

NOTAS Y COMENTARIOS

CUESTIONES SOBRE ANTROPOLOGIA ETICA SOCRATICA

El problema de determinar el pensamiento socrático ha sido y es uno de los temas que más ha atraído a los historiadores de todos los tiempos. En torno a la figura del maestro han surgido las más diversas interpretaciones y se han levantado las más vivas polémicas. ¿Cómo comprender que una misma persona haya suscitado ya en su época tanto la alabanza entusiástica y casi fanática de Platón como la burla despiadada y ridícula de Aristófanes?

La explicación tal vez habría que encontrarla en el carácter contradictorio y paradójico de la persona de Sócrates. Tal vez uno de los mayores prejuicios de todo historiador de la filosofía sea el intentar encuadrar el pensamiento de un autor en un esquema cerrado y único. La visión que hemos tenido de Aristóteles hasta la aparición de los trabajos de Jaeger y de Nuyens respondía a este intento de buscar una coherencia sistemática y lógica que imposibilitaba toda línea evolucionista y revisora.

En el caso de Sócrates el problema se agrava, tanto más porque su pensamiento, como búsqueda e investigación, es más un saber de preguntas que de respuestas.

Tal vez hoy en día puede parecer innecesario exhumar la figura de un pensador tan lejano a nosotros en el tiempo. ¿Qué puede decir Sócrates al hombre de hoy? Parece, no obstante, que el tema ha suscitado en la actualidad un inusitado interés. En los últimos dos años se han publicado varios artículos y libros sobre el tema, tanto en Europa como en América. En España se ha dado durante el presente curso una monografía para el doctorado por el catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid, titulado "La vigencia del pensamiento socrático", mientras en estos días se rueda en nuestro país una

película sobre el tema, destinada al amplio público de la televisión.

El subrayado que Nietzsche y Dodds han hecho del lado irracional del alma griega nos ha obligado a reconsiderar el pensamiento heleno a la luz de esta nueva interpretación. En una época que, como la nuestra, ha entablado una batalla con los tópicos, parece que ya no tiene sentido el seguir manteniendo las características de racionalidad y armonía con que designábamos la cultura griega en general. Nilsson y Nestlé, por su parte, han señalado también lo que significaba la religión en las instituciones políticas atenienses y el choque que supuso esta mentalidad tradicional con las "nuevas ideas" revolucionarias de cosmólogos y sofistas.

El problema de la razón y de la fe dista mucho de ser genuinamente medieval y, si bien las particularidades que este conflicto en la Grecia clásica presenta son muy diferentes a las que encontraremos en la vida culta medieval, su alcance e importancia es mucho mayor de la que hasta ahora se ha supuesto.

La finalidad de este trabajo es presentar la figura del más paradójico y contradictorio de los griegos a la luz de estas perspectivas anteriormente apuntadas. Lejos de buscar una coherencia sistemática en su pensamiento, hemos intentado resaltar sus contradicciones. Si quisiéramos resumir esquemáticamente estas contradicciones, podríamos hacerlo así:

1) El carácter socrático de hombre de "agora" dado a la conversación, abierto a un diálogo constante y su inclinación al interiorismo, a la meditación solitaria y serena.

2) Su individualismo defendido a ultranza en muchas ocasiones, especialmente en su defensa ante los tribunales y su sometimiento ciego y confiado a las leyes de la "polis".

3) La íntima tensión entre su confianza en su "daimon" personal y su fe en los dioses tradicionalmente admitidos.

4) La preocupación por el "cuidado del alma", misión incansable encomendada por el dios de Delfos, frente a su tendencia al estatismo, a la negación y anulación de los deseos que ha llevado a muchos historiadores a presentarnos a un Sócrates más cerca del estoicismo que del platonismo.

5) El valor que Sócrates concede a la discusión racional, al razonamiento sistemático que invade los Diálogos platónicos junto a su inclinación marcada hacia el intuicionismo irracionalista que irrumpe como un elemento sobrenatural y extraño con el silencio de su "daimon" personal.

6) El carácter trascendente, y a la vez inmanente, de esa

misma voz sobrenatural que advierte a Sócrates sobre lo bueno y lo malo, y

7) La más profunda de las contradicciones pedagógicas: la sabiduría de la ignorancia, el carácter ensañable e inefable del saber personal.

Subrayar lo que de humano y de paradójico tiene un ilustre pensador consigue en gran manera acercar su figura a nuestro tiempo. Posiblemente que los problemas que Sócrates planteó no nos parecerán tan extraños y lejanos a los hombres de hoy, máxime en una época en la que se ha subrayado el carácter humanista que toda filosofía debe tener. ¿Hasta qué punto los temas socráticos del interés por que el centro de la meditación intelectual sean los problemas humanos, de que la existencia debe ser concebida como acción, como cumplimiento de una misión plenamente personal, de que la verdadera sabiduría consiste en la aceptación de los límites de nuestro conocer, nos resultan ajenos y distantes?

Para este estudio sobre la personalidad de Sócrates hemos elegido como texto básico la Apología de Platón. Podríamos dar muchas razones de la preferencia. En esta obra podemos encontrar elementos en favor y en contra de la actuación socrática, desde ella asistimos a la revisión que Sócrates mismo hizo de su propia vida. Basados en ella, además podremos dar unidad argumental a este trabajo.

... ..

Comienza el discurso de un modo improvisado. Frente a los discursos preparados de los acusadores, Sócrates confía su salvación a la inspiración de su "daimon". Este no le había dejado preparar ninguna defensa y se mantenía silencioso desde que Sócrates había salido de su casa aquella mañana. "A pesar de ello —nos dice Tovar— nada sobrehumano guió a Sócrates en esta última actuación en la que tantos secretos nos descubre". Sus primeras palabras están tintadas de ironía: se confiesa como no orador frente al poder persuasivo de sus acusadores. Parece con ello como si interesara al maestro no dar una palpable impresión de elocuencia con la finalidad de defenderse de la acusación que le equiparaba a los sofistas. Su único deseo frente a la persuasión es decir la verdad. Sócrates se dispone a defenderse de sus acusadores distinguiendo entre ellos a los que antaño le venían calumniando desde el anonimato. Ellos eran los que, aprovechando el ambiente de críticas y de envidias de Atenas, habían elaborado la imagen de un Sócrates cosmólogo y sofista. En sus cargos se mezclaba así el ateísmo de los cosmólogos con el utilitarismo de los sofistas.

La cuestión del acercamiento de Sócrates a los cosmólogos podría estar relacionada con los estudios que en su juventud hiciera acerca de la Física junto a sus contactos con discípulos de la Escuela Jonia.

En todo caso, podemos ver en la opinión de bastantes autores posibles influencias. No se puede precisar si escuchó a Arquelaos, discípulo de Anaxágoras. Platón le atribuye haber leído los libros de Anaxágoras y de Heráclito¹. Sócrates, refiriéndose a estos calumniadores, se queja de que no puede combatir con sombras. No conoce a ninguno, salvo a uno que "hace comedias", dice aludiendo a Aristófanes, que, en su obra "Las nubes", le representa como el prototipo de la moderna mentalidad atea y antitradicionalista. El interés de Sócrates no es mantenerse al margen de los cosmólogos, aunque dice que su sabiduría no es de este tipo, sino del ateísmo que iba unido a tales sabios.

