

CAPÍTULO XIII

SÓCRATES

PRIMEROS AÑOS DE LA VIDA DE SÓCRATES

Murió Sócrates en 399 a. J. C., y como Platón nos dice que tenía entonces su maestro 70 años o alguno más, debió de nacer por el 470 a. J. C.¹ Fueron sus padres Sofronisco y Fenaretos, de la tribu antióquida y del *demo* de Alópeke. Se ha dicho que su padre se dedicaba a labrar piedra^{1 2}, pero A. E. Taylor opina, con Burnet, que tal historia es un equívoco originado porque en el *Eutifrón* se alude humorísticamente a Dédalo como antepasado de Sócrates³. Sea de esto lo que fuere, no parece que Sócrates siguiera el oficio de su padre, y el grupo de las Gracias que había en la Acrópolis, mostrado posteriormente como obra de Sócrates, ha sido atribuido por los arqueólogos a un escultor de época más antigua⁴. Lo cierto es que Sócrates tuvo que pertenecer a una familia no muy pobre, pues luego le encontramos sirviendo en el ejército en calidad de hoplita, armado de pies a cabeza, y para poder prestar tal servicio hubo de heredar, sin duda, un patrimonio suficiente. A Fenaretos, su madre, descríbesele en el *Teeteto*⁵ como comadrona, pero, aunque lo fuese, no quiere esto decir, seguramente, que fuera una obstetrix o partera profesional en el sentido moderno, según indica Taylor⁶.

Los primeros años de la vida de Sócrates coincidieron, pues, con los del florecimiento de Atenas en todo su esplendor. Los persas habían sido derrotados en Platea (479) y Esquilo había dado al público *Los persas* (472); Sófocles y Eurípides eran todavía adolescentes⁷. Atenas había puesto ya los fundamentos de su imperio marítimo.

En el *Banquete* de Platón, describe Alcibíades a Sócrates como algo parecido a un sátiro o a Sileno⁸, y Aristófanes decía de él que se pavoneaba como una gallineta, y ridiculizaba su costumbre de girar los ojos en todas direcciones⁹. Pero sabemos que

¹ *Apol.*, 17 d.

² Cfr. Dióg. Laerc. (Así, Praechter afirma rotundamente: *Der Vater des Sokrates war Bildhauer*, p. 132.)

³ *Eutifrón*, 10 c.

⁴ Dióg. Laerc., anota que «Algunos dicen que las Gracias que hay en la Acrópolis son obra suya».

⁵ *Teeteto*, 149 a.

⁶ Taylor, *Socrates*, p. 38.

⁷ «Todas las grandes edificaciones y las obras de arte con que se enriqueció Atenas durante la época de Pericles, los Largos Muros que unían a la Ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, los frescos de Polignoto... fueron comenzadas y acabadas ante sus ojos.» *Socr.* p. 36.

⁸ *Banquete*, 215 b 3 y sig.

⁹ *Nubes*, 362 (cfr. *Banquete*, 221).

poseía también una robustez notable y una gran capacidad de resistencia. Llevaba virilmente el mismo vestido tanto en invierno como en verano, y persistió en su costumbre de caminar con los pies desnudos durante una campaña invernal. Aunque era muy sobrio, podía beber mucho sin llegar a sentirse mal. Desde joven venía recibiendo mensajes prohibitorios o advertencias de una misteriosa «voz», «señal» o *daimon*. En el Banquete se nos refieren sus prolongadas distracciones, una de las cuales duró todo un día con su noche —y esto en plena campaña militar—. Taylor se inclina a interpretar estas distracciones como éxtasis o raptos, pero más bien parece que se trataba de largas abstracciones debidas a su intensa concentración mental sobre algunos problemas, fenómeno que no es raro en otros pensadores, aunque no alcance proporciones tan grandes. La misma duración del éxtasis mencionado en el Banquete parece probar que no fue un auténtico rapto en el sentido místico-religioso^{10 11}, si bien, tan prolongado acceso de abstracción debió de ser excepcional.

Cuando Sócrates andaba por sus veinte años, las corrientes del pensamiento tendían, según hemos visto, a desviarse de las especulaciones cosmológicas de los jonios y se orientaban hacia el hombre mismo, pero parece cierto que Sócrates comenzó estudiando las teorías cosmológicas orientales y occidentales en las filosofías de Arquelao, de Diógenes de Apolonia, de Empédocles y de otros. Afirma Teofrasto que Sócrates fue miembro de la escuela de Arquelao, el sucesor de Anaxágoras en Atenas.¹¹ En todo caso, a Sócrates le decepcionó ciertamente Anaxágoras. Confundido ante el desacuerdo entre las diferentes teorías filosóficas, Sócrates recibió de pronto una gran luz al leer el pasaje en el que Anaxágoras hablaba de la Inteligencia como causa de la ley y del orden naturales. Entusiasmado con aquel texto, Sócrates empezó a estudiar a Anaxágoras, esperando que éste le explicaría cómo opera la Inteligencia, el Espíritu en el universo ordenando todas las cosas para lo mejor. Lo que de hecho halló fue que Anaxágoras introducía aquella Mente tan sólo con miras a proporcionar un punto de partida al movimiento en torbellino. Este desengaño decidió a Sócrates a seguir sus propios caminos indagatorios: abandonó el estudio de la filosofía natural, que al parecer no conducía a ninguna parte, como no fuese a la confusión entre las opiniones contradictorias¹².

