

SOCRATES Y LOS SOFISTAS

A) CARACTERISTICAS GENERALES DE LOS SOFISTAS

Los sofistas representan un típico movimiento intelectual en momentos de crisis. En el siglo V a.d.C. nos encontramos con periodo de crisis. Crisis que no tiene tan sólo rasgos negativos, antes bien es el punto histórico donde se gesta un nuevo estilo de vida. La Sabiduría antigua entra en crisis. Y entra en crisis no tanto por las discrepancias intelectuales de sus grandes autores, cuanto porque entra en la vida intelectual un número crecido de ciudadanos, incapaces de entender a los pensadores precedentes. Junto a esta primera pequeña masificación de la cultura, causa también la crisis el cambio profundo de la situación social y política. Es proporcionalmente grande el número de sujetos exigidos por la vida pública, y la preparación que a tales sujetos se les pide tiene ya poco que ver con los problemas que habían preocupado al mundo de los primeros filósofos.

1) En esta situación irrumpen los Sofistas con una nota característica: el escepticismo.

a) La pluralidad y diversidad de las doctrinas sostenidas por los grandes filósofos lleva espontáneamente a un cierto escepticismo. Es un fenómeno que se va a repetir periódicamente a lo largo de la Historia. Se dan ciertos momentos históricos, en los que vence el desaliento por la insuficiencia o la diversidad de las doctrinas recibidas, y en los que todavía no se encuentra una nueva vía de solución. Es lo que ocurre con los Sofistas.

Pueden ser momentos propicios para un crecimiento de la subjetividad y aun del subjetivismo. Las ideas ya no son tanto ideas de las cosas cuanto ideas de cada cual, es decir, respuestas subjetivas a las incitaciones oscuras de las cosas. Cada cosa es lo que a cada uno le parece. Y cada cosa le parece a uno como a él se le aparece. Y se le aparece de distinta forma según sea distinta la situación intelectual y emocional en que se encuentre.

Por este camino se llega al famoso pensamiento de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son". El sentido de la frase no es claro, fundamentalmente porque no es fácil decidir el sentido del término 'medida' (metron) y del término 'cosas' (jrématon). 'Cosas' no puede significar sin más 'lo que es', pues el mismo texto encuadra dentro del término 'cosa' a 'lo que no es'. ¿querrá, entonces, significar que es el hombre quien debe medir y distinguir lo que es de lo que no es? Pero, ¿conforme a qué medida, conforme a qué patrón? Aquí aparece la dualidad del término 'medida' y del término 'hombre'. ¿Quién es la medida, el hombre como inteligencia, el hombre como voluntad, el hombre como esencia total, el hombre como individuo diferenciado, el hombre específico? Y, ¿cómo es el hombre medida? ¿Es medida de la realidad de las cosas, de su verdad, de su valor, de su utilidad...?



Pero cualquiera sea el significado del famoso dicho de Protágoras una cosa es clara: se ha iniciado la vuelta al hombre. Quien es la medida de las cosas es el hombre, y el hombre como subjetividad, el hombre como algo diferenciado de las demás realidades. En el subjetivismo de los Sofistas hay una exageración de lo que es un hecho incontestable: la subjetividad humana.

b) Del subjetivismo se pasa espontáneamente al escepticismo: no sabemos con certeza cómo son en sí las cosas. Protágoras estaba influido por Heráclito: todo está en movimiento, y quien más se mueve es el hombre mismo y sus estados interiores. En este sentido, la verdad ha de estar cambiando constantemente en sus formulaciones para no dejar de ser verdad, para no dejar de ser conforme con la realidad de las cosas y con la realidad del hombre. Si el hombre es la medida de todas las cosas, lo que no puede haber es error, porque nunca habrá positiva disconformidad.

En esta situación mental se comprende el exagerado escepticismo de Gorgias. Nada existe dice Gorgias, extremando el racionalismo de Parménides; pues si existiera debiera proceder de algo o ser eterno: si procede de algo, o del ser o del no ser; pero no puede proceder del ser, porque el ser por serlo es inmutable, y tampoco puede proceder del no ser, porque del no ser nada puede proceder. Tampoco puede ser eterno, porque lo eterno es infinito, y lo infinito no puede estar en ningún lugar. Más aún, si existiera no podría ser conocido, porque el conocimiento implica una dualidad insalvable de pensamiento y de realidad. Y aunque pudiera ser conocido, no podría ser comunicado, porque ni la palabra puede expresar mi conocimiento, ni mi conocimiento la realidad.

Se trata, pues, de un escepticismo muy 'razonador'. Y no vale argumentar 'ad hominem' diciendo que si razonan es que no son escépticos, es que creen en la razón. Y no vale, porque los escépticos creen efectivamente en la razón, pero en la razón que argumenta, en la razón que discute, pero no en la razón que lleva a la realidad misma de las cosas. Creen en la inteligencia como fuerza de dominio sobre las cosas y sobre los demás, pero no creen en la inteligencia como capaz de encontrar la verdad de la realidad.

c) Del escepticismo y del subjetivismo exagerados se pasa espontáneamente al relativismo: no hay ninguna verdad, ni ningún valor, ni ninguna norma absolutamente válidas para todos y para todos los tiempos; todo es relativo. El ser mismo de las cosas, como pronto veremos, consiste en ser relación. No hay un ser fijo de las cosas, y, por tanto, lo que hoy es verdad mañana será falso; lo que para mí es bueno, para otros puede ser malo. El hombre y su situación concreta determinará en cada caso lo que es bueno y lo que es verdadero.

En Moral todo es relativo. "Si alguno pidiera a todos los hombres que reunieran en un punto todo cuanto estiman por inconveniente, y luego pidie-



ra de nuevo que cada uno retirara del montón lo que estima por conveniente, de seguro que no quedaría allí ningún trozo, sino que todo quedaría repartido". Siempre se encontrará uno que estime por bueno lo que otro estima por malo; todo es relativo en moral.