Continúa el discurso ironizando sobre la codicia de los sofistas, como un punto más que le separaba de ellos. Ganar dinero era un tosco símbolo de la ciencia entendida pragmáticamente, como medio de lucrarse al momento. El saber por sí mismo, la ciencia como satisfacción de un apetito incontrolable, era lo único que Sócrates buscaba. La aristocracia del ocio que puede permitirse la felicidad de la meditación intelectual al margen de toda preocupación material eleva al maestro a una situación social de privilegio. Frente a la falsa sabiduría de los dobles discursos, Sócrates nos habla de su propia sabiduría e intenta vincularla a una esfera estrictamente religiosa y sobrehumana. Esta actitud del maestro le va a distinguir de sus conciudadanos, aunque, por otra parte, esta postura no se cierra en sí misma. No es una actitud hostil, fruto de un prejuicio no asimilado. La postura de Sócrates es posterior al examen que hace del saber de sus conciudadanos. Su actitud negativa sólo le va a servir de base para presentar a la Atenas de su tiempo una sabiduría de nuevo cuño, una sabiduría garantizada por el dios que habla a través del Oráculo de Delfos. Para convencer a sus contemporáneos de lo falso y de lo endeble de su saber, Sócrates va a ir examinándolos, uno por uno, hasta llegar a convencerles y a convencerse de que no saben nada. En este punto surge entonces la nueva vía de acceso a la verdad: la presentación de la "nueva sabiduría", o, mejor, el ayudar a dar a luz la auténtica sabiduría que está latente en el corazón de todos los hombres. La vía de acceso a la verdad no consiste en la comunicación verbal, aunque tradicionalmente haya sido entendida de este modo, sino en descubrir al otro el caudal de sugerencias y de vislumbres que puede ir desvelando de su propio interior. La única finalidad del diálogo con el otro es el descubrirle el auténtico diálogo que pue-

¹ Fedón, 97-98.

de entablar con lo mejor de su propio ser. Con ello intenta crear seres cualificados individualmente que puedan salvar la decadencia de la democracia desacreditada desde el pedestal de una aristocracia intelectualmente tecnificada. En medio de un pueblo de seres mediocres, Sócrates consigue individualizarse. No se trata de la superioridad debida a la fuerza física o al dinero, sino de la garantía de saberse elegido por un dios para una misión individual. Desde la seguridad de su fe religiosa, Sócrates puede retar incluso a sus propios jueces: "Obedeceré al dios antes que a vosotros" ².

Pasa Sócrates a continuación en su discurso de defensa a referir la consulta que su discípulo Cherefón hizo al Oráculo de Delfos, cuya respuesta había consistido en designar al maestro como "el más sabio de todos los hombres". La importancia, más que en la historicidad de este hecho, está en que Sócrates va a justificar su actuación de acuerdo con el mandato del dios. El se veía ignorante y, sin embargo, el dios no podía mentir. Sócrates resulta con ello, como afirmaba Nietzsche, "el último tipo posible del sabio griego, a saber, el tipo moral". El descubre en la educación de su pueblo una laguna que había que colmar. La religión griega, fundamentalmente cultural, no daba orientación alguna para una conducta moral en la vida. Los ritos tradicionales habían perdido todo su contenido emocional. Una religión de símbolos, gravemente atacada por las críticas de los cosmólogos, no podía dar una solución al período de crisis que atravesaba la Atenas del momento. Se precisaba un modo nuevo de entender la religión, un modo a la altura de las exigencias del hombre. La pregunta de Sócrates resulta, en este sentido, tremendamente práctica y oportuna: ¿Cómo debemos vivir? Su respuesta exige el reagrupamiento para una meditación en común. El resultado de la investigación va a ser una inversión de valores. En efecto, la riqueza, los honores, el poder, todos los bienes externos, objetivos primordiales de la mayoría de los hombres, e incluso la salud y hasta la vida, han de ceder su puesto a la verdad y a la conciencia, a la cura del alma "para que llegue a ser lo mejor posible" ³.

Con su postura va Sócrates a sembrar la inquietud, a despertar a los hombres de su inconsciencia soñolienta y desesperanzada ⁴, como la espuela excita a un caballo noble, pero perezoso ⁵. Con su contacto, las gentes van a experimentar una sensación tremendamente dolorosa, la conciencia de lo vacío de sus vidas. El impacto causado sobre sus conciudadanos va a ser, más que

² *Apología*, 29 d.

³ *Apología*, 29 d y e.

⁴ *Apología*, 31 a.

⁵ *Apología*, 30 e.

el Oráculo de Delfos, lo que va a garantizar a Sócrates su superioridad sobre los demás. De este modo va a ir autoconvenciéndose de su maestría. Llegará un momento a decir: "La injusticia y la desobediencia al mejor, ya sea éste un dios o un hombre, es mala y es un mal"⁶.

Mal físico y mal moral se identifican en la concepción socrática. El que hace el mal se daña a sí mismo; por eso, es mejor sufrir la injusticia que cometerla⁷. El Estado no está ya en condiciones de dar normas morales al individuo. Cada cual debe cuidar de su propia moralidad mediante la conciencia y la reflexión de sí mismo. La decadencia de la moral pública obliga al individuo a elaborar su moral privada, la inconsistencia de los dioses de la ciudad, sus propias divinidades personales. Las normas morales dejan de ser mecanismos de autodefensa del grupo. Se desprestigia la "polis" ante el desmoronamiento y la desarticulación de sus propias instituciones y ni el recuerdo de sus pasadas grandezas le sirve ya para justificarse. Ante esta situación, las soluciones van desde la preocupación por no contaminarse con lo general por medio del aislacionismo político de Sócrates hasta la toma del poder por una oligarquía de sabios que propondrá Platón en la "República".

Nos encontramos aquí con otra de las contradicciones de la personalidad socrática: su innovacionismo va a ser la vuelta a las tradiciones más sagradas del espíritu ateniense. El Oráculo señala al hombre que encarna al espíritu eterno de la ciudad ateniense, el hombre que despierta las conciencias de los espíritus tradicionales frente a las novedades extranjerizantes de los sofistas y las injusticias de un tribunal de magistrados corrompidos. Platón nos presenta a un Sócrates cuya postura irrumpe ya en el campo de lo heroico, equiparándole a veces a los hombres que protagonizaron las epopeyas homéricas. El cumplimiento de su misión le ha reportado al maestro, según él mismo confiesa, enemistades, calumnias y, en último caso, una pobreza extrema.

En este punto de la Apología platónica, pasa Sócrates a contestar a las acusaciones concretas de Melito. Comienza leyendo el acta de acusación, que decía: "Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes, de no reconocer a los dioses del Estado y de introducir nuevas divinidades."

Las leyes atenienses autorizaban al acusado a interrogar personalmente al acusador, siendo obligación de éste responder a cuantas preguntas aquél le formulase. Según esto, Sócrates

⁶ *Apología*, 29.