A. E. Taylor conjetura que, a la muerte de Arquelao, fue Sócrates su sucesor para todos los efectos¹³. Trata de basar esta hipótesis en la pieza de Aristófanes titulada *Las nubes*, donde Sócrates y sus asociados de «la fábrica de ideas» son presentados como adictos de las ciencias naturales y mantenedores de la doctrina del aire enseñada por Diógenes de Apolonia¹⁴. Así, pues, la negativa de Sócrates acerca de que él hubiese aceptado nunca tener «discípulos»¹⁵ querría decir, si la suposición de Taylor es acertada, que nunca tuvo discípulos de pago. Había tenido éxaipei, pero nunca qaorxaí. En contra de esto cabe argüir lo que Sócrates declara explícitamente en la Apología: «Mas la verdad simple es, oh atenienses, que yo nada tengo que ver con las especulaciones de los físicos.»¹⁶ Ciertamente que para la época en que Sócrates hablaba, en la

¹⁰ No obstante, la historia del misticismo aporta ejemplos de estos extáticos prolongados. Cfr. Poulain, *Graces d'oraison*, p. 256.

¹¹ *Phys. Opin.*, fr. 4

¹² *Fedón*, 97-9.

¹³ *Socr.*, p. 67

¹⁴ *Nubes*, 94.

¹⁵ *Apol.*, 19.

¹⁶ *Apol.*, 19.

Apología, hacía ya mucho tiempo que había dejado las especulaciones cosmológicas, y que las palabras citadas no implican necesariamente que nunca se hubiese ocupado en tales especulaciones; en efecto, sabemos que lo hizo; pero al autor de estas líneas le parece que todo el pasaje en cuestión no es sino una protesta contra la suposición de que Sócrates hubiese dirigido alguna vez una escuela dedicada a tal clase de especulaciones. Lo que en la Apología se dice no prueba ciertamente, con rigor, que Sócrates, antes de su «conversión», no hubiese dirigido una escuela así, pero la interpretación obvia parece ser, más bien, que nunca tuvo tal posición.

La «conversión» de Sócrates, que produjo su cambio definitivo haciendo de él el irónico filósofo moral, fue debida, por lo que parece, al famoso incidente del oráculo de Delfos. Querefonte, amigo y admirador de Sócrates, preguntó al oráculo si había algún hombre vivo que fuese más sabio que Sócrates, y recibió la respuesta de que «No». Esto le hizo a Sócrates pensar, y sacó la conclusión de que el dios quería dar a entender que él era el hombre más sabio porque él, Sócrates, reconocía su propia ignorancia. Concibió entonces que su misión consistía en buscar la verdad segura y cierta, la verdadera sabiduría, y en aceptar la ayuda de todo hombre que consintiese en escucharle¹⁷. Por extraña que resulte esta historia del oráculo, es muy probable que sucediera en realidad, pues no parece verosímil que Platón ponga una pura fantasía en boca de Sócrates precisamente en un diálogo cuyo propósito es exponer el aspecto histórico del juicio a que se sometió al filósofo, y no hay que olvidar que la Apología es de fecha temprana y que, cuando se escribió, vivían aún muchos que conocían los hechos.

A Jantipa, la mujer de Sócrates, se la conoce sobre todo por las anécdotas sobre su temperamento de arpía, anécdotas que pueden ser fidedignas o no. La verdad es que la imagen que de la mujer de Sócrates se nos da en el *Fedón* las confirman muy poco. El matrimonio se realizaría probablemente en alguno de los diez primeros años de la guerra del Peloponesio. En esta guerra, se distinguió Sócrates por su valor durante el sitio de Potidea (431-430), y otra vez en la derrota de los atenienses por los beocios (424). Estuvo también presente al asedio de Anfípolis, el año 422.¹⁸

EL PROBLEMA SOCRÁTICO

El problema «socrático» es el de fijar con exactitud cuáles fueron sus enseñanzas filosóficas. Las características de las fuentes de que disponemos —obras socráticas de Jenofonte (*Memorables* y *Banquete*), diálogos de Platón, varias afirmaciones de Aristóteles, las *Nubes* de Aristófanes— hacen que este problema sea difícil. Por ejemplo, si nos basamos sólo en Jenofonte, sacaremos la impresión de que a Sócrates le interesaba sobre todo formar hombres de bien y buenos ciudadanos, pero que no le importaron las cuestiones lógicas ni las metafísicas: se trataría de un moralista popular. Si, por otra parte, basamos nuestra concepción de cómo fue Sócrates en los diálogos de Platón tomados en conjunto, nos parecerá un metafísico de primerísima categoría, un hombre que no se contentó con estudiar las cuestiones que plantea el comportamiento diario, sino que echó los fundamentos de una filosofía trascendente, caracterizada por su doctrina acerca de un mundo metafísico de las Formas. Por otro

¹⁷ *Apol.*, 20 y sig.

