2.

⁸⁶ W. K. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 314; DIES, *Op. cit.*, p. 183.

⁸⁷ E. ZELLER, *Sócrates y los sofistas*, p. 95; W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 394.

⁸⁸ W. K. GUTHRIE, *Op. cit.*, pp. 316 y sgte.

⁸⁹ W. K. C. GUTHRIE, *Idem*. En este punto, Diès es particularmente crítico al señalar que sólo la falta de valor ha impedido a los investigadores “*montar la cuadriga y conducir los cuatro caballos a la vez*”. A. DIÈS, *Op. cit.*, p. 157.

⁹⁰ W. K. GUTHRIE, *Op. cit.*, pp. 270 y sgte.

⁹¹ A. GÓMEZ-LOBO, *Op. cit.*, p. 32.

⁹² W. K. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 426.

⁹³ W. K. GUTHRIE, *Op. cit.*, pp. 36 y 97.

⁹⁴ W. K. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 426.

clase social, convirtiéndose en el sello distintivo de la clase destinada a mandar⁹⁵. Por este motivo, *educación* y *política* son dos aspectos en los cuales el hombre común se encuentra limitado, acentuado aun más por el conocido principio aristocrático de *comunidad de sangre*⁹⁶.

La llegada del sistema democrático modifica esta situación en una gran medida, ya que bajo el proyecto de Pericles se intentará transformar la *comunidad de sangre* en una *comunidad de Estado* (concepto bajo el cual los atenienses son considerados todos hijos de una misma raza ática y tienen, por ende, el mismo derecho a la educación y la cultura)⁹⁷. Es en este nuevo contexto donde, junto con dejar de concebir la *arete* como un privilegio de la nobleza, cobra especial importancia la enseñanza ofrecida por los sofistas, los maestros de virtud que garantizaban mediante su formación básicamente retórica el éxito político⁹⁸.

Situado entonces en un conflicto valórico que enfrentaba los métodos pedagógicos y moral homérica de la antigua aristocracia (para quienes la virtud se *hereda*) y los principios de la nueva clase de ciudadanos y políticos atenienses (para quienes la virtud se *transmite*)⁹⁹, Sócrates optará por abordar este problema relacionando la *virtud* con la *ciencia* o el *conocimiento* (“*episteme*”), *moralizando* dicho concepto a través del *saber* y la *razón*¹⁰⁰ y, además, entendiéndola como *enseñable*, pero de manera muy diferente a la imaginada por los sofistas.

Para Protágoras, recordemos, el hombre se encuentra naturalmente dispuesto para la vida política, siendo necesaria sólo una educación apropiada que, entregada por los sofistas, permita el desarrollo de dichas cualidades¹⁰¹. El uso del castigo, en este sentido, se explica justamente por la seguridad que se tiene en poder corregir y mejorar la naturaleza humana, hecho que confirma que la virtud puede ser enseñada¹⁰².

La concepción de Sócrates, en cambio, se apoya en el intento de trasladar la influencia del *conocimiento* en las *destrezas prácticas* al ámbito de la moral, haciendo con ello de la *episteme* una guía certera para la conducta humana¹⁰³. Así, tal como para los buceadores resulta imposible no sumergirse intrépidamente en el agua debido a su conocimiento¹⁰⁴, para quien conoce el Bien resultará muy difícil actuar en forma contraria a él¹⁰⁵.

En este punto, Jaeger hace notar como la discusión desarrollada en los *Diálogos juveniles* tiene como supuesto implícito que el concepto examinado, a pesar de ignorar su definición, tienen que necesariamente consistir en un tipo de *saber* o *conocimiento*¹⁰⁶. Jenofonte, por su parte, señalará explícitamente que para Sócrates “*la justicia y las demás virtudes en general son sabiduría*”¹⁰⁷, testimonio que también Aristóteles corrobora¹⁰⁸ especialmente en la crítica que realiza a la identificación entre *virtud* y *conocimiento* (que, por cierto, atribuye manifiestamente a Sócrates), ya que la experiencia ha demostrado como los *apetititos* y las *pasiones* han llevado a los hombres a escoger deliberadamente lo peor aún conociendo el bien¹⁰⁹.