⁷ *Gorgias*, 469 b y c.

llama a Melito para dialogar con él⁸. Empieza contestando a la acusación de corruptor de la juventud. A decir verdad, esta respuesta parece más bien destinada a hacer resaltar la ligereza del acusador que a demostrar la falsedad de la acusación. Realmente, Sócrates no discute el asunto de la influencia ejercida por él sobre la juventud. Se limita a conducir por medio de un diálogo ingenioso a Melito hasta hacerle decir que todo ateniense, cualquiera que sea, es capaz de educar bien a la juventud, excepto uno: Sócrates. Después le lleva a convenir que es preferible vivir con hombres honrados que con quienes no lo son. Por consiguiente, estaría Sócrates loco si hubiese pervertido a aquellos con los que habitualmente convive. Si a pesar de todo, ello los corrompe, es porque lo hace sin darse cuenta y, entonces, no debe ser castigado, sino instruido⁹. Podemos observar aquí la idea socrática de corte optimista de que la voluntad no puede querer el mal, pues está determinada al bien. Por lo tanto, los pecados no son voluntarios, ya que proceden de una deficiencia de conocimiento.

Aunque se limita Sócrates al campo estrictamente moral, conserva el fondo racionalista de los presocráticos. En el realismo griego prevalece el objeto sobre el sujeto, incluso en una época que los historiadores caracterizan de "antropológica". Al griego no le costaba trabajo comprender que el entendimiento apprehendiese la verdad, pero sí que fuese posible el error. El objeto ejercía sobre la inteligencia una especie de determinismo necesario. El no-ser no se puede conocer, pero el que ve el ser no puede menos de conocerlo. Su optimismo y confianza en la razón les hace creer que ésta no se puede equivocar. Sócrates traslada este intelectualismo determinista al campo de la moral: el bien, que es lo útil para el individuo, influye sobre la voluntad, la cual no puede menos de quererlo y practicarlo¹⁰.

Tras su diálogo, sacará Sócrates la conclusión de que Melito nunca se ha preocupado de la educación de la juventud. El fragmento deja al lector con la impresión de la superioridad del intelectual acusado por la envidia de un hombre mediocre. Se ataca el individualismo de un pensador desde la igualdad indiferenciada de una democracia decadente.

El mismo tono irónico y superior va a revestir la contestación de Sócrates a la acusación de "impiedad": "Si uno cree en las cosas humanas¹¹, piensa que los hombres existen y, sucesivamente, si cree en las cosas hípicas, cree en los caballos y, si en las cosas del arte de la flauta, en los flautistas. Por consiguien-

⁸ *Apología*, 33 c.

⁹ *Apología*, 25 e y 26 a.

¹⁰ *Memorables*, IV, 6, 3; IV, 6, 6.

¹¹ *Apología*, 27 b.

te, si yo creo en las cosas divinas, como son los nuevos demonios que decís que traigo, es evidente que no soy ateo y que creo en los dioses.”

¿Podría convencer este razonamiento a los exaltados ánimos de sus acusadores? Evidentemente que no. Les costaba admitir que aquél hombre mantenía un contacto directo con los dioses e, incluso, que éstos le habían encomendado una misión especial. Las relaciones directas con los dioses pertenecían al pasado, eran algo propio de los héroes, seres que estaban por encima de lo simplemente humano. El hombre medio de la democracia ateniese aún no había comprendido la inversión de valores que se había producido en su propia historia: la sustitución del concepto de virtud como fuerza y heroísmo guerrero por el de sabiduría del hombre inteligente. Sócrates se adscribía a una nueva aristocracia, la aristocracia del saber frente a la aristocracia de las armas y de los blasones. La sabiduría oficial de los Oráculos había sido sustituida con él por la opinión personal de un hombre inteligente. Pero lo que más habría de admirar a aquellos atenieses era que la sustitución estuviera en cierto modo garantizada por el propio dios, en cuanto que había sido él quien había señalado a Sócrates como su elegido. Es por ello que el maestro no deja de patentizar en su discurso de defensa su vinculación con el Oráculo oficial. Era la única forma de dar un valor religioso a las inspiraciones de su “demonio”. Ahora bien, ¿estaban las circunstancias favorecidas para comprender esta sutil sustitución religiosa? Evidentemente que no, y Sócrates fue visto como lo que era en realidad: un innovador religioso. Los dioses habían pasado por el tamiz de una moralidad universal a la que ellos mismos quedaban sometidos; a partir de ahora, las inspiraciones religiosas de las pitonisas y los presagios de las aves quedaban sustituidas por las intuiciones, los vislumbres racionales de un hombre inteligente. No bastaba que esas inspiraciones tuviesen un carácter divino para que pareciesen poco ortodoxas. Era un particular el que se erigía en intérprete de los dioses, el que contrariaba las relaciones de los órganos oficiales del culto ateniese.

Era un nuevo tipo de religiosidad individualista el que se alzaba con el maestro. En adelante, los dioses serían juzgados por los hombres. Si estos dioses aparecían como mentirosos, adúlteros y asesinos, en su propia conducta cantada por los poetas llevaban inscrita su misma inexistencia. Estos dioses eran invenciones de los hombres porque estaban hechos a su medida. Frente a ellos, cada vez con mayor pujanza, se iba elevando la figura del Ser más Perfecto, del Dios Uno, superior al hombre y, en cierto modo, incomprendible para éste. La razón propugnada por Sócrates llegaba, no obstante, a la admisión de la existencia de este Dios. Con él nacía una nueva religión. No era ciertamente la imagen de Dios la que cambiaba; también lo hacían las rela-

ciones del hombre con El. Ya no es primordialmente la ciudad la que venera a los dioses; ahora van a ser los individuos, privadamente, los que van a entrar en relación con lo divino. Por eso se acusaba a Sócrates de que "no reverenciaba a los dioses de la polis", porque su religión era personal, tan personal como las revelaciones que los dioses le hacían directamente a él sin pasar por los órganos oficiales. Estas revelaciones ya no son creíbles si no van tintadas de lo racional. Las predicciones socráticas son fruto de su sentido histórico y de su deducción lógica, pero no son, ni mucho menos, el resultado de ocurrencias promovidas por estados de entusiasmo o embriaguez.

Por todo ello, creemos que la acusación de Sócrates fue cierta y que en lo que decía resultaba culpable a la vez que era un peligro para las instituciones democráticas, ya que fomentaba el individualismo moral y religioso. Por otra parte, si leemos detenidamente la Apología, podremos observar por debajo de las palabras que Sócrates mismo estaba convencido de la ilegalidad de su actitud, aunque tal vez su escepticismo y su poca seguridad en sus creencias personales no le llevaron a hacer confesiones más abiertas. Se había de admitir la religión tradicional, pero esta religión tradicional había de ser antes sometida al examen crítico personal. Esto es lo que Sócrates no perdonaba a la religión de su pueblo y esto fue, a la vez, lo que su pueblo no le perdonó. La muerte del maestro, mártir de la nueva religión, fue el testimonio palpable de esta aguda colisión.