¹⁸ *Apol.*, 28 e. Burnet sugiere que tal vez tuviese algo que ver con esto el combate que se trabó cuando la fundación de Anfípolis (unos quince años atrás).

lado, las afirmaciones de Aristóteles (si se las interpreta sin retorcimientos) nos dan a entender que, aunque Sócrates no dejó de interesarse por las cuestiones teóricas, sin embargo no es de él mismo la doctrina de las Formas subsistentes o Ideas, que es peculiar del platonismo.

La opinión a la que comúnmente se ha llegado es la de que, si bien el retrato hecho por Jenofonte resulta demasiado «grosero» y «trivial», debido más que nada a falta de interés y de capacidad filosófica en su autor (aunque también se ha sostenido, cosa que parece improbable, que Jenofonte quiso presentar adrede un Sócrates más «vulgar» de lo que en realidad era y de lo que él le había conocido, y ello con fines apologéticos), lo que no podemos rechazar es el testimonio de Aristóteles, y, por lo tanto, nos vemos obligados a concluir que Platón, excepto en sus primeras obras socráticas, como por ejemplo en la *Apología*, puso sus propias doctrinas en labios de Sócrates. Esta opinión tiene la gran ventaja de no colocar en flagrante oposición al Sócrates de Jenofonte con el de Platón (pues las lagunas que se advierten en el retrato jenofonteo pueden explicarse como secuela del carácter del propio Jenofonte y de los intereses que predominaban en él), y, a la vez, no se echa en saco roto el claro testimonio de Aristóteles. De esta manera obtenemos un retrato más o menos coherente de Sócrates y no violentamos sin justificación ninguna las fuentes (que es de lo que suelen argüir si no los mantenedores de que Sócrates fue principalmente un teorizador).

Sin embargo, esta opinión ha sido discutida. Así, por ejemplo, Karl Joel, fundando su concepción de Sócrates en el testimonio de Aristóteles, sostiene que Sócrates fue un intelectualista o racionalista, un representante del tipo ático, y que el Sócrates jenofonteo es, en cambio, un *Willensethiker* [ético de la voluntad], representante del tipo espartano, y, por ende, no el Sócrates histórico. Según Joel, pues, Jenofonte pintó a Sócrates con colores dorios y lo desfiguró¹⁹.

Doring sostenía, por el contrario, que para obtener una imagen histórica de Sócrates debemos buscarla en Jenofonte. El testimonio de Aristóteles no hace sino resumir el somero juicio de la Academia antigua sobre la importancia filosófica de Sócrates, mientras que Platón se valió de Sócrates como de un punto de apoyo para montar sus propias doctrinas filosóficas²⁰. En Inglaterra, Burnet y Taylor han defendido otro punto de vista. Según ellos, el Sócrates histórico es el de Platón²¹. Éste rebasó, sin duda, el pensamiento de su maestro, pero, así y todo, las enseñanzas filosóficas que le hace proferir por sus labios en los diálogos representan, sustancialmente, las auténticas enseñanzas de Sócrates. De ser esto verdad, Sócrates mismo habría inventado la teoría metafísica de las Formas o Ideas, y la afirmación de Aristóteles (de que Sócrates no «separó» las Formas), o habrá de rechazarse, como debida a ignorancia, o precisará de largas explicaciones. Es muy poco verosímil, dicen Burnet y Taylor, que Platón pusiese sus propias teorías en labios de Sócrates si éste nunca las hubiese sostenido, siendo así que aún vivían gentes que habían conocido a Sócrates y sabían cuáles fueron sus enseñanzas. Señalan, además, que en varios de los

¹⁹ Der echte und der Xenophontische Sokrates, Berlín, 1893, 1901.

²⁰ Die Lehre des Sokrates als sozialesreform system. Neuer Versuch sur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie. München, 1895.

²¹ «Mientras que es absolutamente imposible considerar como a la misma persona al Sócrates de Aristófanes y al de Jenofonte, no hay dificultad ninguna en tenerlos a los dos por imágenes deformadas del Sócrates que conocemos a través de Platón. El primero ha sido deformado legítimamente, con miras a producir el efecto cómico: el segundo, no tan legítimamente: por razones apologéticas.» Burnet, G P., I, p. 149.

últimos diálogos de Platón no es Sócrates quien lleva la voz cantante, y que en las *Leyes* se prescinde de él por completo; de aquí deducen que, en los diálogos en que es Sócrates el interlocutor principal, Platón expone las ideas de Sócrates y no las suyas propias, mientras que en los diálogos más tardíos desarrolla ya puntos de vista independientes (por lo menos independientes respecto a Sócrates), razón por la cual va relegando a su maestro al fondo de la escena. No cabe duda de que este último argumento es bastante fuerte, como lo es también el de que en un diálogo «temprano», cual es el *Felón*, que trata de la muerte de Sócrates, ocupe un lugar preponderante la teoría de las Formas. Pero, si el Sócrates histórico fuese el de Platón, tendríamos que decir, lógicamente, que en el *Timeo*, por ejemplo, Platón se dedica a poner en boca del disertador principal opiniones de las que él, Platón, no se hace responsable, ya que, si Sócrates no habla por Platón mismo, nada obliga a creer que *Fedón* sí, que esté hablando en vez de Platón.