Consecuentemente, lo mismo se habrá de decir de la ley. La ley es una ordenación positiva, que no está fundada en la realidad de las cosas y en la objetividad de las obligaciones, sino en la voluntad y en la conveniencia del legislador. La ley debe ser cumplida, siempre que no se pueda eludir la vigilancia y el castigo.

No todos los Sofistas defendían estas ideas con la misma exageración. Pero éste era el ambiente en que se movían y el espíritu que les animaba.

3) Pero entre tantas exageraciones, no debe negarse a la Sofística un mérito singular: el obligar a la Filosofía a reflexionar sobre el hombre y sobre lo que importa más de cerca al hombre. Hasta cierto punto, puede decirse que han descubierto el tema del hombre en Filosofía. En este punto, el mismo Sócrates debe estimarse como un Sofista, bien que corregido de las exageraciones de los demás. Sócrates va a demostrar a los Sofistas que la afirmación específica y peculiar del hombre no implica necesariamente la ruptura con la realidad, con la verdad y con la objetividad.

a) Todavía en los Sofistas este descubrimiento del hombre está lastrado con graves deficiencias. El hombre se convierte en refugio del hombre, pero en refugio individualista. Se llega al hombre escapando de las cosas tales como son en sí, lo cual llevará en definitiva a la destrucción egoísta del hombre por el hombre, del débil por el fuerte.

b) No en vano es Nietzsche el gran admirador de los Sofistas. La voluntad de poder cobra en ellos su forma primera. El mundo será de quien pueda más, de quien tenga más fuerza. Si las cosas no tienen consistencia en sí, no tendrán sino la consistencia y el valor que el hombre les atribuya. El problema entonces no consistirá en ser mejor, sino en ser más fuerte. La norma de moralidad consistirá en la norma del más fuerte.

c) No se trata de la pura fuerza física. El pueblo griego había llegado al culmen de su civilización. Aunque la fuerza se requería para la guerra, no se requería tanto para el orden ciudadano. Incluso en la guerra era más importante el estratega que el soldado, era más decisiva la inteligencia que la fuerza bruta. Pero sobre todo en la ciudad, en las luchas políticas, dentro del orden establecido, la fuerza había que ponerla en la inteligencia. Pero no en una inteligencia que busca la verdad -una verdad que, según ellos, no podía lograrse y que de todos modos no proporcionaba mucha utilidad-, sino en una inteligencia que busca la persuasión, el convencer a los demás de las propias ideas por el brillo de la elocuencia y de la retórica. La palabra no será ya el vehículo de la verdad sino la palanca de la

acción y del triunfo sobre los demás.

Tales son las orientaciones más importantes del movimiento sofista. Nos resta ahora ahondar en el significado filosófico de sus ideas.

B) SIGNIFICACION DE LOS SOFISTAS PARA LA FILOSOFIA

¿Aportan los Sofistas algo de importancia en Filosofía? ¿puede descubrirse bajo sus exageraciones ideas perennemente válidas?

1) En los Sofistas aparece muy señalada la diferencia entre el logos de las cosas, el logos de la mente y el logos de la palabra. Esta triplicidad de 'logos' plantea un problema esencial en la Filosofía.

a) Ante todo, el logos de las cosas. Dejando ahora de lado el interesante problema de por qué se habla de un logos de las cosas, es decir, el problema de por qué se aplica precisamente ese término de logos, aplicado a lo que es ordenado e inteligible en la realidad, no puede negarse que de un modo o de otro el griego primitivo reconocía un logos de las cosas. La primariedad atribuida a las cosas mismas y a sus principios sobre la inteligencia, es indudable en los presocráticos. Su mismo sentido de verdad (aletheia) como una manifestación o descubrimiento de las cosas, lo prueba. Son las cosas las que son inteligibles, y es en ellas donde debe buscarse la razonabilidad y la inteligibilidad. La mente no hace sino recoger y reproducir la inteligibilidad de las cosas.

Esta va oración implícita del logos de las cosas, que aparece en todos los presocráticos, cobra especial relieve en Heráclito. Para Heráclito, el logos es la razón universal que lo regula todo, y hace posible el orden de las cosas, la justicia y el destino humano. Asimismo la Inteligencia de Anaxágoras está reconociendo no sólo un orden en el Universo entero, sino un orden inteligible, puesto en relación necesaria con la Inteligencia. Igualmente la Justeza (Diké) de Anaximandro está afirmando un orden fundamental que abarca lo natural, lo moral y lo intelectual.

Todo ello nos muestra el reconocimiento de un logos de las cosas, por más que no se precise mucho en qué consiste, ni cuál sea el principio de esa inteligibilidad de las cosas. La afirmación más contundente en este punto es la afirmación de Parménides con su identificación del Pensar y del Ser. Lo que no hay duda es que en este primer estadio, es el logos de la mente quien vive del logos de las cosas, quien le sigue y no quien le da leyes.

b) Pero es imposible hablar de un logos de las cosas sin referirse a un logos de la mente. Si las cosas le parecen razonables al hombre, es porque el hombre tiene razón, tiene logos. Se requiere cierta inteligibili-



dad en las cosas, pero esta inteligibilidad en las cosas no tiene sentido sino desde una inteligencia y para una inteligencia. De ahí que paulatinamente se vaya pasando de las cosas a las razones de las cosas, de las cosas mismas inteligibles a la inteligencia de las cosas y a sus ideas.

El movimiento de subjetivación (v. supra, A), 1), a), que es propio de los Sofistas, va desplazando el logos de las cosas mismas a la inteligencia, pero a una inteligencia, que no es meramente reproductora de las cosas, sino que tiene un papel activo y configurador. ¿Son, entonces, inteligibles las cosas, porque el hombre las ha 'medido' (Protágoras) con su mente, o el hombre las puede medir, porque ellas mismas tienen medida, orden, inteligibilidad?

c) Pero el proceso no para aquí. Logos no significa tan sólo razón, sino también palabra. Recordemos el triple paso de Gorgias nada existe (cosas); si existe, no es inteligible (inteligencia, idea), si se entiende, no es comunicable (palabra). Las palabras espontáneamente son para comunicar a los otros las ideas que nos hemos formado de las cosas.