La nueva forma de entender lo religioso y lo moral nació no solo bajo el signo de la racionalidad, sino también de la interiorización. Se ha dicho muchas veces que Sócrates es el descubridor de la interioridad, del subjetivismo. Evidentemente que esta innovación no podía dejar de repercutir en el ámbito de lo religioso y de lo moral. Con Sócrates ya es un dios el que encarga a un hombre una misión concreta. Hasta ahora, los dioses propinaban castigos cuando algún mortal irrumpía en el plano sagrado de sus derechos. Desde ahora, la primera preocupación del hombre va a ser hacer el bien, buscar la justicia, "cuidar del mejoramiento de su alma". Esta es la revolución que trae Sócrates. Los atenienses, todavía no familiarizados con este tipo de ideas, vieron en él a un enemigo de la comunidad. Su individualismo religioso y moral lo delataba. Sócrates no era como todos, pero ¿en qué se diferenciaba? Esto era algo que ningún hombre de la época pudo precisar.

Tras estas pseudodefensas, Sócrates, siguiendo su discurso, va a dar por sentado que no aceptará una posible solución de dejarle en libertad con condiciones. Su misión está vinculada a su vida misma y esta misión, como búsqueda, es caracterizada por vez primera como una filosofía. Platón expresa en muchos de sus Diálogos la esencia de esta filosofía. En ellos tiende a

destacarse cada vez más el resultado de las investigaciones que Sócrates desarrolla con sus interlocutores. En el diálogo "Eutidemo" aparece una definición de lo que puede ser esa filosofía: la filosofía es el uso del saber para ventaja del hombre. Platón observa que de nada serviría la posesión de la ciencia que nos hiciera inmortales si no supiésemos servirnos de esa inmortalidad. Es necesaria, pues, una ciencia en la cual coincidan el hacer y el saber servirse de lo que se hace. Esta ciencia es la filosofía¹².

Esta es la actividad filosófica a la que Sócrates consagró toda su vida. Ahora podemos comprender cómo no podía consentir que le soltaran bajo la promesa de que no siguiera dedicándose a esta investigación: la vida, de este modo, no tendría ningún sentido para él. Más aún, Sócrates no concebía otro tipo de vida más que el que había llevado hasta entonces. No pensemos, sin embargo, por esto que el pensamiento de Sócrates se redujo a una serie de verdades válidas para él o para el grupito que le rodeaba. Sócrates está bien lejos del subjetivismo y del relativismo radical de la sofística, a pesar de haber desplazado el campo de la filosofía del mundo cósmico al mundo de la interioridad. Cree firmemente en la existencia de leyes estables, de normas universales y valederas, válidas por sí mismas y superiores a las invenciones y convenciones de los hombres. Cree en el bien, en la justicia, en la virtud y en la realidad de la vida virtuosa, que consiste en obrar bien. Su filosofía moral, pues, tiene un valor universal, trasciende al tiempo y al espacio. Sócrates está convencido de ello. Sin embargo, existe una nube en torno al pensamiento filosófico del maestro. Su actividad misma representa un esfuerzo por aclarar ciertos conceptos. Su desconfianza acerca de las especulaciones de las cuestiones físicas se compensa con una confianza absoluta en el poder de la razón, tratándose de cuestiones morales, en las que se esfuerza por encontrar normas universales y necesarias.

Fruto tal vez de esta íntima necesidad socrática de dar a sus pensamientos validez objetiva es el hecho de hacer a un dios responsable de su misión. La garantía de la veracidad de sus palabras estaba precisamente en esta ligazón con lo divino. Anteriormente había dicho en la Apología: "No puede mentir un dios."

En el Poema de Parménides, la verdad es recogida de labios de una diosa. Heráclito colocó su libro en el templo de Artemisa porque nadie era capaz de entenderlo, mientras admiraba los Oráculos de Delfos y de la Sibila. Los siete sabios entregaron el trípode de oro al oráculo délfico porque sólo el dios era merecedor de la joya. En todos estos ejemplos podemos observar la

¹² *Eutidemo*, 288 e; 90 d.

estrecha vinculación existente entre el filosofar y las inspiraciones de los dioses. La esfera de lo filosófico y de lo teológico no están aún delimitadas. Sócrates, paradójicamente, se presenta ante la acusación de ateísmo como un mártir que cumple la misión de un dios y precisamente del dios más admirado y reverenciado por los atenienses. Al ateísmo del que se le acusa contrapone el servicio detallado y constante de la divinidad. Sócrates viene a decirles que si le condenan a él están, en cierto modo, condenando los deseos del dios que adoran en Delfos.

A pesar de ello, Sócrates fue condenado. La diferencia, no obstante, de la votación entre los que le indultaron y los que le condenaron fue verdaderamente pequeña. La explicación es clara. El tribunal, compuesto de ciudadanos medios atenienses, había de temer condenar lo sobrenatural, lo que no acaban de comprender. ¿Estaba aquel hombre respaldado por los dioses? ¿Era verdaderamente Sócrates un hombre virtuoso? La mayoría no podía responder a esto. Hizo falta que en algunos de ellos prevaleciese la pasión o el dinero que los acusadores hubieron de repartir para que la balanza se inclinase por el lado desfavorable a Sócrates.

A partir de la condena, la Apología toma un aire más intimista y confidencial. Ya no habla del dios de Delfos, sino de su demonio personal, de sus contactos privados con la divinidad. "Siento en mí —dice— algo divino o sobrenatural, una voz demoníaca, esa voz que Melito, en son de burla, señala como un cargo en contra mía en su escrito de acusación. Esta voz viene hablándome desde mi infancia y cuando lo hace es siempre para disuadirme de lo que voy a hacer; jamás para ordenarme a emprender alguna cosa."

Resulta extremadamente difícil, desde el punto de vista filológico, explicar la naturaleza del demonio socrático. Nos parece interesante la explicación de Wilamowitz y Gomperz, porque dan cuenta del carácter negativo de esta voz interior. En Jaeger encontramos una interpretación más desde el ángulo cristiano que desde el griego. En todos sentidos, el problema del daimon nos parece fundamental para entender la personalidad de Sócrates. La sola circunstancia de la repetición con que el maestro nos habla de él, junto con el testimonio que nos da de la insistencia con que el daimon se introducía en su vida, nos ha de bastar para que lo tengamos en cuenta aquí.

Hemos de distinguir en los resultados de las indicaciones del daimon dos facetas: una moral y otra teórica. No queremos decir con ello que en él haya dos tipos de indicaciones. La función del daimon es esencialmente moral, aunque al decir esto no podemos dejar de lado el hecho de que el maestro utiliza las indicaciones moralizantes de su daimon para sacar conclusiones teóricas, aunque la base sea moral. Por otra parte, se habrá

de subrayar el hecho de que, a pesar de todo, anteriormente a las indicaciones de su daimon, Sócrates tiene una concepción más del tipo de la creencia indiscutible que de la deducción lógica y razonada acerca del orden del mundo, de la providencia, de Dios y de su mismo daimon.