Frente a esta crítica, sin embargo, Guthrie hace notar que para Sócrates la virtud no consiste simplemente en el conocimiento del bien, pues su llamado al *dominio de si mismo*,

⁹⁵ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 21.

⁹⁶ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 264.

⁹⁷ W. JAEGER, *Idem*.

⁹⁸ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 266.

⁹⁹ W. K. C. GUTHRIE, *Idem*.

¹⁰⁰ E. ZELLER, *Op. cit.*, p. 136.

¹⁰¹ PLATÓN, *Protágoras*, 323e-324a.

¹⁰² PLATÓN, *Op. cit.*, 324b.

¹⁰³ PLATÓN, *Laques*, 184d; *Protágoras*, 352c y sgte.

¹⁰⁴ PLATÓN, *Protágoras*, 349e.

¹⁰⁵ PLATÓN, *Op. cit.*, 352d; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III, 9, 5.

¹⁰⁶ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 471.

¹⁰⁷ JENOFONTE, *Idem*.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, I 1216b1-9, III 12308-10; *Ética Nicomáquea*, III 1116b5, VII 1144b29; VII 114525-27; *Gran Ética* 1182a20.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VII, 2 1145b27.

testimoniado tanto por Jenofonte como por Platón¹¹⁰, reflejarían la necesidad también de la *práctica* y el *ejercicio* de la virtud¹¹¹: de ser así, las nociones de *autocontrol moral* y *adquisición de conocimiento* estarían vinculadas de una manera que no implican contradicción, puesto que, el *conocimiento* permitiría hacernos virtuosos, mientras que la *práctica* aseguraría la consolidación de dicha virtud¹¹². La *arete* socrática, por lo tanto, en la identificación con la *episteme* adquiere un doble sentido: es *téchné*, por cuanto constituye un conocimiento seguro y demostrable, y es *frónesis*, pues involucra la *sensatez* y *sabiduría* necesarias para la correcta conducta moral¹¹³.

De ser así, la virtud consistiría finalmente en una especie de *arte* o *técnica suprema de vivir* (cuyo instrumento se hallaría en la razón), la cual permite identificar los bienes apropiados para el hombre y escogerlos sin vacilación¹¹⁴. En tal caso, el *error humano* tendrá que ser necesariamente ajeno a la *voluntad* del hombre, encontrando su verdadero origen ya sea en una consideración equivocada respecto al bien o, simplemente, en un desconocimiento absoluto de éste: nadie cometería faltas *voluntariamente* puesto que, en último término, las faltas hacen infelices y todo hombre desea la felicidad¹¹⁵.

Este último principio, pilar fundamental de esta *segunda tesis* del *socratismo histórico*, aparece mencionado en numerosos pasajes de los *Diálogos* de Platón donde se destaca que las acciones reprochables producen, a la larga, desdicha y malestar¹¹⁶. Ello no sólo modifica la idea inicial respecto al *origen* de las faltas, sino que también altera la concepción del *castigo*, puesto que si los hombres se equivocan involuntariamente más que un *escarmiento*, lo que les corresponde recibir es una *corrección*: en vez de castigar, hay que educar¹¹⁷.

Así, tal como Tovar destaca, es una *certeza lógica* la que sostiene esta idea ya que, para Sócrates y muchos pensadores griegos, el hombre no puede tender naturalmente hacia el mal¹¹⁸, ya sea porque es considerado como naturalmente como *bueno* o porque, como vimos, se le concibe como naturalmente capacitado para el aprendizaje de la *arete*¹¹⁹.

Por todos estos motivos, como recién se señaló, es en la *ignorancia* o *confusión* respecto al bien donde Sócrates entiende el origen del mal en el hombre, consistiendo en ambos casos en una *carencia de virtud* como conocimiento o arte del vivir bien¹²⁰.

Bajo la interpretación de Aristóteles, esto obliga aceptar no sólo que las faltas sean involuntarias, sino que también el comportamiento virtuoso será contrario a la voluntad del hombre¹²¹, quien se encontrará determinado por su conocimiento de la *arete* y, por lo tanto, pierde la *libertad* y *responsabilidad* de sus propios actos¹²². Esta nueva crítica de Aristóteles, sin embargo, supone la separación entre *inteligencia* y *voluntad*, dos elementos que a juicio de Rodolfo Mondolfo coexisten armónicamente dentro del pensamiento socrático¹²³. Al concebir el alma humana fundamentalmente como la *razón* (desarrollada o sin

¹¹⁰ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 5.