Ahora bien, entre las cosas, hay unas que son naturales y otras que dependen casi en absoluto del hombre. A medida que la civilización avanza, aumentan las cosas creadas por el hombre, aumentan los asuntos humanos, y el hombre va alejándose más y más de la naturaleza y de las cosas naturales. Esto hace que lo más real nos parezca aquello que está con nosotros todos los días, y que midamos la realidad de las cosas naturales por el patrón de las artificiales, de las que el hombre ha hecho y entre las que vive. En las cosas que el hombre ha hecho, es más importante su utilidad que su realidad, es más importante la idea del hombre que los materiales de los que la cosa está hecha. En un martillo, lo importante es la invención del hombre, la idea del hombre, y no los materiales naturales de los que está hecho.

Cuando ya ni siquiera se trata de objetos hechos técnicamente por el hombre, sino puramente de asuntos humanos, de política, de negocios, de leyes, etc., el logos como palabra cobra toda su importancia. El logos como palabra es, en definitiva, lo que da inteligibilidad a los asuntos humanos y a la convivencia humana.

2) Por este camino se va a la primacía del logos como palabra:

a) El logos trata ciertamente de alcanzar el ser mismo de las cosas. Pero toda la cuestión está en que se nos diga qué ha de entenderse por 'ser' y qué ha de entenderse por 'cosas' en este punto. Si las cosas, son los asuntos de la vida humana, y no las cosas naturales que ya no interesan. Si el 'ser' no es ya el principio natural de las realidades naturales, si el ser ha perdido toda consistencia fuera del que le den las ideas y las palabras, entonces lo que va a importar son las palabras.



b) Si el ser de las cosas no está en ellas mismas, o al menos, si ese ser de las cosas no nos es conocido o no nos importa mayormente, la verdad habrá pasado de las cosas al hombre. La medida y la verdad de la realidad estará en el hombre, y en lo que el hombre quiera hacer de ella. El hombre alejado de las cosas naturales y vuelto a los asuntos humanos, se da cuenta que estos son más flexibles, y que pueden configurarse conforme a su voluntad y a su poder. Lo mismo ocurre, hasta cierto punto, con las realidades hechas por el hombre, en las que la idea y la decisión humanas parecen anteceder a la realidad, de suerte que ésta depende de lo que el hombre pretenda hacer.

c) Finalmente, respecto de las cosas que no están sometidas al capricho del hombre, el hombre está alejado de ellas. El hombre, dentro de un mundo técnico y civilizado, ya no trata tanto con las cosas mismas, sino con las ideas y las palabras que sustituyen a las cosas. Cuando el hombre se aleja de la realidad de las cosas en su vida diaria, las ideas se le convierten en puros nombres de referencia. Con lo cual, es el nombre, es la palabra, es la presentación viva de los nombres y de las palabras, lo que cobra importancia. Ya la palabra no es la presencia viva de la realidad, sino su sustituto y su impedimento. Las palabras dejan de girar sobre las cosas mismas para centrarse en las impresiones subjetivas que cada uno tiene.

3) Es entonces cuando se hace más llamativa la discrepancia de los distintos decires. El decir ya no se monta sobre la idea, y la idea sobre el logos mismo de la realidad. Pero entonces no habrá ya concordancia en las cosas sino discrepancia en los sujetos.

a) Pero esta discrepancia pone de manifiesto que el ser de las cosas, es no el ser en sí de las cosas, sino el ser que a cada uno le parece. Si lo que expresara la palabra fuera primariamente el ser de las cosas mismas, no podría haber discrepancia en lo que se dice. Si hay discrepancia es porque lo expresado en las palabras no son las cosas mismas, sino las cosas tal como se aparecen distintas a cada subjetividad distinta.

b) Esto significa que el ser se pone en función de la manera de ver las cosas. Lo que las cosas son depende de nuestra manera de verlas. Las cosas serán distintas según los distintos modos de enfocarlas. Lo que parece a cada uno es la verdad para él, y la verdad es de un modo u otro lo que en realidad son las cosas. Los nuevos avances de la medicina de la época, muestran que del estado subjetivo del enfermo dependía el carácter de sus percepciones. El medir lo que es todo conocimiento, especialmente el conocimiento intelectual, desde lo que es el conocimiento sensitivo, lleva forzosamente a atribuir al conocimiento condicionado por la variabilidad y la relatividad de lo sensible. Las cosas se alejan así del hombre. Y entonces se abre una doble posibilidad: o renunciar escépticamente a la realidad de las cosas, o afirmar que la realidad de las cosas consiste y se agota en su apa-



recer ante el hombre. La primera alternativa da paso a los sofistas escépticos, la segunda, a los sofistas retóricos, representados por el Gorgias de Platón.

3) Cobra así importancia filosófica la discrepancia de los decires, que los hombres discrepen, es cosa natural. Efectivamente es cosa natural que los hombres hablen apasionadamente o presuntuosamente; es cosa natural que estimen como verdadero y cierto lo que no pasa de ser impresión y opinión. Pero cuando se traslada el centro de gravedad de las cosas y de las ideas a las palabras, la discrepancia en las palabras pone en juego el ser mismo del hombre, de la inteligencia y de las cosas.

