

SÓCRATES, ENTRE MITO Y RAZÓN

ROBERTO QUIROZ PIZARRO

Universidad de Chile. Chile

Resumen: En la discusión socrática siempre han de quedar abismos históricos que aluden al personaje mismo y a la figura concreta de un ateniense. Sin embargo, la enseñanza o la praxis derivada de esa disciplina conforman un legado que la filosofía no puede dejar de repensar cada cierto tiempo o en momentos moralmente críticos como los actuales. Aquí se intenta recuperar partes de esa filosofía que desde su génesis se enmarca sobre el hombre como tal, sobre lo que es y seguirá siendo su misterio.

Palabras clave: socratismo, antropología, vida humana, filosofía, humanismo, ignorancia.

SOCRATES, BETWEEN MYTH AND REASON

Abstract: In Socratic discussions there always have to be historic abysses which allude to the character himself and the concrete figure of an Athenian. However, the teaching or praxis received from that discipline shape a legacy which philosophy cannot stop rethinking every now and then or in morally critical moments like the present ones. Here it is attempted to recover parts of that philosophy which from its genesis belongs to man as such, to what he is and will continue to be his mystery.

Key words: Socratism, anthropology, human life, philosophy, humanism, ignorance.

Recibido: 29.03.12 – **Aceptado:** 27.04.12

Correspondencia: Roberto Quiroz Pizarro, alfanamaste@hotmail.com Licenciado y Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Doctor© Universitat Jaume I-Valencià, Universidad de Chile. Profesor y Subdirector del Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile.

A Marisol

Cuando se oye nombrar el tópico de la “cuestión socrática” y de los eventuales contornos teóricos y fácticos en torno de este personaje puntual, cuyo estatus de realidad oscila entre legendario e histórico, entre personaje-máscara (Platón) y ciudadano reflexivo, entre un “bueno para nada” (en sentido práctico) y un célebre conversador del ágora ateniense, se cree entonces que cuando hablamos de tal problema se está delante de un asunto anacrónico, trasnochado, o en presencia de una vieja polémica ya superada y, que como tal la “cuestión socrática” ha pasado a constituir un material de bibliotecas, un asunto de erudición o un mito más en el registro del tiempo.

Desde cierto ángulo de enfoque y método (histórico-filológico-filosófico) la “cuestión socrática” puede verse reducida –pero no confinada– a varios puntos interrogativos y problemas que no encuentran una fácil y concluyente solución, principalmente, porque es cierto que existe en la “figura socrática” como en su “pensamiento” un problema de “accesibilidad”, presencia, demarcación, y tales son los relieves oscuros de como la “cuestión socrática” ha llegado hasta nosotros, bajo una disparidad de opiniones y evaluaciones.

No se puede soslayar esa contextualidad de incertidumbre y tensiones dentro de la cual emerge la figura de Sócrates al terreno de la filosofía. Sin duda hay una polémica abierta entre vaguedades históricas y puntos nebulosos que no se aclaran de una vez. Tales puntos de enmascaramiento se inician con quienes han reducido a Sócrates a una pura leyenda o creación poética; otros, que lo ven fruto de una ficción literaria del nacionalismo ateniense a fin de apropiarse de las doctrinas extranjeras de los sofistas, según lo insinúan las polémicas tesis de Dupré¹; o también quienes a su vez lo ridiculizan, viéndolo como un poseído por la racionalidad extrema; o algunos que lo ven como un conspirador de la democracia y hasta ser visto como un sofista más, caso de la pintura literaria que hace Aristófanes. Sin embargo, se olvida con frecuencia que este hombre atípico del siglo V quiso filosofar con el así llamado método o postulado de la agrafía y hacer de la palabra viva su mejor instrumento. Y si tal vez hubo un mandato más personal para los así llamados amigos y “discípulos” cercanos a Sócrates, este pudo ser el de no llevar a la escritura su doctrina o pensamiento, puesto que preveía

¹ Dupréll E. (1948). *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions du Griffon.

el riesgo de lo que podría suceder con las futuras deformaciones de su palabra viva. Al respecto, Gómez Lasa señala que por esta razón “toda la documentación que nos es dable manejar acerca de Sócrates y que nos ha llegado a través de diálogos escritos, de ensayos y discursos escritos y compuestos por hombres que gratuitamente se calificaron de discípulos de un hombre que no quería ser maestro de nadie, no podrían jamás plantear la exigencia de ser tenidos por documentos históricos”². En el caso de Platón y Jenofonte, sin duda que primaba el deseo de mostrarse casi como discípulos socráticos directos, y eso permitía una mezcla de opiniones, las del Sócrates histórico con las del Sócrates imaginario que ellos mismos ficcionalizaron o tomaron como interlocutor de sus propias opiniones y tendencias subjetivas.