A pesar del riesgo de no parecer históricos, queremos distinguir estas dos facetas, moral y teórica, dentro de las consecuencias que para Sócrates tiene el hecho de poseer un daimon personal. Las razones de ello son esencialmente sistemáticas. En primer lugar, esta distinción nos sirve de base para hacer ver que mientras unos autores han observado el problema desde un ángulo puramente moral, otros lo han hecho desde el meramente teórico. Para unos, el daimon se identificaría con lo que más tarde se llamaría conciencia moral. Para otros, el daimon sería la conciencia de su propio yo, de su espíritu revertido, el conocimiento que Sócrates tendría de sí mismo. Ambas concepciones resultan insuficientes, aunque en ambos casos se complementan. Evidentemente que la segunda explicación resulta más injustificable que la primera. El conocimiento que Sócrates tiene de sí mismo, siguiendo la máxima del Oráculo Delfico, da como fruto una situación negativa, aunque más tarde las conclusiones a que lleva esa confesión de negatividad resulten eficientes. El examen de sí mismo trae como fruto el reconocimiento de la propia ignorancia. En esta humilde confesión de la situación humana está el punto de partida para la edificación del pensamiento posterior. Este examen interior se hace necesario tanto más cuanto que el relativismo de la época se prestaba a tener un espíritu cauteloso. Antes de filosofar vamos a preguntarnos si el hombre puede hacerlo. Sócrates entonces descubre su limitación, una limitación radical que exigirá una ayuda especial para ser superada.

En Sócrates, el daimon tiene esa doble misión: en primer lugar, en cuanto voz, obliga a Sócrates a no apartarse de su camino, a reparar las faltas si las ha cometido ya. En "Fedro"¹⁸, leemos: "Según me estaba preparando para pasar el río, sentí esa señal divina que ordinariamente me da sus avisos y me detiene en el momento de adoptar una resolución y he creído escuchar de este lado una voz que me prohibía partir antes de haber ofrecido a los dioses una expiación como si hubiera cometido alguna impiedad."

En segundo lugar, en cuanto silencio, el daimon le sirve a Sócrates para sacar conclusiones teóricas que luego intentará comprender aplicando las armas de la dialéctica, a pesar de que, digámoslo una vez más, el silencio del daimon siempre tiene

¹⁸ Fedro, 242 b y c.

un sentido moral. En este sentido, en los últimos párrafos de la Apología platónica, Sócrates dirá: "Tenemos que estar en un error al mirar a la muerte como un mal y la prueba, para mí decisiva, es que de haber sido hoy algo malo, no hubiera dejado de sentir la oposición del demonio que me es familiar."

Vamos a analizar ambos aspectos, pero antes de pasar adelante hemos de aclarar algo, y es que se ha de distinguir entre la interpretación que vamos a dar nosotros del daimon de Sócrates y la que el maestro mismo le dio. Para el maestro está claro que el daimon es un ser intermedio entre el dios de Delfos y él, un medio del que el dios se vale para hacerle conocer su voluntad, como otras veces lo hace con respecto al mismo Sócrates por medio del sueño o con respecto al común de los mortales por los oráculos oficialmente constituidos. En el "Fedón", Sócrates nos dice que si escribe en los últimos días de su vida es porque los dioses se lo han inspirado, y en el "Critón" nos revela el sueño según el cual pudo predecir la fecha de su muerte.

La defensa que Sócrates hace de sí mismo está centrada en la vinculación con el dios de Delfos por medio de su daimon personal, según la creencia común en la existencia de seres intermedios, hijos de los dioses.

A pesar de todo ello, lo más sorprendente del problema es que en la época había comenzado a decaer la visita del ciudadano medio a los Oráculos oficiales. Parece como si un hombre, "el más sabio entre los atenienses", necesitara más de ser ayudado por lo sobrenatural que un hombre vulgar. El daimon debió haber resultado imprescindible a Sócrates desde el momento que siempre le vemos atento a sus menores indicaciones y preocupado cuando éste no se revela. Es cierto que en épocas anteriores los atenienses consultaban los Oráculos para tomar en la vida cualquier decisión, pero no con esa asiduidad, con esa presencia habitual, de la que Sócrates nos habla.

Creemos que la primera explicación la hemos de buscar en la desconfianza grande, en el escepticismo que Sócrates manifiesta respecto al saber humano. Tal vez los historiadores que han visto en él, ante todo, al racionalista no se han percatado de esto. Sócrates es un hombre de su época y en un momento en que el saber puramente humano ha caído en un profundo descrédito ante el escepticismo y el relativismo de la sofística, el maestro participa del mismo ambiente. Según ello, Sócrates representaría no lo contrario de la sofística, sino la superación de ella. Sus compatriotas no comprendieron el sentido de esta superación y consideraron cómodamente a Sócrates como un sofista más.

Podríamos citar muchos textos para probar la creencia so-

crática en la insuficiencia del saber puramente humano y la necesidad de que un saber sobrenatural se añada al hombre para que éste pueda superar su situación de ignorancia. Según esto, la ignorancia como reconocimiento de una limitación es la condición para estar en disposición de recibir el nuevo saber. Al conocer más profundamente su limitación, mediante el examen interior, el hombre se sitúa en el plano de lo divino. Los dioses vienen en socorro del hombre que busca la verdad y en virtud de la cual reconoce que su saber no es verdadero. En la Apología que comentamos, Sócrates dice: "La reputación que he adquirido viene de cierta sabiduría. ¿Qué clase de sabiduría? Tal vez no sea sino puramente humana y corro gran peligro de no ser sabio sino de esta sabiduría, mientras que la de los sabios a que me refiero es mucho más que humana." La cita no aparece solitaria. En el "Fedro" leemos: "El nombre de sabio, mi querido Fedro, me parece que solo conviene al dios; mejor les vendría el de amigos de la sabiduría y estaría más en consonancia con la debilidad humana." En el "Cratilo"¹⁴, nos dice: "Admiro desde hace tiempo mi propia sabiduría, pero desconfo de ella." Por si la frase nos parece una de las muchas que Platón pone en boca de su maestro, atribuyéndole sus propias ideas, podemos citar el testimonio de Jenofonte: "Del mundo físico sólo sé que no sé nada. En las especulaciones está la fuente del relativismo y de las teorías que minan el respeto a las leyes y a la religión de Atenas"¹⁵. El conocimiento del mundo físico era un terreno reservado a los dioses y esta situación de limitación no sólo afectaba al campo de lo puramente especulativo. El hombre entero estaba sumido en un mundo hostil, doloroso, sin salvación posible, víctima de un destino irracional del que no había posibilidad de escapar. El pensamiento homérico ya había asentado los cimientos de esta condición: "Nada sobre la tierra es más miserable que un hombre"¹⁶, dice Zeus en la "Iliada". La sentencia a título de lugar común es repetida en la "Odisea"¹⁷. El cuadro sombrío de la existencia humana que encontramos sobre todo en la "Iliada" no es, sin embargo, una invitación a la impiedad o al abandono en brazos de un sentimiento de irresponsabilidad absoluta que conduciría a la más completa inacción. Por otro lado, junto a la concepción de unos dioses que sólo inspiran temor y respeto a los hombres, la religión griega, como declamos antes, estaba vacía de todo contenido moral. Fuera de las sentencias, consejos y máximas, no existía un cuerpo ético fijo y determinado. Se alababa el valor, la tranquilidad del espíritu, la belleza corporal, la fortaleza física y se pedía a los

¹⁴ *Cratilo*, 428 d.