Ante las distintas opiniones y ante los múltiples errores se da también una doble postura: o la de estimar que son casos extremos, o la de estimar que son casos normales. En otras palabras, se puede hablar de lo que es el hombre o desde los tipos anormales y extremos, o desde lo que es él en su estado normal, en su manifestación ordinaria. Quien estudie al hombre desde el primer punto de vista, considerará que el hombre es un ser enfermo; quien lo estudie desde el segundo, considerará la enfermedad y la anormalidad, no como lo natural sino como lo raro en el hombre. De la misma manera, quien no atienda sino a los errores del hombre, considerará a la mente humana como incapaz de verdad; pero quien atienda a los aspectos más sanos de la inteligencia humana, a su fuerza creadora, a su afán de verdad, a su realismo, etc., estimará que el error es un accidente posible, pero configurará su idea de la inteligencia por lo que es la verdad y no por lo que es el error.

a) Pero los Sofistas se atienen más a las dificultades que sienten los hombres para encontrar la verdad. Dificultades que se manifiestan, sobre todo, en la discrepancia de las distintas sentencias. Para explicar tal discrepancia, dentro de su orientación filosófica, no les queda sino decir que el ser es el ser que aparece. Dicho en términos modernos, que el ser no es un ser-en-sí sino que es un ser-para-mí. Un 'mí' que es el yo individual y empírico de cada uno.

b) El ser es así algo en función de la manera de ver las cosas. Y la manera de ver las cosas depende de la subjetividad de cada cual. Manera de ver que va a quedar a merced del poder de persuasión de los Sofistas. No es fácil cambiar las cosas, pero sí es más fácil cambiar la manera que tienen los hombres de ver la cosa. Ya esto último es a lo que se van a dedicar los Sofistas. Lo grave en ellos no es tanto su actitud, cuanto su empeño en dar categoría filosófica a su intento. Como Sócrates les objetará, aprovechándose de la inteligencia como de su arma principal, no son fieles a la inteligencia, sino que la traicionan. La inteligencia que en ellos se convierte en medida del ser de las cosas es una inteligencia inferior, una inteligencia cansada, decrepita e infiel a sí misma.



4) Este logos así desvirtuado y subjetivado lo van a proyectar los Sofistas sobre la realidad y le van a atribuir un carácter metafísico:

a) El ser de las cosas, nos dirán los Sofistas, es un ser relativo, consiste en ser relación (pros ti). Las cosas no sólo no tienen un ser independiente y absoluto, sino que son lo que son en relación a los demás seres, asimismo relativos. Pero las cosas son relativas fundamentalmente al hombre. En la relación, en la que consisten las cosas, el término fundamental es el hombre: todas las cosas miran al hombre y están conmensuradas por lo que es el hombre. No es una indicación puramente ética, como si el hombre fuera el y el destino de las cosas todas; es una constatación metafísica: las cosas son relaciones.

El ser mismo de las cosas es, pues, relacional. El relativismo epistemológico atribuido a los Sofistas está basado en este relacionismo metafísico. Las cosas no tienen consistencia fija, sino que van cambiando de ser como la luna va cambiando de cara según sea su relación con el sol. Con lo cual, el ser mismo se convierte en anti-lógico, porque es capaz de convertirse al mismo tiempo en tantos seres distintos como sean los logos discrepantes, de quienes desde su ser de hombres individuales conmensuran el ser de cada una de las realidades. De ahí que el hablar humano haya de ser un decir y un contra decir. Al trasladar esta estructura del diálogo humano a la realidad ésta es a la vez, en relación con el hombre, lógica y anti-lógica.

5) Aparece así de nuevo la preponderancia del logos subjetivo, sobre el logos de las cosas. El logos de las cosas es un logos medido por lo que es el logos humano. Las cosas serán lo que su propaganda diga de ellas, y serán aceptadas no por lo que son en sí, sino por lo que de ellas se dice. La propaganda -la retórica, dirían los Sofistas- cambia el estado subjetivo de las personas, que verán ya la realidad desde ese su nuevo estado subjetivo.

a) La verdad será, por tanto, entendida como firmeza de convicción. Como lo obligará a afirmar Sócrates a Gorgias, los teróricos no tratan de enseñar sino de persuadir. Su objetivo será la persuasión y no la verdad en sí.

b) La verdad, pues, será un triunfo sobre el contrario, sobre las razones del contrario, o sobre la apatía del oyente. Hay que vencer y acallar al contrario, y esto no por un ahondamiento en la realidad, sino por un juego dialéctico. Lo importante no será saber las cosas sino saber presentarlas, no un conocimiento de la realidad sino una habilidad subjetiva.

Frente a tal actitud se levantará Sócrates: "soy de aquellos que gustan que se les refute, cuando no dicen la verdad; que gustan también refutar, cuando los demás se separan de lo verdadero...Pero mayor bien es el ser refutado, porque es más ventajoso verse uno mismo libre del mayor de los males...Porque no conozco en el hombre un mal mayor que el de tener ideas falsas..." (Gorgias, 458 a).



c) De ahí la importancia de la Retórica para el Sofista. Para Gorgias toda la virtud de la Retórica está en los discursos, en los discursos que tienen por objeto los más grandes de todos los negocios humanos. En ellos se trata de persuadir, de convencer a todos los que componen cualquier clase de reunión pública; con ello se hace el hombre libre y logra dominar a los demás (Gorgias, 452 d, e). Su objetivo es crear la persuasión en los ánimos de los oyentes. Una persuasión sobre lo que es justo y lo que es injusto.

Sócrates observa en este punto que no es lo mismo saber y creer, ciencia y creencia, porque puede haber una creencia falsa y una creencia verdadera, pero no hay una ciencia falsa y una ciencia verdadera. Pero los que saben están persuadidos lo mismo que los que creen. Por tanto, hay dos clases de persuasión una que produce la ciencia y otra que produce la creencia sin la ciencia. La Retórica, le obliga a decir Sócrates a Gorgias, se queda en la persuasión de la que nace tan sólo la creencia. Por consiguiente no trata de instruir, de enseñar sino de atraer a la propia creencia. No hay materia sobre la que no pueda hablar el Retórico mejor incluso que aquel que es perito en la materia.