A. E. Taylor no titubea en adoptar esta hipótesis, extremada aunque consecuente; pero no sólo es *prima facie* de lo más inverosímil el que podamos librar así a Platón de la responsabilidad de casi todo lo que dice en sus diálogos, sino que además, por lo que al *Timeo* respecta, si la opinión de Taylor fuese acertada, ¿cómo podríamos explicar que una cosa tan notable se hubiese evidenciado por primera vez en el siglo 20 d. J. C.²² Añádase que la defensa coherente de la opinión de Burnet y Taylor acerca del Sócrates platónico implica el que se atribuyan a Sócrates elaboraciones, refinamientos y desarrollos de la teoría de las Ideas que es improbableísimo que el Sócrates histórico hubiese podido llevar a cabo. Aparte de que tal posición obligaría a prescindir por completo del testimonio de Aristóteles.

Verdad es que muchas de las críticas que de la teoría de las Ideas hace Aristóteles en los libros *Metafísicos* van dirigidas contra la forma matemática de la teoría enseñada por Platón en sus lecciones de la Academia, y que algunas de esas críticas suponen un extraño olvido de la que Platón dice en los *Diálogos*, hecho que tal vez indique que Aristóteles sólo reconocía como platónica la teoría expuesta en la Academia pero no publicada, por Platón. Mas esto no bastaría, ciertamente, para poder hablar de una total disparidad entre la versión que de la teoría de Aristóteles (con justicia o sin ella) y la teoría que en los *Diálogos* se desarrolla. Es más, el hecho mismo de que la teoría evolucione, se modifique y se vaya afinando en los *Diálogos*, parece querer decir que representa, en parte al menos, las reflexiones del propio Platón sobre su tesis. Los autores posteriores de la Antigüedad creían, sin lugar a dudas, que los *Diálogos* de Platón pueden considerarse como genuina expresión de su filosofía, si bien tenían diversos pareceres en cuanto a la relación que hubiera entre los *Diálogos* y las enseñanzas de Sócrates: los autores más antiguos pensaban que Platón había introducido en los *Diálogos* mucho de su propia cosecha. Siriano contradice a Aristóteles, pero el Profesor Field observa que sus razones parecen expresar «su propia opinión sobre lo que era conveniente en la relación entre maestro y discípulo»²³.

Un argumento favorable a la hipótesis de Burnet y Taylor lo constituye el pasaje de la Carta segunda en que Platón afirma que lo que él ha dicho en sus escritos no es sino Sócrates «embellecido y rejuvenecido»²⁴. Sin embargo, en primer lugar, no es segura la autenticidad de ese pasaje, ni siquiera la de la Carta entera; en segundo

²² Cfr. esta obra; véase también el estudio de Cornford *Plato's Cosmology*, donde discute la teoría de Taylor.

²³ *Plato and his Contemporaries*, p. 228, Methuen, 1930. Cfr. El resumen que da Field de la cuestión socrática: pp. 61-3.

²⁴ 3 14 c, DaAoD DaD véou YeYovóxog.

lugar, podría explicarse muy bien como si quisiese decir que los diálogos contienen lo que Platón consideraba la superestructura metafísica, elaborada legítimamente por él mismo sobre la base de lo que Sócrates enseñó en realidad. (Field sugiere que el pasaje en cuestión podría referirse a la aplicación del método y del espíritu socráticos a los problemas «modernos».) Porque nadie habrá tan insensato que sostenga que los diálogos no contienen nada del Sócrates histórico. Es evidente que los primeros diálogos tomarían como punto de partida las enseñanzas del Sócrates histórico, y si Platón, meditando sobre estas enseñanzas, elaboró luego por su cuenta sus teorías epistemológicas y ontológicas tal cual aparecen en los diálogos sucesivos, podía muy bien considerar los resultados alcanzados como legítimos desarrollos y aplicaciones de la doctrina y del método de Sócrates. Los términos que emplea en la citada Carta se deberían acaso a su convicción de que la teoría de las Ideas, tal como queda expuesta en los *Diálogos*, se puede tener, sin violencia ninguna, por continuación y desarrollo de las enseñanzas socráticas: lo cual no sería igualmente cierto de la forma matemática que, en la Academia, dio a la misma teoría.