¹¹¹ JENOFONTE, *Op. cit.*, III, 9, 3; PLATÓN, *Gorgias*, 509d y 510a.

¹¹² W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, pp. 431 y sgte.

¹¹³ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 515; W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 121.

¹¹⁴ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, pp. 432.

¹¹⁵ A. GOMEZ, *Op. cit.*, p. 35.

¹¹⁶ PLATÓN, *Eutidemo*, 278e; *Protágoras*, 345d y sgte.; *Menón*, 78a y sgte.; *República*, I, 550d; *Sofista*, 22c; *Timeo*, 86d; *Leyes*, 713c t 860d.

¹¹⁷ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 26a. No esta demás señalar que tanto en *Gorgias* 472e y 525b, como en *República* II 380b, Platón parece disentir de esta idea al reconocer en el castigo la posibilidad de purgar o limpiar las faltas humanas. Este hecho parece reforzar la suposición que, efectivamente, la idea del castigo como *corrección formativa* es más socrática que platónica.

¹¹⁸ A. TOVAR, *Op. cit.*, p. 300.

¹¹⁹ E. ZELLER, *Op. cit.*, p. 137.

¹²⁰ PLATÓN, *Protágoras*, 354d y 357e.

¹²¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 1113-15.

¹²² ARISTÓTELES, *Op. cit.*, III, 1118-20.

¹²³ R. MONDOLFO, *Sócrates*, p. 94.

desarrollar¹²⁴), para Sócrates sería el *conocimiento* quien convence de manera natural sobre lo correcto a la *tendencia*¹²⁵, sin imponerse y por ello sin limitar ni restringir las acciones humanas. Lo natural en el hombre es obedecer a la razón, cuestión que requiere del conocimiento de la virtud y, para su consolidación, del ejercicio y práctica constantes (haciendo de la educación, así, una exigencia fundamental).

Estos elementos hacen que la ética socrática, a pesar de su intelectualismo, consista finalmente en un esfuerzo eminentemente personal, hecho que pone en evidencia no sólo la naturaleza racional del hombre sino además la necesidad del *conocimiento de nosotros mismos* para lograr el verdadero *cuidado de nuestra alma*¹²⁶. De este modo, como *tercera tesis* de la ética socrática, el *autoconocimiento* aparece como condición indispensable para lograr la verdadera *felicidad*.

Así como en el concepto de *virtud*, la noción de *alma* (*psyché*) recibirá de parte de Sócrates un sentido también diferente al manejado hasta ese momento¹²⁷. Al respecto, Burnet nos recuerda que el término *psyché* se refiere, por una parte, a la *vigorosidad bélica* de los soldados, en el sentido de *valor, hombría o coraje*, pero también significa *soplo vital*, es decir, aquel elemento que expresa la *vida* y marca la diferencia entre los seres *animados* e *inanimados*¹²⁸. La incertidumbre frente al destino del alma después de la muerte, que caracterizaba las creencias populares en esta época¹²⁹, contrasta bastante con la noción órfica del alma como una suerte de *Dios caído*, encerrado temporalmente en el cuerpo del cual sólo a través de la purificación se podrá liberar¹³⁰, y especialmente con la idea del *alma cósmica* desarrollada por la filosofía cosmológica¹³¹.

En Sócrates, en cambio, se observa por primera vez la tendencia a identificar el *alma* con el *sujeto particular* y en él, además, la *razón* como facultad que permite conducir correctamente el comportamiento del hombre¹³². Si bien no parece tener del todo claro el destino de esta alma después de la muerte¹³³, es claro que su recelo por la formación de los sofistas tiene presente su preocupación por el daño moral, intelectual e individual del alma¹³⁴, hecho que sólo se explica identificando la *psyché* con el sujeto¹³⁵.