De las esferas concéntricas en torno al problema socrático, lo que nos interesa en esta ocasión, es sólo delinear una parte esencial, una imagen positiva de ese “filósofo”, y así estructurar al menos algunos elementos que nos permitan una posesión o aproximación comprensiva sobre el acto fundante de su filosofía, más allá de los desarrollos que pudo tener como tal. No interesa abarcar o extraer de las ruinas del pasado un “sistema socrático” al modo cómo se habla del pensamiento sistemático de Platón, sino otra cosa: revitalizar aquello que puede ser apreciado como una “imagen antropológica” de un tal Sócrates que a la vez permita ver el origen o el leitmotiv de un pensamiento –que en efecto, desconocemos en sus detalles– pero que ha dejado profundas huellas en Platón y otros testigos, directos o indirectos en la Atenas del siglo V.

I. Un poco de historiografía

Cuando hace más de 50 años, fue publicada la obra *Sokrates* de Olaf Gigon³, sucedió lo mismo que había acontecido al final del siglo XIX, con la edición crítica de la *Apología* que estuvo cargo de Martin Schanz⁴. En aquella oportunidad, la clara negación de Schanz provocó una viva reacción en favor de la confiabilidad histórica de la *Apología*; asimismo, en el caso más actual del que hablamos, la misma radicalidad de la subestimación que hiciera Gigon de las

² Gómez Lasa, G. (1992). *El expediente de Sócrates*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 25-26.

³ Gigon, O. (1947). *Sokrates*. Berna: A. Francke.

⁴ Schanz, M. (1887-1893). *Apologie*, comentario. *Sammlung ausgewählter Dialoge Platons mit deutschem Kommentar veranstaltet*. Leipzig.

múltiples imágenes de Sócrates y, por ende, de la “cuestión socrática”, provocó un reavivamiento del problema⁵.

En tal sentido, si se toman en cuenta el número y la calidad de los estudios socráticos que han aparecido en las últimas décadas, estudios que surgieron todos o casi todos a partir de la búsqueda por liberar el problema socrático de las escépticas conclusiones a que llegaba Gigon, entonces, tomando en consideración lo anterior, no podemos negar que el punto de vista apocalíptico de Gigon –por más exagerado y rupturista que pueda parecer–, tenga que ser finalmente reevaluado no tanto en relación con lo que el propio estudioso rechazaba sino más bien en relación con la reacción que provocó entre los críticos⁶. Ir más allá de Gigon significaba en parte una “bancarrota” no del problema como tal sino más bien de un método de investigación --aquel que favorecía el paralelismo y la concordancia de las fuentes entre sí, una cierta idea de identificar el problema de las fuentes con el “problema socrático”. Ese punto de vista de la posible bancarrota de “la cuestión socrática” emitía una especie de clausura sobre la riqueza del pensamiento socrático en sí, pues algunos críticos escépticos hacían entender que ni siquiera se trataba de un pensamiento propio de Sócrates, sino que Sócrates mismo era la máscara oculta de Platón.

En otras palabras, desde el escepticismo de Gigon que era un recurso radical en favor de la problematización y un dejar de lado la “cuestión socrática”, se dio paso e impulso para intentar y desarrollar un nuevo enfoque investigativo, y de esa manera se vio la posibilidad de restablecer “o reconstruir” la personalidad o el pensamiento socrático. Aunque se han desarrollado estudios que mantienen una especie de optimismo teórico sobre el problema, hay que recordar que los juicios en contra son lapidarios, y empezando por el propio Gigon, al postular que toda la literatura socrática conservada es pura producción literaria, o bien, que nunca se tendrá la última palabra sobre el problema socrático, tal como lo sostiene Jaeger.

⁵ Cf., Schmidt W. (1948). “Das Sokratesbild der Wolken”, *Philologus*; Patocka, J. (1949). “Remarques sur le problème de Socrate”, *Revue Philosophie de la France et de l'étranger*, Francia; Delatte, A. (1950). “La figure de Socrate dans l'Apologie”, *Ac. Belge*, Bélgica; Bréhier, E. (1949). *Cronique des années de l'après-guerre, 1946-1948*, *Philosophie*, Francia.

⁶ Por ejemplo los trabajos de De Magalhaes-Vilhena, V. (1952). *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, París; Mondolfo, R. (1972). *Sócrates*, Buenos Aires; Sichirollo, L. (1957). *Tre Saggi di dialogo Storiografia Filosofica*, Milano; Humbert, J. (1967). *Socrate et les petits socratiques*, Paris.

En lo que resta del trabajo, solamente queremos pasear la mirada sobre esa supuesta “socraticidad” que nos permite evaluar o vislumbrar a Sócrates por sí mismo, y no en dependencia al problema de las fuentes históricas cuyo complejo tratamiento es tan ingrato de abordar tanto por los vacíos como por las opiniones en disputa que nutren la tradición⁷. Mal o bien enfocado, eso sería lo que nos parece que esperaríamos de nosotros el más lúcido de los atenienses que no necesitó escribir una línea para pasar a la historia del pensamiento humano.

II. Hacia Sócrates mismo

Como hilo conductor de la siguiente sección trataremos de tener en cuenta unas palabras que Gómez Robledo (*Sócrates y el socratismo*) rescata del estudioso Walter Paton (*Platón y el platonismo*), y tal mención consistiría en la idea de no pretender reconfigurar el desarrollo histórico o el sistema que llamaríamos socratismo, sino simplemente ver como los principios directivos de dicha filosofía se encarnan en estrecha conexión con la personalidad misma de Sócrates⁸.