Ni que decir tiene que resultaría ridículo sugerir que una opinión sustentada por especialistas de la categoría de Taylor y Burnet se pueda refutar fácilmente, y semejante sugerencia está muy lejos de los propósitos del autor; pero en una obra general sobre la filosofía griega es imposible tratar con detalle este problema y examinar la teoría de Burnet y Taylor tan detenidamente como se merece. Debo, con todo, manifestar mi acuerdo sobre lo que Hackforth²⁵, por ejemplo, ha dicho respecto a lo injustificable de que se menosprecie el testimonio de Aristóteles sobre que Sócrates no «separó» las Formas. Aristóteles había estado durante veinte años en la Academia, y, dado su interés por la historia de la filosofía, difícilmente pudo descuidar la determinación del origen de una doctrina platónica tan importante como lo era la teoría de las Formas. Añádase a esto el hecho de que los fragmentos que se han conservado de los diálogos de Esquines no dan pie para apartarse del punto de vista de Aristóteles, y era fama que Esquines había compuesto en ellos el retrato más exacto de Sócrates. Por todas estas razones, parece preferible aceptar el testimonio del Estagirita y, admitiendo que el Sócrates jenofonteo no es el Sócrates completo, mantener el sentir tradicional: el de que Platón puso sus propias teorías en boca del Maestro al que reverenció tanto. La breve exposición que ahora vamos a hacer de la actividad filosófica de Sócrates se basa, por consiguiente, en el parecer tradicional. Quienes mantienen el punto de vista de Burnet y Taylor suelen decir que con proceder como el nuestro se hace violencia a Platón; pero ¿mejorarán las cosas violentando a Aristóteles? Si éste no hubiese gozado del trato personal de Platón y sus discípulos durante largo tiempo, podríamos admitir la posibilidad de un error por su parte; mas, teniendo en cuenta sus veinte años en la Academia, no parece admisible tal posibilidad de error. Claro que tampoco hay muchas probabilidades de que lleguemos alguna vez a la certeza absoluta en cuanto a la exactitud del retrato del Sócrates histórico, y sería, por ende, imprudentísimo rechazar todas las hipótesis, excepto la propia, como indignas de consideración. Lo único que cuadra es establecer qué motivos tiene uno para aceptar tal imagen de Sócrates y no tal otra, sin que se pueda pasar de ahí.

(Para la breve exposición que sigue de las enseñanzas de Sócrates se ha hecho uso de Jenofonte: no podemos creer que Jenofonte fuese un simple o un embustero. Es cosa certísima que, si resulta difícil —y a veces, sin duda, imposible— distinguir entre Platón y Sócrates, «casi lo es tanto el distinguir entre Sócrates y Jenofonte. Porque las *Memorables* tienen tanto de obra artística como cualquier diálogo platónico, aunque su

²⁵ Cfr. Artículo por R. Hackforth sobre Sócrates en *Philosophy*, julio 1933.

estilo sea tan diferente como lo era Jenofonte de Platón»²⁶. Con todo, según indica Lindsay, Jenofonte escribió muchas otras cosas además de las *Memorables*, y el tener presente el resto de su obra nos ayudará a comprender en muchos momentos lo que es Jenofonte mismo, aunque no siempre nos haga ver lo que es Sócrates. Las *Memorables* reflejan la impresión que Sócrates le hizo a Jenofonte, y creemos que, en lo principal, esta impresión es fidedigna, aun cuando no pueda menos de recordarnos continuamente el viejo adagio escolástico (*Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.*)

LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA DE SÓCRATES

1. Dice Aristóteles que a Sócrates pueden atribuírsele con justicia dos adelantos científicos: por su empleo de los «razonamientos inductivos y de la definición universal»²⁷. Esta última observación ha de entenderse relacionándola con el aserto de que «Sócrates no hizo existir aparte los universales o las definiciones; en cambio, su sucesor les dio una existencia separada y a esta especie de cosas es a lo que llamaron Ideas».

Así pues, Sócrates se ocupó de las definiciones universales, o sea, de la posibilidad de llegar a unos conceptos precisos, fijos. Los sofistas proponían doctrinas relativistas, rechazando las doctrinas necesaria y universalmente válidas. Pero a Sócrates le llamó la atención el hecho de que el concepto universal siga siendo siempre el mismo: los ejemplos concretos pueden variar, mas la definición se mantiene invariable. Aclarémoslo mediante un caso particular: según Aristóteles, al hombre se le define como «animal racional»; ahora bien, cada hombre posee distintas dotes: unos tienen mucho talento, otros no; unos guían su conducta por la razón, otros se entregan atolondradamente a los instintos y a los impulsos de las pasiones; hay hombres que no gozan del libre uso de su razón, ya sea por estar dormidos, ya porque son «mentalmente deficientes». Pero todos los animales dotados de razón —tanto si la emplean de hecho como si no la emplean, lo mismo si pueden usar de ella libremente que si algún defecto orgánico les estorba tal uso— son hombres: la definición del hombre se cumple en ellos, y esta definición, permanece constante, válida para todos. Cualquier «hombre» es, pues, «animal racional», y cualquier «animal racional» es «hombre». No podemos detenernos a discutir ahora cuáles sean la naturaleza exacta o la objetividad de nuestras nociones genéricas y específicas: simplemente queremos ilustrar el contraste entre el singular y el universal y poner de relieve el carácter constante de la definición. Algunos pensadores han sostenido que el concepto universal es puramente subjetivo, pero es muy difícil ver cómo podríamos formar tales nociones universales y por qué tendríamos que formarlas, a no ser que se dé de hecho una base para las mismas. Más adelante tendremos que volver a ocuparnos de la cuestión de la objetividad y de la naturaleza metafísica de los universales; por ahora, bástenos con indicar que el concepto universal o la definición se nos presenta con un algo de constante y de permanente que le hace destacarse, por la posesión misma de estas características, del mundo de las particularidades perecederas, del cual proviene. Aun cuando desapareciesen todos los hombres, la definición del hombre como «animal racional» permanecería idéntica. Podemos hablar, también, de una pieza de oro diciendo que es «de oro auténtico», con lo que damos a entender que en ella se realiza la

²⁶ A. D. Lindsay en *Introd. a los Socratic Discourses* (Everyman), p. VIII.