¹⁵ *Memorables*, IV, 2, 22; IV, 2, 33; IV, 7, 2-8.

¹⁶ *Mem.*, XVIII, 446.

¹⁷ *Mem.*, XVIII, 130-131.

dioses que se dignasen conceder a los hombres estas cualidades.

La unidad entre lo moral y lo religioso hubo de nacer de una doble circunstancia: la racionalización que la religión griega sufre a lo largo de la dura crítica que ha de sostener para ajustar al orden y a la armonía del mundo la anarquía y la injusticia de los dioses y la íntima necesidad del hombre por escapar a su angustiosa situación de soledad, donde no se le concedía ningún derecho frente a los dioses inmortales.

Está claro que los dioses homéricos no podían ayudar al hombre. En todo caso, socorren a un hombre determinado y en una circunstancia concreta. Su misión no era preocuparse de los humanos. ¿Por qué habían de hacerlo si ellos eran injustos, desprecupados, licenciosos, vividores? Se precisaban otros dioses, unos dioses moralizados, que tuvieran muy desarrollado el sentido de la justicia, para que pudieran cumplir una misión soteriológica. Frente al escepticismo absoluto, frente al relativismo de la sofística, frente a la confesión de ignorancia a donde conduce al hombre su examen personal, sólo cabía una posibilidad de salvación teórica y moral: entregarse en brazos de los dioses.

Presenciamos así una de las paradojas mayores de la historia de la moral: los dioses moralizados por el hombre a lo largo de un proceso que va de Jenófanes a Sócrates, enseñarán la moral a los hombres implantando la justicia. La condición previa para ello estriba en que el hombre se coloque en una situación determinada: en un reconocimiento de su limitación, en una confesión sincera de su radical ignorancia. En este "sólo sé que no sé nada" el hombre entra en disposición de saberlo todo, de superar incluso el tiempo, de predecir, de asemejarse a los dioses. Pero no ha de bastar solo esto. El griego está muy lejos del estatismo, de la pasividad, de la inclinación al nihilismo. Es preciso además, que la verdad se busque con espíritu de sacrificio, con entrega absoluta a esta misión. "Una vida sin examen no es vida", dice Sócrates al final de su discurso de defensa. Esta pureza del hombre que busca la verdad y la virtud entregándose a los dioses, ha de estar garantizada por un aislamiento preventivo de las cosas del mundo. "Al que no es puro le está prohibido tocar lo que es puro"¹⁸. "Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumar al alma a dejar la envoltura de este cuerpo, para concentrarse a sí misma, a solas consigo." "Es necesario preparar una inteligencia purificada"¹⁹. Para llegar a la contemplación de las cosas superiores es preciso prescindir de los sentidos y de todo lo corpóreo. ¿Quién, pues, sería

¹⁸ *Fedón*, 67 b; 64 a; 65 a.

¹⁹ *Fedón*, 67 d; 65 a; 65 c.

capaz de alcanzar el ser más puramente que aquél que, por el pensamiento solo, sin recurrir en el acto de pensar a la vista o a cualquier otro sentido, sino por medio del pensamiento mismo, sin mezcla, tratase de aprender según lo que es en sí mismo y por sí mismo, sin mezcla, cada una de las realidades perfectas?"²⁰. "¿Y no se razona mejor cuando no le perturban ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni el placer, sino que, encerrándose en sí misma, desprendiéndose del cuerpo, sin tener con él ninguna comunicación, en cuanto es posible, tiende a lo que es en sí?"²¹.

Cierto que se puede objetar que estas citas pertenecen a un Diálogo más platónico que socrático, como es el "Fedón", pero en algunos aspectos podrían ser consideradas como un llevar al extremo posturas que se encuentran en el mismo Sócrates. La diferencia esencial que podríamos apuntar entre el maestro y el discípulo sería que mientras en Platón este aislamiento le lleva a la contemplación de las ideas subsistentes, a Sócrates le conduce a un contacto diario y casi continuo con su daimon. El filósofo se aparta de los objetos a los que tiende el vulgo y se adhiere a lo divino. Esto hace que sus conciudadanos le tomen por loco, cuando en realidad está poseído por el dios. La preservación de las cosas del mundo la encontramos en Sócrates en su aislamiento político, tarea fundamental del ciudadano medio, lo cual hace, no lo olvidemos, a indicaciones de su daimon.

Evidentemente que en Sócrates está más concretizado el concepto de lo divino que en su discípulo Platón. Sócrates establece una clara distinción entre lo que es Dios y lo que no lo es. Para Platón, en cambio, lo divino se da en numerosas personificaciones. Los elementos que verdaderamente pueden valorarse como sobrenaturales proceden para Sócrates de una fuente muy concreta: las inspiraciones de su daimon o los sueños en los que los dioses le comunican sus deseos. Para estar en contacto con las indicaciones del daimon, Sócrates ha de llevar una vida interior que le obligue a desentenderse muchas veces de los asuntos externos que puedan distraerle.

Es evidente que Sócrates no fue un pensador solitario, continuamente abstraído en sus propios pensamientos, pero su método dialéctico, el contacto con sus amigos y conciudadanos, ha hecho que muchos historiadores no caigan en ese lado de la personalidad de Sócrates que es su tendencia a la interioridad. Si bien es cierto que no podemos aplicar a Sócrates todas las palabras que Platón pone en su boca, sobre todo en determinados Diálogos, no lo es menos que no tenemos motivos para

²⁰ *República*, 537 d.

²¹ *Fedón*, 64, 65 c y d.

dudar de los rasgos con que el discípulo nos pinta la personalidad de su maestro. No olvidemos que Sócrates es, en los Diálogos de Platón, algo más que un mero nombre. Creemos que, al menos, su retrato fue respetado por el discípulo.

En el comienzo del "Banquete" tenemos pintada esa actitud meditativa de Sócrates: "Nos dirigimos a la casa de Agatón durante esta plática, pero antes de llegar, Sócrates se quedó atrás entregado a sus propios pensamientos. Me detuve para esperarle, pero él me rogó que siguiera adelante..." "Comenzamos a comer y Sócrates no aparecía. A cada instante Agatón quería que se le fuese a buscar, pero yo lo impedí constantemente. Al fin, Sócrates entró después de habernos hecho esperar algún tiempo, según su costumbre, cuando estábamos ya a media comida. Agatón, que estaba solo en un triclinio al extremo de la mesa, le invitó a que se sentara junto a él. "Ven, Sócrates —le dijo—, permite que esté lo más próximo a tí para ver si puedo ser partícipe de los magníficos pensamientos que acabas de descubrir"."

No podemos dejar de admitir que este rasgo de meditador que este fragmento recalca no correspondiese a la realidad. Por la manera como están tratados los problemas, por la profundidad de su pensamiento en muchos Diálogos, hay que pensar que éste era el fruto de una larga meditación. Muchas veces da la impresión de que el fracaso de los interlocutores de Sócrates en sus diálogos es debido a que, mientras el maestro ha pasado mucho tiempo rumiando el tema, su interlocutor ha sido atrapado inesperadamente en una cuestión nueva para él.