Hace un rato hacíamos mención de que la figura humana de este griego del siglo V no escapa de la “cuestión socrática” ni de lo que su leyenda suscitada en torno a su nombre. Sin embargo leyendo los testimonios jenofónicos y platónicos uno descubre entre líneas que ese personaje que merodeaba por el ágora, por la ciudad, no aparentando saber muchas cosas, no siempre tenía un mensaje claro para sus oyentes. En efecto, Sócrates solía decir que no conocía nada del todo, excepto el propio hecho de estar consciente de su ignorancia, lo que sonaba escandaloso para los que se consideraban sabios en la Atenas ilustrada. Parte de esta ambigüedad casi escénica de la figura socrática, fue bien aprovechada por uno de sus contemporáneos, el poeta cómico Aristófanes. Es un hecho curioso que precisamente, que de alguien que era tan conocido por hacer preguntas a todo el mundo y por poner practica esa ignorancia docta –extrañamente conocida de que al no asumir algo es que sí sabe algo de sí mismo--, se le ocurriera a Aristófanes retratarlo como un hombre pontificador, lleno de saberes, caricaturesco o excéntrico en su vivir, porque con tal tratamiento iba

⁷ Los diversos estudiosos del tema manifiestan opiniones diversas sobre el grado de validez de las fuentes mismas, y así unos consideran los testimonios de Jenofonte, Platón y Aristóteles, dejando fuera de escena las palabras de Aristófanes. Cf, las posturas de Zeller, de Magalhaes-Vilhena, Gigon, Maier, Burnet, Calogero.

⁸ Gómez Robledo, A. (1994). *Sócrates y el socratismo*, México: FCE. p. 8.

a poner en evidencia una clara deformación de la figura histórica como tal. Tal vez por detrás de la exageración quiso hacer recaer sobre el filósofo callejero los síntomas de todos los males que aquejaban a la educación ateniense o a la sociedad, a saber, aquello que tenía q ver con ese nuevo modelo del hombre ciudadano, que es un mal ciudadano, mal soldado, corrupto, blando de espíritu, competitivo, acusador. Pero una absoluta deformación no calaría hondo en el espíritu de los atenienses, por lo que parece razonable sostener que para el público lector o espectador de la época, era posible diferenciar entre la pura deformación literaria y los aspectos reales de la personalidad socrática⁹.

Incidentalmente, la profesión de fe de la ignorancia socrática, es uno de los pocos acontecimientos concernientes a la vida del filósofo que no amerita grandes dudas. “Esta obstinada perseverancia en iniciar cualquier coyuntura dialógica con una previa declaración de ignorancia confesa, se encuentra ratificada por todos los comentarios escritos surgidos de los diferentes círculos socráticos¹⁰”, y asimismo, el hecho está conectado con la respuesta ampliamente conocida que diera el oráculo délfico ante una pregunta que se le formulara. ¿Quién era el más sabio de los atenienses? (la pregunta original estaba formulada en el sentido de saber si tal vez había un ateniense más sabio que Sócrates, esa era la pregunta auténticamente planteada). La pitia replicó afirmativamente a favor de la figura del filósofo. Este hecho en sí nos da que pensar, nos llama la atención como un relato insólito, muy poco frecuente en la historia. Mirado el hecho como una palabra solemne que se expresa a través del centro (Delfos quiere decir ombligo del mundo) espiritual de los griegos, la respuesta délfica no pudo ser un invento literario dentro de la leyenda socrática. Hubiera sido una blasfemia, un acto de *hybris* siquiera pensarlo. Sin embargo, aún así toda opinión conservadora de Grecia tuvo que verse un poco remecida por el hecho de que el lugar más sagrado de la sabiduría tradicional hiciera un acto de reconocimiento público hacia la figura de Sócrates, quien despertaba tantos desacuerdos entre los atenienses. Legendario o no, mítico o no, lo cierto es que nadie osó desacreditar tal oráculo (ni siquiera un Aristófanes que para ello contaba con al arte de la deformación como la Comedia ática). Y más aún, la *Apología* nos señala que Sócrates hizo argumento de tal antecedente, y por lo tanto, tal declaración sería una especie de factura técnica del proceso mismo y no un invento de las fuentes.

⁹ Gómez Lasa, G., op. cit. p. 85.

¹⁰ Ibidem, p. 22.

Como se sabe fue el propio protagonista, es decir, Sócrates, quien le dio al oráculo de Delfos un significado mucho más modesto, más restringido, otorgándole una dramática sencillez intelectual. Detrás de estos hechos que lo vinculan con el santuario délfico, el filósofo callejero había experimentado en todos los lados de su ciudad una ignorancia general, una inconsciencia bárbara no sólo respecto de los valores sino hasta de la propia vida y su conducta humana. Esto le tuvo que parecer demasiado inhumano, impropio, indigno, insoportable, y pudo ser la crisis vital que ocasionara su magisterio “ad honorem”. En tal sentido, tras el oráculo délfico nosotros reconoceremos la presencia de una crisis existencial y de una aporía socrática que da cuenta del analfabetismo filosófico y espiritual de los hombres. Como parte de la transmisión que hemos recibido se ha hecho famosa la ironía socrática, ese humor sardónico, irreverente, esa impopular manera de jugar con las palabras a costa incluso, de poder ser confundido, malentendido y condenado por esa actitud rompedora, tal como quedó manifiesto en las escenas de la Apología platónica. A través de las diversas fuentes que lo autentifican (aristofanesca, platónica, jenofónica) sabemos que Sócrates incorporó en su labor pedagógica una refrescante chista de humor negro, una ironía de humor intelectual –aunque unos opinan que se trataría más bien de la mano literaria de Platón–, para hacer parir a los hombres mediante el arte consagrado de la mayéutica, en donde lo que nacen son verdades, pensamientos, revelaciones, otras formas de ver la vida y de tomar conciencia de la realidad.