²⁷ *Met*, M, 1078 b 27-9.

definición del oro, su modelo o patrón universal. Semejantemente, decimos de algunas cosas que son más o menos bellas, dando a entender que se aproximan en mayor o menor grado al prototipo de la Belleza, a un modelo que no cambia o varía como los objetos bellos de nuestra experiencia, sino que permanece constante y «regula», por decirlo así, todos los objetos bellos singulares. Claro está que podemos equivocarnos al suponer que conocemos el modelo de la Belleza suma, pero, de todos modos, al hablar de los objetos como más o menos bellos, damos por supuesto que hay un modelo. Pongamos un último ejemplo: los matemáticos hablan de la línea, del círculo, etcétera, y los definen. Ahora bien, entre los objetos de nuestra experiencia no se hallará nunca ni la línea perfecta ni el círculo perfecto: sólo, a lo sumo, meras aproximaciones a la línea o al círculo de la definición. Se da, por tanto, un contraste entre los objetos imperfectos y mudables de nuestra experiencia cotidiana, de un lado, y, del otro, el concepto universal o la definición de esos objetos. Compréndese, pues, fácilmente, qué es lo que le llevó a Sócrates a considerar tan importantes las definiciones universales: interesado sobre todo por la conducta ética, vio que la definición es como una sólida roca que sirve de asidero a los hombres en medio del proceloso mar de las doctrinas relativistas de los sofistas. Para una ética relativista, la justicia, por ejemplo, varía de una ciudad a otra, de una comunidad a otra comunidad: nunca se puede decir que la justicia sea esto o aquello, ni que determinada definición suya valga para todos los Estados, sino solamente que la justicia en Atenas es esto y en Tracia esto otro. En cambio, si logramos de una vez para siempre una definición universal de la justicia, que exprese su íntima naturaleza y sea válida para todos los hombres, entonces contaremos con algo seguro sobre lo cual construir, y podremos juzgar no sólo las acciones individuales, sino también los códigos morales de los distintos Estados, en la medida en que tales códigos encarnen la definición universal de la justicia o, por el contrario, se aparten de ella.

2. A Sócrates, dice Aristóteles, se le pueden atribuir con todo derecho los «razonamientos inductivos». Ahora bien, lo mismo que sería erróneo suponer que al ocuparse de las «definiciones universales» Sócrates se cuidó de examinar la naturaleza metafísica del universal, sería también un error suponer que, al ocuparse de los «razonamientos inductivos» le interesaran los correspondientes problemas de lógica. Fue Aristóteles quien, al recordar cómo procedía Sócrates, resumió su método en el plano lógico; pero no ha de entenderse por ello que Sócrates desarrollase explícitamente una teoría de la inducción desde el punto de vista de un lógico.

¿En qué consistía el método práctico de Sócrates? Su forma era la de la «dialéctica» o conversación. Trababa Sócrates conversación con alguien y procuraba ir sacándole las ideas que tuviese sobre algún tema. Por ejemplo, podía declararse ignorante de qué sea en realidad la valentía, y preguntar a su interlocutor si poseía alguna luz sobre ello. O bien solía orientar la conversación en aquel sentido, y cuando el otro empleaba el término «valentía» preguntábale Sócrates qué es la valentía, manifestando su propia ignorancia y su deseo de aprender. Su interlocutor había usado el vocablo; por consiguiente, debía de saber lo que significaba. Cuando le daban en respuesta una definición o una descripción, Sócrates solía mostrarse satisfechísimo, pero por lo común reparaba en que había una o dos pequeñas dificultades que le gustaría ver puestas en claro. Consecuentemente, iba haciendo preguntas, dejando que fuese el otro quien más hablase, pero dirigiendo él mismo el curso de la conversación, de suerte que quedara patente, al fin, lo inadecuado de la propuesta definición de la valentía. El interlocutor volvía entonces sobre sus pasos y proponía una definición nueva o modificaba la ya

propuesta, y de este modo avanzaba el proceso, hasta llegar, o no, al éxito final.

Así pues, la dialéctica procedía desde una definición menos adecuada hasta otra más adecuada, o de la consideración de ejemplos particulares a una definición universal. A veces, verdad es, no se llegaba a ningún resultado definido²⁸; pero en todo caso la finalidad era la misma: la de lograr una definición universal y válida; y como el razonamiento procedía de lo particular a lo universal, o de lo menos perfecto a lo más, puede decirse que se trataba de un proceso inductivo. Jenofonte menciona algunos de los fenómenos éticos que Sócrates procuró investigar y cuya naturaleza esperaba encerrar en definiciones, por ejemplo: la piedad y la impiedad, lo justo y lo injusto, el valor y la cobardía²⁹. (Los primeros diálogos de Platón se ocupan de los mismos valores éticos: el *Eutifrón*, de la piedad [sin resultado]; el *Cármides*, de la temperancia [sin resultado]; el *Lisis*, de la amistad [sin resultado].) Pongamos el caso de que se investigue, por ejemplo, la naturaleza de la injusticia. Ante todo, se aducen ejemplos: engañar, injuriar, esclavizar, y así sucesivamente. Se muestra después que estas cosas sólo son injustas cuando se hacen a los amigos. Pero surge la dificultad de que si alguien, por ejemplo, le quita la espada a un amigo que en un acceso de desesperación quiere suicidarse, no comete ninguna injusticia. Como tampoco es injusto el que un padre se valga del engaño para conseguir que su hijo enfermo tome la medicina que le ha de curar. Parece, por consiguiente, que las acciones sólo son injustas cuando se realizan *contra los amigos y con la intención de dañarles*.³⁰