Este carácter de intimidad que aparece en la personalidad socrática ha sido hasta ahora muy poco utilizado en las interpretaciones del daimon.

En el libro VI de la "República" nos dice Sócrates a través del escrito de Platón: "Con respecto a mí, no me conviene hablar de ese demonio, que me acompaña y me aconseja sin cesar. Apenas se encontrará otro ejemplo en todo el pasado. Ahora bien, el que entre este pequeño número de hombres gusta y ha gustado la dulzura y la felicidad que se encuentran en la sabiduría, viendo la locura del resto de los hombres y el desorden introducido en los estados por los que se mezclan en su gobierno; no advirtiendo, por otra parte, en torno suyo a nadie que quiera secundarle en los esfuerzos que hacía para sacar la justicia de la opresión, de suerte que no tuviese que temer nada por sí mismo; viéndose, como quien dice, entre una multitud de bestias feroces, de cuyas injusticias no quiere hacerse partícipe y a cuya saña en vano intenta oponerse, seguro de ser inútil a sí mismo y a los demás y de perecer antes de haber podido hacer servicio alguno a la patria y a los amigos; haciéndose todas estas reflexiones se mantiene en reposo y entregado a sus

propios negocios exclusivamente; y así como un viajero, asaltado por una violenta borrasca, se considera dichoso si encuentra un paredón que le sirva de abrigo contra el agua y los vientos, en la misma forma, viendo que la injusticia reina por todas partes impunemente, considera como el colmo de la felicidad el poder conservarse en el retiro de su corazón, exento de iniquidad y de crímenes, pasar sus días en la inocencia y salir de esta vida con la conciencia tranquila y henchida de bellas esperanzas”²¹.

No podríamos encontrar un fragmento donde viniera más completa y más bellamente tratado el tema del aislamiento que sufre el filósofo defensor de la justicia.

Por otra parte, junto a ello, encontramos otro aspecto que debemos señalar, según el cual se hace precisa y urgente la creencia en el dios.

Existe en todo el pensamiento griego un ansia y a la vez un miedo a la libertad. Cuando a un ciudadano se le presenta la posibilidad de vivir fuera de las leyes de su “polis”, la desecha, pues no puede vivir sin una norma que rija su conducta. El griego ve coartada su libertad por el destino irracional, por las leyes de su ciudad y, por último, cuando se impone el racionalismo de la crítica a los dioses injustos de la Mitología, por la voluntad de un Dios personal. Sócrates, al hacer recuento de sus actuaciones y de sus omisiones, no habla de decisiones libres, sino de actos de obediencia a la misión encomendada por el dios de Delfos. La responsabilidad de su misión y a la vez la garantía de la misma se justifican por algo externo a la propia personalidad. La responsabilidad de la acción libre queda paliada por el mandato del dios, al que no se puede desobedecer. Es este otro aspecto del determinismo moral existente en el pensamiento de Sócrates. La necesidad que el maestro experimenta continuamente de sentir la inspiración divina resulta trágica cuando ésta no llega. La solicitud y la llamada a la inspiración llega a extremos tan secundarios como los que aparecen en el “Alcibiades” de Platón, por ejemplo²².

La misma necesidad que subrayamos obliga a Sócrates a una confianza fiel en la existencia de los dioses. Tal vez por eso en el discurso de defensa grita más que dice: “Sí, atenienses; creo en los dioses más que ninguno de los que me acusan.” Evidentemente que Sócrates no mentía aquí. Mientras que para el ciudadano culto de su época la religión era uno de los elementos que por respeto a la tradición había que conservar, respeto que muchas veces quedaba oscurecido por las dudas y la crítica racional de los nuevos pedagogos, para Sócrates la religión, la

²¹ *República*, VI, 496 c.

²² *Alcibiades*, 103 a, 105 d, 124 c.

nueva religión ajustada a sus necesidades vitales, significaba mucho más: la esperanza de que mucho más allá de este mundo de injusticias y de "falsas sabidurías" existían los dioses justos y verdaderos. Los fundamentos de su pensar y de su obrar se hundían así en lo divino. El irracionalismo del destino ha pasado a ser providencia justa. De este modo brota un optimismo y una confianza ilimitada en el establecimiento último de la justicia. Sócrates duda que la justicia pueda ser establecida por los hombres: sólo cabe entregarse en brazos del dios que libremente la prodiga. Este agudo sentido de lo justo debió acrecentarse más en el pensamiento de Platón después de la condena de su maestro.

Ahora bien, sucede que en ese intento de salvación los dioses se han acercado peligrosamente al hombre justo. La voluntad de los dioses se ha hecho interioridad. El dios habla a los corazones de los hombres honrados. El hecho de que muy pocos hayan sido inspirados está explicado por la mala disposición del hombre, o, mejor, por su deficiente educación. Por otra parte, Sócrates nos habla a veces de hombres iluminados como él. En el "Teeteto", cuando se refiere a la distribución de algunos de sus discípulos, dice: "A unos los he entregado a Pródico y a otros hombres sabios y de inspiración divina"²⁴.

¿Hasta qué punto resulta extraña y sobrenatural esa voz demoníaca que habla al interior de los hombres justos?

Al hacernos esta pregunta nos encontramos con una situación altamente curiosa. Cuando Sócrates habla de la sabiduría de los poetas en el examen que hizo a éstos, nos testimonia que no encontró en ellos la verdadera sabiduría, siendo así que ellos, como reconoce el maestro, tienen una inspiración divina y son medios de los que los dioses se valen para hacernos conocer cosas que, al estar por encima de la capacidad humana, no podemos captar por nosotros mismos.

¿Por qué, pues, podemos preguntarnos, la inspiración de los poetas no es sabiduría y sí la es la de los filósofos inspirados por el dios? La contestación la podemos encontrar en la misma Apología que comentamos. Sócrates dice: "Reconocí que no es la razón la que dirige al poeta, sino una inspiración natural, un entusiasmo semejante al que transporta a los adivinos y a los que predicen el porvenir; todos ellos dicen cosas muy bellas, pero no comprenden nada de lo que dicen." Es decir, que la base de la verdadera sabiduría no es la inspiración divina en sí, sino la comprensión ulterior de la inspiración. Siempre que Sócrates escucha la indicación de su daimon, necesita una interpretación

²⁴ *Teeteto*, 151 b.

racional de lo que se le inspira. Por otra parte, las predicciones que Sócrates hace no van rodeadas de la ambigüedad y la falta de lógica que acostumbraban a dar los Oráculos oficiales con la finalidad de que la sentencia pudiese interpretarse en varios sentidos. Por ningún lado encontramos esa sobrenaturalidad que Sócrates pretendió dar a sus inspiraciones.

Toda sugerencia del daimon impone a Sócrates una reflexión que siempre tendrá como resultado entender el sentido del silencio del dios. Cuando la inspiración divina se contrapone a lo que dicta el sentido común (como considerar la muerte como un mal), la causa es que falta un estudio racional más profundo del problema. Lo irracional pasa a ser superrracional. Existe una perfecta continuidad entre la verdad y la justicia del dios y la verdad y la justicia del hombre honrado. La diferencia estriba en que, para el primero, la verdad y la justicia son palpables, son "ya" una realidad, mientras que, para el segundo, la verdad y la justicia son una meta por la que se lucha en un mundo de apariencias e injusticias.