La filosofía nace cada vez de una conmoción que toca las raíces del existir humano. Ha sido así desde siempre, y Sócrates es un vivo testimonio de esa situación. En la filosofía socrática, esta conmoción o sacudimiento vital (que naturalmente incluye la fase intelectual) podemos llamarla como aporía (duda, vacilación, perplejidad, falta de salida, experiencia del vacío y del silencio). La aporía socrática es una crisis y la crisis es una aporía que a todos afecta en el vivir mismo, puesto que nadie tiene todas las respuestas ni conoce lo que son todas las cosas. Sócrates ha ilustrado mejor que nadie esa conmoción de la autoconciencia de la propia ignorancia, de la crisis, de la aporía vital, y que ahondando en esa conmoción se inicia un movimiento que conduce desde el olvido de nuestro ser hacia un despertar, un estar de vigilia, que hace posible la reconquista de nuestro ser consciente. Hay que recordar que era el “objetivo general perseguido por Sócrates: no efectuar un análisis abstracto de la virtud, sino contribuir al mejoramiento moral del hombre. En los primeros diálogos nos lo encontramos casi inevitablemente enfrentado a personas cuyas creencias le parecen confusas o de plano erróneas y a

las que desea enderezar”¹¹. Para este ateniense la virtuosidad y la felicidad iban de la mano, y por eso la una era condición necesaria para la otra. Se trataba de una virtud con miras a tomar conciencia de la propia ignorancia, de lo que no se sabe respecto de un aspecto determinado, y luego, a iniciar un proceso de concientización como ser humano. De iniciarse como un aspecto, la virtud parece acabar como una totalidad que se hace parte natural en el ser humano. Unos lo han tachado como hipertrofiado de la racionalidad al filósofo ignorante, o de ser un animal enfermo de logos, o de un buscador de definiciones en abstracto; y así pueden tomar un aspecto de lo que es más visible y externo a su propósito menos evidente y oculto. Otros señalan que “nunca pretendió mejorar e invitar a la reflexión a la humanidad en abstracto, sino que siempre al hombre concreto que tenía delante”¹². Entonces, se podría parangonar que su racionalidad era para cautivar al hombre de carne y huesos, y no como para fundar una escuela al estilo platónico o aristotélico que descansa sobre formulaciones abstractas y racionalistas. Este breve matiz nos da otra mirada de la actividad intelectual considerada tan nociva para el sentido vital y anímico del hombre. ¿No sería que Sócrates estaba cansado de la demagogia política y sofística de la época y pretendía con su llamada al “uso de la razón” a resguardar al ciudadano de ese pensamiento en masa, controlable, manipulable? Así uno podría ver su actividad teórica con otros ojos, y quizá defenderlo en cierto sentido del ataque nietzscheico que lo tilda de un destructor del espíritu dionisiaco, vitalista y trágico de esa Atenas. Hay una gran diferencia entre una cosa y otra, pues lo que podemos entrever en este Sócrates apolíneo es su finalidad pedagógica de hacer pensar a los ciudadanos, pues “no se satisfacía con lograr superioridad en la polémica, sino que quería dejar el aguijón de la duda clavado en el alma de aquel a quien sus preguntas habían inquietado, a riesgo de quedar en contradicción consigo mismo sobre los puntos más importantes”¹³ de la existencia humana.

Sócrates aparece ante nosotros con su pregunta. Esta pregunta adquiere en los diálogos platónicos del primer período diferentes formas, que presuponen y ocasionan una inevitable pregunta ¿qué es virtud? Asimismo, no hay que olvidar que Sócrates “consideró la simple “creencia” u opinión, independientemente de la energía con que se la sostuviese, como algo perfectamente insuficiente”¹⁴.

¹¹ Eowe, C. (1959). *Introducción a la ética griega*. México: FCE, p. 50.

¹² Schwart, W. (1966). *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Revista de Occidente, p. 60.

¹³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴ Eowe, C, op. cit. p. 61.

Esta pregunta, como tal, como pregunta esencial es la confesión de una ignorancia. Es decir, aquél que pregunta parte de la necesidad de buscar algo que él mismo no posee. La pregunta es movida ya por la aporía. Sócrates no sabe lo que es la virtud, es decir, el sentido pleno de la vida y por eso se dirige al otro con su pregunta. Entonces esta aporía, la falta de salida, no es una aporía que ataña a éste o aquel ámbito de la vida, por el cual podría uno caminar, sino que es la primera y última aporía que ataña a la vida misma y su sentido.