3. La dialéctica podía convertirse, desde luego, en algo irritante e incluso desconcertante o humillante para aquellos cuya ignorancia se ponía así en evidencia y cuyo engreimiento y presunción quedaban en ridículo —y quizás excitase la fantasía de los jóvenes que se reunían en torno a Sócrates y que veían cómo éste «se metía en el saco» a personas mayores que ellos—, pero las miras de Sócrates no eran humillar ni desconcertar. Lo que se proponía era descubrir la verdad, no como materia de pura especulación, sino de tal modo que sirviese para vivir conforme es debido para obrar bien, es preciso saber qué es lo recto. Su «ironía», su profesión de ignorancia, eran sinceras; él, en realidad, no sabía, pero deseaba dar con la verdad, quería conducir a los demás a que reflexionasen por sí mismos y pensasen de veras en la tarea, sumamente importante, de cuidarse de sus almas. Sócrates estaba profundamente convencido del valor del alma, que era para él el sujeto pensante y volente, y vio con claridad lo que importa el saber, la sabiduría verdadera, para prestar al alma la atención que se merece. ¿Cuáles son los verdaderos valores de la vida humana que han de realizarse en la conducta?

Sócrates llamaba a su método «mayéutica» [«obstetricia»], no sólo por chistosa alusión a su madre, sino para expresar su intención de hacer que los demás diesen a luz en sus mentes ideas verdaderas, con vistas a la acción justa. Siendo esto así, compréndese fácilmente por qué Sócrates daba tanta importancia a la definición. No era un pedante, sino que estaba convencido de que para el recto gobierno de la vida es esencial tener un conocimiento claro de la verdad. Quería promover el nacimiento de ideas verdaderas, en la clara forma de la definición, no con fines especulativos, sino con un fin práctico. De ahí su preocupación por la ética.

²⁸ Los primeros Diálogos de Platón, que pueden considerarse como seguramente «socráticos», suelen terminar sin que se llegue en ellos a ningún resultado concreto y positivo.

²⁹ *Mem.*, I, 1, 16.

³⁰ *Mem.*, IV, 2, 14 y sig.

4. He dicho que Sócrates se interesaba sobre todo por la ética. Aristóteles lo dice clarísimamente: «ocupábase en cuestiones éticas»³¹. Y en otro sitio: «Sócrates se ocupó de las virtudes del carácter, y en relación con ellas fue el primero que planteó el problema de las definiciones universales.»³² Esta afirmación de Aristóteles es corroborada, ciertamente, por la imagen que de Sócrates trazó Jenofonte.

Platón, en la *Apología*, recoge la declaración que hizo Sócrates al ser juzgado, según la cual él iba adonde pudiese beneficiar más a alguien, «tratando de persuadir a cada uno de vosotros que debe mirar por sí y buscar la virtud y la sabiduría, antes que andar procurando sus intereses particulares, y que ha de mirar más por la ciudad misma que por los intereses de ella, y que éste es el orden que debe observar en todas sus acciones»³³. Tal era la «misión» de Sócrates, la que él consideraba que le había sido impuesta por el dios de Delfos: estimular a los hombres a que se cuidaran de su posesión más noble, de su alma, y trataran de adquirir la sabiduría y la virtud. No era un puro lógico pedante, ni tampoco un crítico meramente destructivo, sino hombre que se sentía responsable de una misión. Si criticaba y echaba por tierra las opiniones superficiales, no lo hacía por un frívolo deseo de patentizar su superior agudeza dialéctica, sino por el afán de promover lo que en sus interlocutores había de bueno y por ganas de instruirse él mismo.

Claro está que no ha de esperarse que un miembro de una ciudad griega separara por completo el interés ético del interés político, ya que el griego era esencialmente un ciudadano y debía vivir con rectitud dentro de la estructura de la ciudad. Así, Jenofonte refiere que Sócrates investigaba Τί νόΑΛQ Τί ΤCOALTIKÓ, Τί άpx! dvOpcóncov, Τί άQxnYÓc; άv0Qámarv, y acabamos de ver la declaración de Sócrates en la *Apología* sobre que se debe mirar por el Estado mismo antes que por los intereses del Estado³⁴.