El daimon es así para Sócrates una meta, una aspiración con la que el maestro compara su actuación diaria: Sócrates real frente a Sócrates ideal, o, mejor, frente al hombre ideal. El daimon es, por esto, el límite de lo racional, donde la lógica desaparece ante la intuición.

En relación con el concepto de la situación humana temporal está la postura ante el problema de la inmortalidad personal. Este problema es planteado por Sócrates en la Apología platónica en términos de una disyuntiva: o una noche sin ensueños o un continuar esta vida de diálogo y de búsqueda. ¿Tenía Sócrates que creer en la inmortalidad para asentar las bases de su optimismo antropológico?

En favor de la creencia de Sócrates en la inmortalidad podemos argumentar apelando al hecho de que el ambiente de inmoderación y de vicio existente en su época no le atraía como para vivir excesivamente apegado a la realidad de este mundo. El cuidado del alma, la constante preocupación moral, nos indican que, con toda certeza, Sócrates ponía los valores espirituales por encima de los materiales. Generalmente, una supervaloración de la esfera espiritual va emparejada con la creencia en la inmortalidad.

Frente a esto nos encontramos con el sentido de limitación que Sócrates atribuye al hombre. El racionalismo de Sócrates que le haría mirar con malos ojos la práctica de las religiones de los misterios, su concepto de purificación como ejercicio de la virtud y no como un ritualismo mágico y ridículo, el ambiente mismo de la época poco dado a admitir la supervivencia tras la muerte, nos hacen pensar que Sócrates no creía en la inmorta-

lidad, al menos como idea religiosa. Hemos de hacer notar que el elemento sobrenatural que Sócrates acepta es aquél que se le hace patente en las inspiraciones interiores de su daimon. El silencio de éste le hace comprender que la muerte no es un mal, pero no que después de la muerte nos espera una vida mejor. Estas podrían ser las interrogantes de la cuestión: ¿Necesitaba Sócrates creer en la inmortalidad para dejar a salvo su creencia en el orden y en la justicia? ¿Serían injustos los dioses si no le concedieran como premio al hombre virtuoso una existencia feliz después de la muerte?

En los "Memorables" de Jenofonte nunca se nos habla de una vida futura. Incluso en el "Fedón" platónico, donde se fuerza hasta los últimos límites la esperanza en una inmortalidad personal, los argumentos no son totalmente demostrativos.

El planteamiento disyuntivo que Sócrates hace en la "Apología" no implica que Sócrates no creyera en la verdad de alguno de ambos términos. Si lo plantea de este modo es porque el maestro ha adoptado como método el no creer que se sabe lo que en realidad se desconoce. Al ser la creencia en la inmortalidad un hecho que escapa al análisis racional, Sócrates, si ha de ser consecuente con su propia postura, no lo puede aceptar sin más.

Es evidente que para Sócrates el pago de la virtud es el placer. Ahora bien, este placer va emparejado con la práctica de la virtud; más aún, la virtud se justifica por la búsqueda que el hombre ha de realizar del placer. La razón es la facultad calculadora que sabe aplicar el canon riguroso que reglamenta la vida placentera con la finalidad exclusiva de conseguir un placer mayor. Según esto, hemos de descartar la idea de que Sócrates practica la virtud como medio de agradar a un ser superior, como respuesta a una invitación sobrenatural. Los dioses griegos, a lo más, enseñan al hombre cómo ha de vivir, pero no cómo ha de conseguir con su esfuerzo una vida placentera más allá de ésta. La virtud lleva su pago en sí misma; no exige un pago ulterior. Al hombre que sabe colocarse en su sitio, la naturaleza misma le dará el premio que merece. La libertad interior que reporta la renuncia a los bienes externos comporta ya en sí misma un pago por el esfuerzo de luchar contra el deseo.

¿Llegaría Sócrates a darse cuenta que en este mundo el placer y el dolor no están las más de las veces emparejados con la virtud y el vicio? De sus conclusiones parece deducirse que no. La explicación estaría en que mientras para el cristiano el fin del hombre se sitúa en una esfera que le trasciende, en Sócrates la búsqueda de la virtud equivale a la búsqueda de sí mismo. El hombre que se esfuerza por ser feliz termina siéndolo. La armonía y el orden que reinan en el cosmos le proporcionarán esa felicidad. En el cristiano, la práctica de la virtud no reporta necesariamente la adquisición del placer. El fin de la práctica de

la virtud no es el placer que proporciona su ejercicio, sino el cumplir la voluntad de Dios. El Cristianismo puede explicar el hecho de que en este mundo los malos disfruten y los buenos sufran. Premios y castigos trascienden esta vida y el hecho mismo de que en este mundo se dé la injusticia es la clave para explicar la existencia de un orden ultraterreno.

La primera racionalización de la inmortalidad que se da en la Historia del pensamiento occidental es la que Sócrates hace. Antes que él se creía en la inmortalidad o se la ridiculizaba. El maestro no demuestra la inmortalidad. Se limita a decirnos que es absurdo que el hombre justo tema el más allá. El mismo hecho de la aniquilación que a Unamuno habría llenado de consternación, es un consuelo si se tienen en cuenta los tintes sombríos con que la mitología griega había pintado la supervivencia tras la muerte. El hecho de que la otra vida venga determinada por el signo de lo desconocido, de lo impenetrable, de lo terrible, es un factor para echarse a temblar en el momento del viaje definitivo. "Al hombre le esperan al morir cosas que ni espera ni se imagina", había dicho Heráclito. La confianza en que "estas cosas" no sean desfavorables para el hombre justo exime de cualquier otro tipo de planteamiento. Incluso en el caso de que buenos y malos sean equiparados con una nada común no se está atentando contra la justicia de los dioses. El depravado ya ha tenido en esta vida su castigo.

Entusiasmado el maestro con su misión de búsqueda no plantea la posibilidad de un más allá contemplativo. El goce del más allá podría consistir en una continuación del diálogo, aunque con hombres inteligentes y justos.

Con Sócrates nace un nuevo modo de participar en la vida pública de la ciudad griega: la formación de individualidades cualificadas que salven a la "polis" de su derrumbamiento moral. El objeto de la especulación filosófica ha sufrido un desplazamiento: el ser, lo que es, lo que aparece, ha cedido su puesto al deber ser, al ideal al que se tiende, a lo que se vislumbra. El hombre puede influir en el objeto de su meditación, pues la acción ética está impregnada de una auténtica soteriología: preparar el vislumbre de realidades ultraterrenas, salvar a la "polis" de la decadencia creciente y conseguir para el hombre justo la paz en esta vida y en la otra. A donde las limitaciones epistemológicas de la sofística no pudo llegar, llegó Sócrates a pesar de partir de las mismas bases de precariedad e ignorancia. Un elemento sobrenatural ha entrado en juego: un dios que viene a enseñar a los hombres el camino del buen vivir; es decir, el camino de la virtud.

ENRIQUE LOPEZ CASTELLON

*(Profesor de Ética y Sociología
de la Universidad de Madrid.)*