La pregunta parte de la experiencia de una pérdida, carencia, que remece, conmociona, nuestra existencia. La pregunta quiere al mismo tiempo superar y hacer desaparecer esa creencia e ignorancia. Como pregunta que es, busca complementarse con un conocimiento, es decir, exige una respuesta. La respuesta viene del interlocutor como un primer intento de cerrar la cuestión. Pero esta respuesta es una provocación a la pregunta, la cual se vuelve hacia aquella y busca controlarla, confrontarla, casi como un torero de la muerte con su inocente víctima. La nueva pregunta exige de aquella respuesta que aclare lo que quiere decir. Pero al intentar llevar a la luz su sentido, esa respuesta es anulada, desaparece como algo casual y ocasional o vago, como una fuga inconsciente o consciente a la irresponsabilidad. Entonces, se emprende una nueva pregunta, la que a su vez también es derribada, trastocada. Cada razonamiento que pretende aclarar lo que originalmente se buscaba, naufraga en el diálogo que sigue y se revela como contradictorio (*Lisis*). La aporía, la duda, la contradicción, la falta de respuestas o falta de lógica es parte del repertorio que califican al maestro de las preguntas, al inquisidor socrático. Su papel es el de interrogar sin tregua, encaminarse de pregunta en pregunta más allá de las respuestas. Porque el “filósofo es un maestro preguntador y está acostumbrado a usar su sentido de la ignorancia en beneficio del diálogo y con una doble intención, que nada tiene de extraño para los que le conocen bien”¹⁵. Primero para afirmar su propia ignorancia personal y para proyectarla sobre el estado natural de la humanidad, y reconocer que el hombre es un ser que no sabe; y luego, se hace un uso irónico de la ignorancia y de todo lo que engendra (vértigo, aporías, desesperación, contradicciones, falta de lógica, etc.) para desenmascarar y hacer admitir a su dialogador ateniense que tampoco sabe, para que admita en definitiva, su propia ignorancia y extrañeza también. A consecuencia de lo anterior, aparece en escena la práctica filosófica socrática

¹⁵ Billbeny, N. (1998). *Sócrates*. Barcelona: Península, p. 32.

que pone en movimiento una serie de aspectos antropológicos y mentales que cobran eco en la cotidianidad (como la palabra que asombra, cuestiona, emociona, interpela e ironiza) y que provoca que la palabra misma fluya en función de un juego dialógico y existencial que atrapa más valores y significados de los que a simple vista se ven, pues, como señala el psicólogo Luis Muñiz, “el humor es un nivel de percepción del mundo, la capacidad de ver los contrastes, los sinsentidos. Requiere mucha espontaneidad y creatividad y un sentido de libertad tremendo”, y eso es lo que Sócrates pone en escena, una capacidad de asombro y de descubrir nuevos significados que los hombres no ven. “Humor y humildad, no es casual que ambas palabras provengan de una misma raíz etimológica. Porque la crisis nos obliga a ser pequeños (en griego, de hecho, humilde significa “pequeño”). Nos desnudamos de prendas y cargas puramente ornamentales para lucirnos en nuestra esencia. Aceptamos de manera consciente que somos pequeños porque somos limitados, y esa asunción saca a relucir, precisamente, nuestra fuerza interior y nuestra ironía”¹⁶.

El diálogo socrático --la estructuración del diálogo en sí mismo como instrumento pedagógico-- vuelve continuamente a su pregunta fundamental “qué es”, a esa experiencia límite y existencial, la que sin embargo permanece sin respuesta. De este modo el curso de la serie preguntas-respuestas parece que no concluye en ninguna parte.

¿Cuál es, pues, el sentido de esa controlación (de ese control de calidad, de esa prueba de la blancura, o de esa “verificación”) socrática que nos expone inevitablemente a la no certeza? ¿Es el diálogo una operación sin objeto? ¿O es una búsqueda faústica sin fin?

En primero lugar, la pregunta “qué es virtud” no es una pregunta fortuita, sino que como pregunta supone ya una ignorancia que ha juzgado que no conoce y qué vale la pena conocer. El preguntar socrático sabe qué no sabe, ese “qué es”, que es el comienzo y fin de la vida humana. Como pregunta contiene, pues, una petición, un pedido de sentido. El hecho de que lo pedido o petición queda al final no cumplido, no puede invalidar al mismo pedido. Sin embargo uno podría quizás ver en el método aporético socrático un camino que conduce a la negación, a la refutación de toda tesis o posición teórica.

Sólo de paso y brevemente para no desviarnos tanto, recordemos que sobre ese mismo Sócrates que nos retrata casi cinematográficamente Platón,

¹⁶ Rovira, A. (2010). *La buena crisis*. Madrid: Punto de lectura, p. 103.

en medio de tantas circunstancias cotidianas, se han dado diversos puntos de vista, unos que lo ven como un racionalista profesional, un espíritu apolíneo en extremo (por ende, culpable del desequilibrio con lo dionisiaco, tal como lo vería Nietzsche), o como el gran burlón o ironista que acaba en el nihilismo, según lo llama Kierkegaard.