La necesidad de que sea la *razón* (que en último término queda identificada con el *alma*) la encargada de regir el destino del hombre, no permite según Jaeger asumir un sentido similar al de la *oposición* entre cuerpo y alma defendida por Platón en los *Diálogos de Madurez* (especialmente en *Fedón*)¹³⁶. Al *Sócrates histórico*, así, simplemente le correspondería una noción del cuerpo y alma como dos aspectos de una misma naturaleza humana, pero, no necesariamente opuestos¹³⁷.

Llegados a este punto, en que el *error humano* se produce por *ignorancia* y, como pudimos apreciar, la *ignorancia* se convierte en *origen* de la *desdicha* e *infelicidad*, resulta bastante claro

¹²⁴ A TOVAR, *Op. cit.*, p. 302.

¹²⁵ R. MONDOLFO, *Op. cit.*, p. 94.

¹²⁶ W. K. G. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 442.

¹²⁷ J. BURNET, *Doctrina socrática del alma*, p. 27.

¹²⁸ J. BURNET, *Op. cit.*, p. 29.

¹²⁹ J. BURNET, *Op. cit.*, p. 33.

¹³⁰ J. BURNET, *Op. cit.*, p. 35.

¹³¹ J. BURNET, *Op. cit.*, p. 37.

¹³² W. K. G. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 444.

¹³³ En *Apología de Sócrates* 29a, Platón señala como para Sócrates el temor a la muerte es absurdo ya que implica creer tener un conocimiento de los que en realidad se ignora, así como 42a, donde asegura que el destino del hombre después de la muerte es sólo de conocimiento de los dioses. A pesar de ello, para Mondolfo, el adjudicar un origen divino al alma junto con el llamado a su cuidado son evidencia suficiente de que Sócrates creía en su inmoralidad. R. MONDOLFO, *Op. cit.*, p. 125 y sgte.

¹³⁴ Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 313 a-c.

¹³⁵ C. GARCÍA CUAL, traducción a *Protágoras*, p. 510, nota n. 11.

¹³⁶ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 421.

¹³⁷ W. JAEGER, *Op. cit.*, p. 420.

porque para Sócrates sólo en el *cuidado* del *alma-razón* (que requiere necesariamente del *autoconocimiento*) será posible encontrar el camino para la verdadera felicidad, ya que finalmente como Guthrie bien aclara, resulta imposible el mejoramiento de cualquier cosa sin tener antes un verdadero conocimiento de dicha cosa¹³⁸: el *saber como*, sintetizará el filólogo escocés, en el caso de Sócrates va precedido del *saber qué*¹³⁹.

Conclusiones

Así como resulta difícil valorar en su totalidad el pensamiento de un filósofo sin ubicarlo en referencia al contexto histórico dentro del cual estuvo inmerso, en el caso de Sócrates también parece imposible no limitar su pensamiento ni condicionar su verdadero aporte a la filosofía al apartarlo del problema histórico implícito en su estudio.

Y es que si se observa con detención, las verdaderas implicancias del llamado *problema socrático* no se reduce a simplemente a determinar la vida y el pensamiento del *Sócrates histórico*, sino que verdaderamente termina consistiendo en fijar la *imagen de Sócrates* a partir de la cual, dependiendo de su resultado, se valorará su filosofía y se comprobará su verdadera influencia en el pensamiento occidental. Cualquier intento de aproximación al pensamiento socrático, por ende, requiere entonces del previo reconocimiento de su *problema* y, por supuesto, de las dificultades que lo caracterizan.

En este sentido, frente a las complejidades presentes en esta *cuestión* (referidas, como vimos, a la complejidad propia de Sócrates, la imagen de él entregada por sus fuentes, el rigor histórico de sus descripciones y, por último, las diversas teorías expuestas por los investigadores), nos inclinamos por considerar que el trabajo de *complementación de fuentes* propuesto por W. K. C. Guthrie constituye por mucho el criterio de investigación más efectivo para intentar encarar un problema que, como señalamos, desde la propia opción de Sócrates por la agrafía estará siempre impedido de conseguir una solución definitiva.

Siguiendo este criterio, por lo tanto, y visto entonces desde una perspectiva *unitaria* de sus testimonios e inmerso en el contexto histórico en el cual participó, la figura de Sócrates se nos aparece como un personaje en directa referencia al problema cultural más importante de Atenas: el origen y la transmisión de la *virtud*. Esta imagen, como acabamos de señalar, nos permitirá mencionar algunos aspectos que consideramos importantes de destacar ya que, en definitiva, inciden en la apreciación final de su pensamiento filosófico.