Basten estas someras indicaciones para mostrar cómo la verdad queda reducida a persuasión y la Filosofía a Retórica. Porque siguiendo la misma argumentación de Gorgias, lo importante no será ya saber y conocer la verdad, sino persuadir y convencer, despertando el interés del oyente. Poco a poco el centro del interés ha pasado de las cosas a las razones de las cosas, y de las razones fundadas en las cosas, a las razones fundadas en la subjetividad; y de las razones a las palabras.

En tal situación dejan los Sofistas a la Filosofía. Los Sofistas no eran fundamentalmente filósofos, ni toda su tarea se reduce a la Filosofía. Pero para la tarea que pretendían, echaron mano de la Filosofía, con lo cual redujeron su significado y su problemática. Pero no todo era malo en su nueva orientación. Iniciaron vigorosamente el movimiento de vuelta al hombre. La Filosofía debe preocuparse más del hombre. Este es el reto que ellos lanzaron. Su respuesta fue exagerada, fue equivocada. Su desafío va a ser recogido por Sócrates, que va a preparar el camino a las síntesis de Platón y de Aristóteles.



C) SOCRATES (470-399).

1) La Apología de Sócrates más que de su Filosofía nos habla del hombre y del filósofo que fue Sócrates. Su importancia filosófica estriba en mostrarnos un ejemplo admirable de lo que es la Filosofía como forma de vida.

a) Al defenderse de sus acusadores, Sócrates nos indica lo que no quiso ser, a pesar de las apariencias superficiales que estaban en su contra. La acusación se le formuló así: Sócrates es un hombre sabio que investiga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra, sabe convertir en justo lo que es injusto, no cree en la existencia de los dioses, y enseña a los jóvenes estas doctrinas y prácticas.

Sócrates niega de plano tales acusaciones. No desprecia esos conocimientos que se le atribuyen, pero él no se ha dedicado a ellos. Todo su esfuerzo, un esfuerzo a la par religioso y filosófico ha sido ver lo que es justo y lo que es realmente valioso para el hombre con el fin de que los atenienses vivan conforme a la justicia y a la verdad. No se ha dedicado a la enseñanza retribuida, sino que ha ido conversando desinteresadamente con los que le han querido escuchar, y ha sido un censor moral y un predicador incansable de la honradez intelectual, creyendo que con esto obedecía al mandato de Dios y al mayor bien de sus conciudadanos.

Esto lo ha hecho usando siempre palabras sencillas, porque su gran fuerza no estaba en la manera de decir sino en la verdad de lo que decía.

b) ¿En qué consiste positivamente la vocación filosófica de Sócrates? La respuesta es aparentemente sencilla: en la busca de la Sabiduría. Pero, ¿qué es la Sabiduría para Sócrates? Acabamos de decir que para él no es lo más importante el conocimiento de las cosas celestes, es decir, los temas generales de la Filosofía presocrática. ¿Qué es, pues, la Filosofía? ¿Es un conocimiento? ¿De qué?

Un día se le preguntó al oráculo de Delfos si había algún hombre más sabio que Sócrates, y el oráculo respondió que no. Esto le sorprendió sobremanera a Sócrates que pensaba que no sabía nada. Pero urgido por la respuesta del oráculo, se dedicó a investigar cuál era el sentido de su respuesta. Y el resultado de su investigación nos señala qué entendía él por Sabiduría.

Para saberlo, se dirigió a las personas que todos estimaban como más sabias. Se dirigió en primer lugar a los políticos de más fama en su tiempo. Les preguntó si sabían qué era lo bueno y qué era lo bello -temas fundamentales de la preocupación filosófica de Sócrates-, y ellos le respondieron que sí. Sócrates con sus preguntas método e ironía les mostró que no lo sabían. Y entonces concluyó que él era más sabio que los famosos políticos, por cuanto, aunque ni él ni los políticos sabían lo que es bello y lo que

es justo, lo que es bueno, él sabía que no sabía mientras que ellos creían saber lo que en realidad no sabían. De ahí concluye Sócrates que todos aquellos que pensaban ser los más sabios no lo son, al paso que todos aquellos que no tenían tal opinión estaban en mejor disposición para serlo. El reconocer que no se sabe es, por tanto, el primer paso hacia la verdadera Sabiduría.

La investigación de Sócrates siguió adelante. ¿No serán los verdaderos sabios los poetas, que de hecho dicen en sus poemas cosas muy buenas y elevadas. Si las dicen, confiesa Sócrates, pero conocí que no es la Sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos. Todos ellos dicen muy buenas cosas, pero no comprenden nada de lo que dicen. Son, pues, espléndidos productos de la naturaleza, pero no hijos de la Sabiduría, porque en realidad no entienden bien lo que dicen.

Finalmente Sócrates se dedicó a preguntar a los artesanos, es decir, a los técnicos de su tiempo. Ciertamente ellos sabían cosas que Sócrates no sabía. Pero junto a la habilidad que era propia de cada técnica, Sócrates les encontró una gran ignorancia. Una ignorancia que no consistía en no saber muchas cosas, pues esto no le preocupa grandemente a Sócrates, sino que consistía en creer que sabían grandes cosas, fiados en que conocían bien su oficio. Ya aquí está señalada la permanente tentación de los técnicos: creer que su técnica particular es el más alto conocimiento posible, o creer que tienen derecho a hablar de todo, porque son expertos en su saber técnico.

Después de este recorrido Sócrates entiende a la par lo que es la Sabiduría y el sentido de la respuesta del oráculo. Los que le escuchan a Sócrates creen que sabe todas las cosas sobre las que descubre la ignorancia de los demás. Sócrates se da cuenta de que no es así. No hace falta saber algo determinado para demostrar a los demás que no saben acerca de ese algo determinado; basta con saber lo que es saber, y ver que la presunta ciencia de los demás no cumple con las condiciones del verdadero saber.