La pregunta clave –teniendo en cuenta esos dos juicios–, sería ¿Sócrates es solamente eso?, ¿un sofista de la razón que siembra sombras y aporías y que niega toda realidad intelectual con sarcasmos?

Creemos que la racionalidad apuntada por Nietzsche y el sentido irónico señalado por Kierkegaard, sólo son partes de un método antropológico más de fondo, de un ejercicio para toda la vida, de una olimpiada mental cuyo propósito no es otra cosa que competir consigo mismo en la liberación de las ideologías, los discursos, los dogmas, los decires, los prejuicios que se han hecho parte de nuestra personalidad sin más. La razón bien entendida es una depuración, un estado de catarsis socrática, y no el fin en sí, porque si la razón o la racionalidad fueran la finalidad de ese Sócrates parlanchín, esto supondría instituir un logos normativo, establecer definiciones sacrosantas, pontificar acerca de la verdad humana, en cambio lo que el Sócrates preguntón hace es más bien empujarnos por medio de la aporía a un acto liberador, dejándonos suspendidos en el vacío racional.

Más allá de la racionalidad o de la ironía señaladas, lo cierto parece ser que el juicio a Sócrates tiene un significado duradero, imborrable aleccionador. A modo de prisma cercano, sabemos que los jóvenes en general no se dejan corromper, no toleran la corrupción de los adultos convencionales, y eso es lo que genera en los colegios del mundo tanta incompreensión y rivalidad ante profesores y guías de la educación, pues los jóvenes son quienes no temen decir o hacer lo que quieren. Sabemos que el joven por naturaleza es un irreverente, disidente, un rebelde ante todo lo establecido; un encarador a la orden del momento, y por eso resulta curiosamente sintomático que se dijera de Sócrates que precisamente corrompía el espíritu de la juventud ateniense. Por cierto, sí que era “una figura difícil que hacía preguntas complicadas. Era un hombre que atendía las demandas de su intelecto sin que le importara dónde le llevaran. Para él, la opinión popular era siempre sospechosa, al igual que el sentido común”¹⁷. Supo ser un maestro inflexible consigo mismo y con sus alumnos los ciudadanos de Atenas, y por eso el ominoso

¹⁷ Goldfarb J. (2000). *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid: Cambridge Press, p 37.

juicio contra él. Resultaba, por tanto, predecible que no fuese bien recibido el que un desconocido cualquiera apareciera en la ciudad griega y comenzará a criticar e interrogar a todo el mundo, y peor aún, que pusiera en situación de incomodidad a quienes ostentaban el título del conocimiento o de ser una autoridad de la palabra. El diálogo socrático, la puesta en escena de sus reiteradas preguntas y respuestas que otra vez pasan a ser cuestionadas, acaban por agotar y desesperar al interlocutor, el que finalmente acaba por dar un golpe de puños en la mesa y se retira indignado. La dialéctica de cuestionarse a sí mismo y de asumir la propia ignorancia con tal honestidad no parecía algo tan normal en el contexto de la polis griega, tuvo que ser un acto temerario, una osadía que parecía rozar lo insostenible para el grueso de las convenciones y normas fáciles de una sociedad ya establecida. Más que como intelectual o filósofo, Sócrates debió ser visto como un hombre sospechoso, como un sofista, como un charlatán burlón, un preguntón insostenible, y eso fue ganado adherentes. El hecho de que un hombre piense es siempre algo peligroso, un acto censurable y poco permitido por la sociedad.

Ese apertura hacia el diálogo y esa dualidad de preguntar e ignorar a la vez, son los elementos que le proporcionan al camino socrático una actualidad filosófica inagotable. “Sócrates es un intelectual, y un intelectual no se distingue por tener siempre a mano una respuesta. No es un hombre de respuestas ni tampoco a la caza de respuestas. Su lema no podría ser como el de otros sabios: “dadme una buena pregunta y os daré una buena respuesta”¹⁸. Con Sócrates lo que está en juego es ese vértigo existencial de lo asombroso de preguntar, esa sabiduría antropológica de una conciencia que se interroga, en donde su elemento originario es la pregunta misma. Una conciencia interrogada comienza a ser un diálogo o conversación con uno mismo, una toma de conciencia legítima, una internalización de lo vivido en lucidez.

En el *Banquete*¹⁹, Alcibíades nos da un vivo testimonio de su encuentro con Sócrates. Sus palabras –dice– se asemejan a la música de Marsias y quien las oye queda asombrado y cae en éxtasis y su corazón palpita y derrama lágrimas. ¿Puede ser este el efecto provocado por un racionalista, un burlón o irónico?

Sin embargo, ese encanto que el curso de la dialéctica ejerce sobre el interlocutor, estalla en una indignación y en la sensación de vergüenza, en una pasión extrema, cuando uno siente que no puede vivir ya en un estado tal que

¹⁸ Bilbeny, N. op. cit. P. 22.

¹⁹ Platón, (2000) *Banquete* 215b y siguientes. *Diálogos*. O. C. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.

no merece la pena, cuando se da esa toma de conciencia de la propia indignidad. Ese es el límite hacia el cual apunta el ropaje intelectual socrático, y no a ver toda la realidad solamente por medio del ojo racional.