En primer lugar, la referencia al *problema de la virtud* nos parece indispensable para entender en gran medida el propósito del intelectualismo socrático. Situado en un conflicto tanto político como valórico, sostenido como pudimos observar entre el enfoque tradicionalista que concibe la *arete* como heredable y las nuevas ideas políticas y educativas que lo consideran enseñable, la propuesta de Sócrates buscará justamente dar un contenido moral a la virtud al relacionarla con el *conocimiento*, es decir, estableciendo la *razón* como *guía* de las acciones humanas. La necesidad de instaurar un punto de orientación para el hombre, apelando a la moralización de la virtud a través del conocimiento, viene a constituirse como la respuesta del filósofo a la problemática que significaba la disminución progresiva de las creencias religiosas, el respeto a las leyes y los valores de la antigua moral.

Optar por la razón como guía, además, evidentemente supone una mirada particular respecto al hombre y sus capacidades. Sócrates, en este punto, marcaría una importante diferencia con las ideas religiosas y filosóficas de la época en su concepción del alma humana, primero al equipararla con el *sujeto* y, segundo, al identificarla con la *razón*. De este modo, el *alma-razón* aparece como una de las partes constitutivas de la naturaleza humana que, mediante la práctica y la educación, posibilita la obtención de la verdadera felicidad.

¹³⁸ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 446.

¹³⁹ W. K. C. GUTHRIE, *Idem*.

La *tendencia* hacia el *bien*, que junto a la relación entre virtud y conocimiento convergen en la afirmación de que sólo se cometen acciones vergonzosas por ignorancia, supone también un concepto del hombre como sustancialmente *bueno*, ya que como pudimos advertir el mal moral se origina en la ignorancia y, por ende, ocurre de forma involuntaria.

Estos elementos, sin embargo, sentimos no permiten aun calificar estas doctrinas como un *sistema filosófico*, ya que a pesar del nuevo sentido que Sócrates imprime a los términos *arete*, *episteme* y *psyché*, se percibe innegablemente una cierta imprecisión terminológica en sus significados y, como en el caso del *alma*, la explicación sobre su origen, la relación con el cuerpo o su posible naturaleza divina no son suficientemente aclaradas.

A pesar de la carencia de un sistema constituido y conceptos depurados en detalle, resulta llamativo que sea precisamente después de este pensador que se desarrollen los dos grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, ambos con referencias puntuales a ideas de Sócrates que, o bien amplían sobre una nueva base metafísica o modifican enriqueciendo los conceptos expresados por el filósofo de manera sólo general.

Este hecho permite terminar de formarnos un bosquejo general de la imagen de Sócrates y el valor que su pensamiento tiene en el desarrollo de la filosofía posterior, y es que la propuesta de Sócrates con todas sus carencias conceptuales viene a significar, como ya numerosos autores han destacado, prácticamente el primer intento de encausar la reflexión filosófica por el camino de la racionalidad y la especulación conceptual.

Es por este motivo que, finalizando nuestro artículo, consideramos oportuno volver a destacar un aspecto de Sócrates ya descrito como uno de los factores que dificultan su investigación, pero, constituye en nuestra opinión quizás uno de los elementos históricamente más auténticos tanto de la persona como de la reflexión de este pensador: esto es, la *complejidad como figura* que Sócrates adquiere, específicamente, a la luz de las *contradicciones* presentes en su vida y filosofía.

De estas contradicciones, nos parece especialmente significativa la *exigencia por la definición* (descrita en los testimonios de Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles), frente a la declarada *ausencia de conocimiento* por parte de Sócrates respecto a ella. Y es que a pesar de su expresada ignorancia frente a la definición, a través de la pregunta por el *qué es* Sócrates ya está orientando la respuesta de su interlocutor por el camino de la *definición esencial*, elaborada mediante el *dialogo* a través de la razón, iniciando con ello el camino que ha venido recorriendo la tradición filosófica occidental desarrollada con posterioridad a él, marcada precisamente por la *indagación racional* y fijación de la *esencia* como objeto de *verdad última*.