Sócrates pasa adelante y se percata de lo difícil que es saber. Por eso concluye que sólo Dios es sabio, y que el más sabio entre los hombres es el que reconoce, como lo hace Sócrates, que su sabiduría es nada, que lo que sabe es muy poco, que sólo sabe que no sabe nada. Su gran misión será entonces hacer ver a los que se creen sabios, que en realidad no lo son. Cumpliendo esta misión rinde un culto a Dios, y prepara a los hombres a acercarse un poco más a la verdadera Sabiduría.

La Filosofía no va a dedicarse tan sólo a esta tarea preparatoria. Pero al constituirse como busca del Saber, del verdadero Saber, ha de comenzar por darse cuenta de cómo andamos en lo que más nos importa saber: cómo debe orientarse la vida humana, y en qué consiste el bien al que debe dedicarse la existencia del hombre.

c) ¿Es ésta una actitud irreligiosa e impía, como pretendieron los acusadores de Sócrates? Todo lo contrario, responderá éste. La filosofía como forma de vida, en su caso particular, es un deber de conciencia y un servicio a la divinidad.

En este punto la acusación no había sido muy consecuente consigo misma. Se le reprochaba a Sócrates el ser impío, al negar la existencia de los dioses y al sustituirlos con divinidades inferiores. Sócrates responde desde dos puntos de vista primero, si él admite divinidades inferiores, indudablemente ha de admitir las superiores, sin las que aquellas no tendrían ni existencia ni sentido; dicho en términos más generales, no se puede hablar de lo religioso, sin el reconocimiento de Dios, y Sócrates ha hablado y se ha comportado religiosamente. Segundo, decir que el sol es una piedra y que la luna es tierra, no es negación de la divinidad, y además es algo que antes de él ya lo había dicho Anaxágoras; Sócrates abre así la lista de los hombres que serán llamados injustamente ateos, porque niegan las formas tradicionales de entender la divinidad, precisamente para encontrar una forma que responda mejor al ser de la divinidad.

No se contenta Sócrates con estas razones. Se le acusa de irreligioso, porque ha dedicado su vida a la busca de la Sabiduría en sí y en los demás. Su respuesta es contundente: se ha dedicado a eso por y con espíritu religioso, por obediencia a su conciencia y a la divinidad. Sabe que por haberse dedicado a la busca de la Sabiduría corre ahora peligro de muerte, pero no por eso teme. Cree que ha sido Dios el que le ha ordenado pasar sus días en esa ocupación examinándose a sí mismo y a los demás. Por ello, si para salvar su vida le pidieran que dejara a un lado su vocación, no lo haría porque debe obedecer antes a Dios que a los hombres.

Pero, ¿cómo sabe Sócrates que ha sido Dios el que le ha mandado dedicarse al estudio de la Sabiduría, a la Filosofía? Por varias razones. Primera, porque hay algo de sobrehumano en el hecho de haber abandonado sus propios negocios hasta caer en la pobreza, por dedicarse a exhortar a los demás a que practiquen la virtud. Segunda, porque tiene un demonio interior que desde la infancia le urge a apartarse de lo que no debe hacer, y habiéndose dedicado toda la vida a la Filosofía, nunca le ha urgido a abandonarla, ni siquiera ahora que por ella va a morir. Tercera, porque la Filosofía, tal como él la ha entendido es el mayor bien del hombre, porque una vida que no se examina a sí misma no es vida, y porque no hay cosa más elevada que procurar en sí mismo y en los otros la Sabiduría y la virtud.

Y a esta tarea la más elevada ha dedicado Sócrates toda su vida: a convencer a los hombres que es una ignorancia vergonzosa creer conocer una cosa que no se conoce, a convencer que es vergonzoso no pensar más que en amontonar riquezas y en adquirir honores, despreciando los tesoros de la verdad y de la Sabiduría y no trabajando para hacer que la propia alma sea

tan buena como pueda serlo.

Sócrates está persuadido que el mayor bien del hombre no consiste en atender a las cosas que le pertenecen al hombre, a las cosas que el hombre posee, sino más bien a lo que el hombre. Las riquezas y los honores se tienen y son algo exterior al hombre, pero el ser más sabio y más perfecto es algo que se es, y se es desde dentro. Por ello, sólo una gracia tiene que pedir a los atenienses que le condenan a muerte: "Cuando mis hijos sean mayores, os suplico los hostigéis, los atormentéis como yo os he atormentado a vosotros, si veis que prefieren las riquezas a la virtud y que se creen algo cuando no son nada; no dejéis de sacarlos a la vergüenza si no se aplican a lo que deben aplicarse y creen ser lo que no son; porque así es como yo he obrado con vosotros. Si me concedéis esta gracia, lo mismo yo que mis hijos no podremos menos de alabar vuestra justicia. Pero ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Entre vosotros y yo, quién lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios".

Vuelven a unirse así en el tema de la muerte las dos ideas fundamentales de este discurso: la verdadera sabiduría, y la dedicación a la filosofía como forma de vida, forma ética y religiosa a la par. Sólo Dios sabe si es mejor vivir o morir. Temer a la muerte no es otra cosa que creerse sabio sin serlo. Nadie sabe lo que es la muerte ni sabe si es el mayor bien para el hombre. Se la teme, como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¿No es, insiste Sócrates, una ignorancia vergonzosa creer conocer una cosa que no se conoce? Sin embargo, a sus puertas, Sócrates siente una esperanza profunda de que la muerte es un bien. Porque o es un absoluto anonadamiento y una privación de todo sentimiento, o es un tránsito del alma a donde se le va a tratar con toda justicia.

2) El Sócrates de Jenofonte aparece con características algo distintas a las del Sócrates que Platón nos ha transmitido en la Apología. Con todo, su opinión de Sócrates es de gran interés, porque nos alumbracuéales eran los temas concretos de su discurrir filosófico.