Un hombre existencialmente marcado por la aporía socrática está obligado a aceptar que descuida su ser y que muchas veces en su vida cierra violentamente sus oídos, para huir, para dejar de cuestionarse a sí mismo, para mantener su caparazón endurecida. El logos socrático ahuyenta, provoca la huida; ese el espanto (un espanto más que racional) recorriendo las calles de Atenas. Quien tuviera ese encuentro existencial con Sócrates, el filósofo andrajoso, huye, se escapa como alguien que se aleja del canto de las sirenas porque no soporta permanecer bajo las órdenes de esta confesión y confusión, hacia la cual lo precipita su diálogo con Sócrates.

Con su notoriedad pública, con su juicio público, con su legado humano, con el recuerdo de sus conocidos, alumnos o discípulos, conocidos, cabe preguntarse sobre qué pudo ser Sócrates un profeta. ¿Profeta de la razón, de la duda, de la moralidad y las costumbres o bien del temor a la ley? “Como ciudadano ateniense, consideraba su deber advertir a cada cual del mayor mal moral que conocía, y que no era otro que el creer saber algo sobre lo moral, sin saberlo en realidad. Por eso razón preguntaba a todo el mundo, en el mercado y en los gimnasios, y a todos alcanzaba, por momentos al menos, la fuerza viva de la conciencia personal, de la exigencia personal que ponía en movimiento estas preguntas obsesionantes”²⁰. Asimismo apuntan las palabras de Mondolfo, en el sentido de que la autoconciencia de la ignorancia provoca una purificación, es una liberación de los potenciales humanos; en tanto que Sócrates cree ver que existe una ignorancia que es el peor de los males humanos, a saber, “la que no sabe y cree saber, pues origina todos los errores que cometemos con nuestra inteligencia”²¹, según lo expresa el diálogo *Sofista*.

Al lado de esas interpretaciones racionalistas de un Sócrates hijo de la razón, se manifiestan con vigor otras dos que nada más mencionamos; la de un Sócrates moralista y humanista, la de un héroe de la ética, un paladín del deber personal (Maier, Schrempf, Stenzel, Banfi), y una visión más religiosa de la figura socrática, una interpretación que ve la vida de Sócrates inspirada en una misión delfica y preocupada del cuidado del alma y de la preparación para la muerte, una especie de ascetismo filosófico (Burnet, Taylor, Schuhl,

²⁰ Schwart, W, op. cit. p. 67.

²¹ Mondolfo, R, (1972). *Sócrates*, Buenos Aires: Eubea, p. 64.

Festugière, Jaeger). La antítesis de visiones entre un Sócrates guiado por su demonio, por su misión oracular y otro Sócrates hijo de la razón, tiene cabida en la irradiación de su personalidad, comenta Jaeger, pues la “anfibología tiene que residir necesariamente en la personalidad misma de Sócrates que lo hace susceptible de esta doble interpretación”²².

Como telón de fondo a lo que se ha pretendido mostrar, oigamos las palabras elogiosas que Alcibíades dirige en presencia de su maestro. Refiriéndose a Sócrates, nos confiesa que “efectivamente, cuando le escucho (al maestro callejero ateniense), mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al oír a Pericles y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embargo, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irritaba (su alma) en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy”²³. Entonces, la emoción experimentada por Alcibíades ante el discurso político en el ágora o ante la habilidad retórica como formas de la palabra social, son menos totalizadoras que el efecto ocasionado por la palabra socrática que era lanzada al viento y dejada al gusto de los interesados en recogerla. De tal forma lo sabían sus discípulos, entre ellos Alcibíades, de que las fronteras del logos socrático abarcaban al ser humano como tal, y de ahí su encanto y su fuerza daimónica.

A modo de conclusión

Entre penumbras sabemos que Sócrates no tuvo maestros privilegiados que lo iniciaran en una línea de pensamiento muy definida, desde donde pudiera hacer escuela o proselitismo filosófico. Con estupor oímos que un buen día decide aceptar la tarea que el propio dios Apolo —quien pasaría por ser una especie de su primer maestro— le señaló premonitoriamente. Así es como pasamos de un misterioso oráculo a un imperativo vital: “el dios... es quien me ordena vivir filosofando, examinándome a mí mismo como a los demás”²⁴. Con semejante

²² Jaeger, W., (1945). *Paideia*, México: FCE, II, p. 29.

²³ Platón, *Banquete*, 215d.

²⁴ Platón, *Apología*.

mandato a cuestras Sócrates se tenía que sentir obligado a ser pionero, a crear un espíritu intelectualmente crítico que lo hizo ver como un incomprendido por la sociedad y luego, como un suicidado por ella misma²⁵. “Como el de todo pionero, el pensamiento de Sócrates adolece de las insuficiencias propias de quien debe comenzar casi desde cero, no pudiendo contar con un maestro que lo inicie en la disciplina que va a desarrollar. Sócrates intentó con todas sus energías superar la concepción sofista del éxito como virtud suprema”²⁶. Según lo anterior, Sócrates pretendería enfatizar que una vida sin examinación, sin crisis, sin una búsqueda meritoria, sin una *segunda vuelta* existencial, dramática, aporética, no puede convertirse en una experiencia de luz, de libertad y de pensamiento. El camino es el diálogo consigo mismo, y a veces, el logot de los otros. Es una experiencia que se vive en primera persona y no un pasivismo de que otros piensen por uno; no es la heteronomía o la erística de aplastar al interlocutor con un argumento más fuerte, más asesino, sino la autonomía de dialogar con uno mismo en presencia del otro, en presencia del ignorante que busca saber y ser parte de ese mismo proceso mayeútico. Por lo tanto, resulta muy arriesgado e incluso temerario, sostener que Sócrates tuviese alguna intención de actuar como político o sofista solapado en la escena intelectual de ese entonces, sino que, por el contrario, “sentía que podía cumplir con su parte con sólo debatir con los individuos, uno por uno o en pequeños grupos”²⁷. Y es el propio Sócrates quien se encarga de explicitarlo: “No sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo”²⁸.

Por esas vueltas de la vida Sócrates tuvo la feliz ocurrencia de hacer de la filosofía estado de crisis o una ascesis de la controversia consigo mismo, o en fin, el llevar a cabo que la filosofía fuese una crisis vital y existencial que pone en tensión los resortes ocultos del pensamiento humano y que por cuyo esfuerzo el hombre aprende algo de sí mismo, y eleva su mirada de la caverna mental. Si las palabras pudiesen conectarse en una misma vida, se diría entonces, que la labor de un Sócrates fue la de proseguir una paideia de conciencia para humanizar la

²⁵ Alusión al libro *Van Gogh o el suicidado por la sociedad* de Jean Cocteau.

²⁶ Laborda, M. (2004). *El más sabio de los atenienses*. Madrid: Rialp, p. 263.

²⁷ Dottleb, A. (1999). *Sócrates*, Bogotá: Norma, p 70.

²⁸ Platón, Apología, 30e.

convivencia política en una polis. Finalmente, un educador de las conciencias, un pedagogo que se jugó la vida con la verdad, y por eso fueron tales sus palabras cuando lo compararon con las pretensiones sofistas de la educación pública, “hermoso que alguien sea capaz de educar a hombres”²⁹, y con justa razón uno se pregunta, “¿quién puede ser experto en educar a los hombres? Un hombre no. Sí un dios”³⁰.

La palabra, el diálogo socrático es en su justa medida una invitación y no una humillación, y es lo que marca la vida y el acto filosófico fundante de un tal Sócrates que aún recorre las callejuelas de nuestro pensamiento. Oigamos lo que nos dice ese cansado caminante y maestro de la palabra. Tal vez no sea demasiado tarde.

²⁹ Platón, *Apología*.

³⁰ Gómez, J. (2011). *Sócrates*, Quito, p. 47.

Referencias bibliográficas

- BRÉHIER, E. (1949). *Cronique des années de l'après-guerre, 1946-1948, Philosophie*, Francia.
- BILBENY, N. (1998). *Sócrates*. Barcelona: Península.
- CALOGERO, G. (1955). *Socrate*. Nuova Antologia: Roma.
- DUPRÉLL, E. (1948). *Les sophistes*. Neuchatel: Editions du Griffon.
- DELATTE, A. (1959). "La figure de Socrate dans l'Apologie", *Ac. Belge*, Bélgica.
- DE MAGALHAES-VILHENA, V. (1952). *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, París, Presses Universitaires.
- DOTTLIEB, A. (1999). *Sócrates*, Bogotá: Norma.
- EOWE, C. (1959). *Introducción a la ética griega*. México: FCE.
- GIGON, O. (1947). *Sokrates*. Berna: A. Francke.
- GÓMEZ LASA, G. (1992). *El expediente de Sócrates*. Santiago: Editorial Universitaria.
- GÓMEZ ROBLEDÓ, A. (1994). *Sócrates y el socratismo*, México: FCE.
- GOLDFARB J. (2000). *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid: Cambridge Press.
- GÓMEZ, J. (2011). *Sócrates*, Quito.
- HUMBERT, J. (1967). *Socrate et les petits socratiques*, Paris.
- JAEGER, W., (1945). *Paideia*, México: FCE.
- LABORDA, M. (2004). *El más sabio de los atenienses*. Madrid: Rialp.
- MAIER, H. (1913). *Sokrates*. Tubinga.
- MONDOLFO, R. (1972). *Sócrates*, Buenos Aires: Eudeba.
- PLATÓN (2000). *Diálogos*. O. C. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- ROVIRA, A. (2010). *La buena crisis*. Madrid: Punto de lectura.
- SCHANZ, M. (1887-1893). *Apologie. Sammlung ausgewählter Dialoge Platos mit deutschem Kommentar veranstaltet*. Leipzig.
- SCHMIDT W. (1948). "Das Sokratesbild der Wolken", *Philologus*, Patocka, J. (1949). "Remarques sur le problème de Socrate", *Revue Philosophie de la France et de l'étranger*, Francia.
- SICHIROLLO, L. (1957). *Tre Saggi di dialogo Storiografia Filosofica*, Milano.
- SCHWART, W. (1966). *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Revista de Occidente.