Nos dice Jenofonte (memorabilia, 1, 11-17) que Sócrates no hablaba acerca de la Naturaleza entera, de cómo está dispuesto el Cosmos y de las necesidades en virtud de las cuales acontece cada uno de los sucesos del cielo. Se asombraba de que no viesen que el hombre no es capaz de averiguar semejantes cosas, porque ni las mejores cabezas estaban de acuerdo entre sí al hablar de estos problemas. Por otro lado examinaba si esos sabios se preocupaban de tales elucubraciones, porque creían conocer suficientemente las cosas tocantes al hombre, o porque creían cumplir con su deber dejando de lado estas cosas humanas y ocupandose de las divinas.

Sócrates al contrario solo discurría sobre asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué lo sacrilego; qué es lo honesto, qué es lo vergonzo-



so, qué es lo justo y lo injusto, la sensatez y la insensatez, la valentía y la cobardía; qué es el Estado y qué el gobernante, y, engeneral se preguntaba acerca de todo aquello cuyo conocimiento estaba convencido de que hacía a los hombres perfectos, y cuya ignorancia, en cambio, los degrada haciéndolos esclavos. Dedicándose a estos temas, observaba que podía utilizar sus conocimientos en servicio propio y ajeno, mientras que los que se ocupaban de temas cosmológicos tenían que contentarse con el conocimiento puro.

Parentemente, la imagen que nos da aquí Jenofonte de Sócrates tiene algunos rasgos comunes con la de los Sofistas. Coincide con ellos en el rechazo de los temas cosmológicos que habían preocupado a los filósofos presocráticos. Coincide también en la observación de la discrepancia, y en el significado de la discrepancia, de los filósofos que pretenden hablar de la Naturaleza entera. Coincide con ellos en la preocupación expresa y exclusiva por los asuntos humanos. Coincide finalmente en que del conocer no le interesa principalmente el puro carácter intelectual sino su eficacia para modelar al hombre.

¿Será entonces Sócrates un Sofista más? Al contrario, Sócrates supera definitivamente lo que en los Sofistas había de falso y de negación de una auténtica existencia filológica. Este es el punto que debemos estudiar a continuación.

3) Por lo pronto, Sócrates, a diferencia de los Sofistas, ni es un hombre público ni es un profesional de la enseñanza. En la Apología nos ha dicho que su demonio interior le ha impedido mezclarse en los negocios de la república es preciso, dice, que el que quiera combatir por la justicia, por poco que quiera vivir, sea sólo simple particular y no hombre público. Asimismo en ella nos dice que es notorio como él no ha cobrado nunca nada por su enseñanza. De ambos extremos se concluye que su conducta es completamente distinta a la de los Sofistas. Si a él le importa la eficacia sobre los hombres, no es en orden a un provecho personal, materialmente entendido, sino a un perfeccionamiento moral. Lo que a él le importa no es aparecer sino ser, no el triunfo fácil sino la transformación de la realidad humana. En este sentido no intenta la persuasión sino la verdad de las cosas.

Pero, entonces, surge espontáneamente la pregunta: si le interesa el ser de las cosas, ¿por qué no hace una filosofía al estilo de los grandes Cosmólogos que le precedieron? Sócrates les llamó en alguna ocasión 'de-mentes', es decir, hombres que discurrían al margen de la mente. ¿Por qué?

Ya vimos en la Apología que él no consideraba malo el dedicarse al estudio y conocimiento de los cielos. Pero en la jerarquía de los valores estima que es más urgente el conocimiento de sí mismo que el conocimiento de los cielos. No sólo eso, sino que considera que es más real el conocimiento de sí mismo que el conocimiento de lo que es ajeno al hombre: los filósofos an-

teriores estimaban que las cosas de esta vida eran sólo tema de opinión (doxa) y no propiamente de ciencia, contra esto protestará Sócrates, y por ello les llamará dementes, pues lo que más le importa al hombre y aquello que le es más real es, sin duda, su propia realidad y la realidad de las cosas humanas. Dicho en otros términos, Sócrates no ve imposible buscar lo esencial y lo universal en lo que parece tan frágil y cambiante como la naturaleza humana.

Además, su idea misma de la Sabiduría, como un modesto percatarse de sus propios límites, le ha hecho comprender que en los temas más propiamente cosmológicos poco puede alcanzar la mente humana, al menos con las técnicas que en su tiempo había. Tal vez puede verse en Sócrates un predecesor de los Físicos modernos que piden para sí el cultivo de esos temas. Sócrates les hubiera dado la razón en parte les hubiera dicho que la Filosofía tiene poco que decir en tales temas; pero les hubiera advertido que la Física no tiene tampoco mucho que decir en lo que es estrictamente humano, y que, en definitiva, lo que al hombre le importa es su propia perfección.

Por todo ello, debe considerarse a Sócrates como el creador de un nuevo tipo de vida intelectual.

Esta novedad consiste, primero, en considerar la busca de la Sabiduría como una forma ética y religiosa de vida, como una obligación moral y religiosa. Moral, porque su forma de Sabiduría pretende ser en su forma y en su intención un auténtico existir humano; religiosa, porque está persuadido que Dios quiere de él esa forma de vida para sí y para el servicio de los demás. Segundo, esta novedad consiste en su punto de arranque: en la persuasión de que poco es lo que el hombre sabe, y de que para empezar a saber realmente el primer paso es percatarse de la propia ignorancia tal es el sentido de la ironía socrática. Tercero, en su método de preguntas y respuestas: tal método, el método del diálogo y de la mayéutica, supone que la verdad no debe ser enseñada sino encontrada por cada uno, que no se trata de disputar opiniones sino de ir modestamente a oír lo que las cosas le dicen al hombre; hay que vivir, no solitario pero sí recogido, de la propia reflexión y no de la mera repetición de las cosas aprendidas. Cuarto, esa novedad consiste en los temas que aporta como base de la Filosofía: él también busca el ser, pero lo busca allí donde le es más presente, en las cosas de la vida y en los asuntos humanos.

Queda así claro que Sócrates no puede confundirse con los Sofistas, sino que es su radical superación. También a los Sofistas les importaban los temas humanos, pero no como patentización de la realidad sino como objeto de sus manejos y de sus antojos. El gran aporte de Sócrates a la Filosofía estriba en haber inaugurado una reflexión auténticamente filosófica sobre temas específicamente humanos, es decir, una nueva forma de filosofía por el tema y por el modo fundamental de enfocarlo, dedicando con total seriedad toda su vida a la tarea filosófica.



4) Por todo ello, Sócrates da un impulso nuevo a la Filosofía. Ante todo, porque es su vida entera la que va a dedicarse a la Filosofía, con lo cual ésta se convierte en forma de vida, en la que se apoya y desde la que se dirige la propia existencia humana. Después, porque la Filosofía no es en sus manos un presuntuoso saber ni una mera transmisión de verdades ya logradas, sino un permanente inquirir en el que predomina el convencimiento de los propios límites intelectuales. La ironía socrática puede estimarse como un recurso para triturar al adversario, pero es en el fondo un reconocimiento de la dificultad y de la autenticidad propias del filosofar. Cuando Sócrates emplea la 'mayéutica' como ayuda para que cada cual encuentre sus propias ideas está reconociendo que todos los hombres pueden ir en busca de la verdad y, a la par, que la verdad sólo nace desde dentro. La 'mayéutica' representa, por tanto, el debido contrapeso a la ironía. Finalmente, Sócrates introduce lo humano en la Filosofía como interés principal y como lugar preciso donde puede adquirirse un auténtico conocimiento. Ese es el sentido profundo del 'conócete a tí mismo', que ya andaba en boca de los atenienses, pero que Sócrates ha elevado a categoría y método filosófico.

Mucho falta para que Sócrates pueda ser considerado como un filósofo en el sentido en que lo serán Platón y Aristóteles. Pero éstos lo que hicieron fue continuar el camino que Sócrates había abierto. Sócrates les enseñó a reflexionar sobre las cosas usuales y próximas al hombre con objeto de radicar la filosofía en algo que de verdad importe al hombre; les enseñó a reconquistar el saber racional perdido en nebulosidades y en sofismas; les abrió el camino para que cada uno a su modo alcanzara una visión sistemática de la totalidad del universo.

Así aún, Sócrates dió a la Filosofía varias ideas maestras

Primera, la idea de un nuevo método. Dice Dilthey "fue el primero que aplicó tenazmente el método que consiste en remontarse desde el saber existente y las creencias de la época al fundamento de cada proposición. Sustituyó, pues, un procedimiento que deducía de construcciones geniales por un método que refería toda afirmación a su fundamento lógico... en él nació en la historia de la inteligencia el método analítico que se remonta al último fundamento cognoscitivo del contenido de la ciencia y, finalmente, de la convicción científica en general" (Introducción a las Ciencias del Espíritu, Madrid, 1966, pp. 277-278). Que este método se llevara a cabo mediante el diálogo, muestra que es necesaria una cierta dialéctica entre razones, mediante la cual aparece la 'sinraón' de una de las posiciones. Y muestra también, como ya hemos notado, que la verdad es resultado de una busca personal.

Segunda, la idea de una cierta inducción que da paso a los conceptos universales y a la definición. Aristóteles, en efecto, nos dice: "Por cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates, por un lado los 'epantikoi logoi'



y por otro el 'oridsesthai katholou' " (Met., III, 4, 1078 b). No es claro lo que deba entenderse por esos dos términos griegos: 'epaktikoi logoi' puede referirse a un proceso inductivo, mientras que 'oridsesthai katholou' sería el resultado de la inducción: la definición de algo universal que respondería a los casos particulares examinados. Ciertamente el Sócrates de Platón sigue un proceso inductivo: empieza examinando los casos particulares; en ellos se fija en sus notas comunes, y con ellas logra un concepto que es común, y en este sentido universal, a todos los casos examinados. Pero Sócrates no se detiene en cualesquiera notas comunes, sino en aquello que es común por ser esencial, es decir, en aquello que es siempre igual en cada caso particular porque es la raíz de todo lo que es la cosa en particular. Con ello se logra la definición de valor universal porque expresa la esencia y sólo la esencia de los distintos casos particulares examinados.

Esta tarea no es siempre posible llevarla hasta el fin, y no es nunca fácil. Pero con ella se abre el camino para un conocimiento profundo de la realidad y para la constitución de la Filosofía como ciencia.

Tercera, una determinada idea de la moral. Sócrates pretende buscar lo propio del valor moral, como algo distinto de lo que es meramente útil o agradable. Lo moral para Sócrates está estrechamente relacionado con el saber. Pero como observa Hirschberger el saber de Sócrates tiene el estilo del saber propio de la técnica. En el mundo de la técnica ('techne') el saber es un saber hacer. El buen artesano es el que sabe bien su oficio. Y el que sabe bien su oficio no lo hace mal sino bien. En este sentido ha de entenderse su famoso pensamiento de que nadie peca (yerra) a sabiendas. Casi se trata de una tautología, pues efectivamente el que sabe no yerra, mientras que el que no sabe no acertará a hacer bien su obra.

Dos observaciones fundamentales deben hacerse a estas ideas de Sócrates. La primera, que en ella se da poco juego a la voluntad y libertad del hombre: si el determinismo de la voluntad humana no es absoluto, la falta no puede reducirse al yerro. La segunda, que su aproximación del hacer moral al hacer técnico tiende a relativizar en exceso el orden moral: la bondad es siempre bondad 'para' algo; entonces, o se determina el valor absoluto y moral de ese 'algo', o ese 'para' no puede entenderse como la esencia misma de la moral sino tan sólo como una consecuencia que acompaña a lo moral. En definitiva, el hacer propio de la moral es ciertamente un hacer, pero no es un hacer de tipo técnico. Tiene su propia singularidad.

BIBLIOGRAFIA: Véanse los trabajos anteriormente citados de Zubiri y Dilthey. Como base histórica, la Historia de la Filosofía de Hirschberger.