Pero, según va implícito en esta última observación, y la vida de Sócrates lo ilustra, él no se ocupaba de los partidos políticos en cuanto tales, sino de la vida política en su aspecto ético. Era sumamente importante, para el griego deseoso de vivir con honradez, caer en la cuenta de lo que es el Estado y de lo que significa ser ciudadano, pues sólo sabiendo en qué consiste el Estado y qué es un Estado bien constituido podemos cuidarnos en realidad de él. El conocimiento se busca como un medio para la acción ética.

5. Esta última aserción merece la pena de que la desarrollemos un poco, puesto que la teoría sobre la relación entre el saber y la virtud es característica de la ética socrática.

Según Sócrates, el saber y la virtud se identifican, en el sentido de que el sabio, el que conoce lo recto, actuará también con rectitud. En otras palabras: nadie obra mal a sabiendas y adrede; nadie escoge el mal en cuanto mal.

Este «intelectualismo ético» parece hallarse, a primera vista, en flagrante contradicción con los hechos de la vida diaria. ¿No tenemos acaso conciencia nosotros mismos de que muchas veces hacemos deliberadamente cosas que sabemos que están mal, y no vemos actuar de igual modo a otras gentes? Cuando hablamos de alguien reputándole responsable de una mala acción, ¿no pensamos que la ha cometido a

³¹ Met., A 987 b 1-3.

³² Met., M 1078 b 17-19.

³³ Apol., 36.

³⁴ Jen., *Mem*, I, 1, 16; Apol., 36.

sabiendas de que era mala? Si por alguna razón suponemos que ignoraba sin culpa su malicia, no le tenemos por moralmente responsable. En consecuencia, nos inclinamos a estar de acuerdo con Aristóteles cuando critica la identificación del saber con la virtud, basándose en que Sócrates olvidaba las partes irracionales del alma y no atendía suficientemente al hecho de la debilidad moral, por la que el hombre hace a sabiendas lo malo³⁵.

Se ha sugerido que, como Sócrates estuvo singularmente libre del influjo de las pasiones en lo tocante a la conducta moral, tendía a atribuir la misma condición a los demás, concluyendo que el dejar de hacer lo que es justo proviene más de ignorancia que de debilidad moral. Se ha supuesto también que cuando Sócrates identificaba la virtud con el saber o con la sabiduría no pensaba en ninguna clase de conocimiento, sino que se refería a una auténtica convicción personal. Así, Stace indica que la gente puede ir a la iglesia y decir que cree que los bienes de este mundo no valen la pena, y actuar, en cambio, como si sólo esos bienes importasen en realidad. No es ésta la clase de conocimiento en la que pensaba Sócrates: él hablaba de una auténtica convicción personal³⁶.

Todo lo dicho pudiera muy bien haber sido así, pero lo que más hace al caso es tener presente lo que Sócrates entendía por «recto». Según él, es recta aquella acción que se ordena a la verdadera utilidad del hombre, en el sentido de que contribuye a que éste logre su felicidad verdadera (εὐδαιμονία). Cada cual busca, naturalmente, su propio bien. Pero no cualquier acción, por agradable que pueda parecer a veces, contribuye a que el hombre consiga la verdadera felicidad. Así, por ejemplo, quizá le guste a alguien estar continuamente embriagado, sobre todo si sufre alguna pena que le tiene abatido; pero en eso no consiste el verdadero bien del hombre aparte de que destruye su salud, la embriaguez tiende a esclavizarle, a convertírsele en hábito, y esto ya va contra el ejercicio del don más excelso del ser humano —aquel que le diferencia del bruto— cual es el empleo de la razón. Si un hombre se embriaga sin cesar, creyendo que éste es su verdadero bien, peca por ignorancia, por no tener noción del bien auténtico. Sócrates diría que si supiese que su verdadero bien y lo que le conduce a su felicidad es no embriagarse, no se embriagaría. Claro que podríamos observar, con Aristóteles, que uno puede saber perfectamente que el contraer el hábito de la bebida no es favorable a su felicidad a fin de cuentas, y, sin embargo, contraer ese hábito. Esto es indudable, y la crítica hecha por Aristóteles no parece que quepa desmentirla; pero aquí podríamos replicar, con Stace, que si nuestro hombre estuviese en verdad íntimamente convencido de lo pernicioso que es el hábito de la bebida, nunca llegaría a contraerlo. Lo cual no nos libra de la objeción de Aristóteles, pero sí que nos ayuda a entender mejor cómo pudo Sócrates decir lo que dijo. En efecto, ¿no hay mucho de cierto en lo que dice Sócrates, si lo miramos desde el punto de vista psicológico? Un hombre puede saber, intelectualmente, que el embriagarse no conduce a su felicidad última ni es propio de su dignidad como hombre, pero cuando siente el impulso a hacerlo puede apartar su atención de ese conocimiento y ponerla en el estado de la embriaguez, contrastando éste con el de su desdichada vida lúcida, hasta que ese estado de la embriaguez y su desiderabilidad le acaparen la atención y se le representen como un verdadero bien. Terminada la euforia, recapacita sobre lo malo del emborracharse, y admite: «Sí, he

³⁵ *Et. Nicom.*, 1145 b.

³⁶ *Crist. Hist.*, pp. 147-8. Stace juzga, con todo, que «la crítica que Aristóteles hace de Sócrates no admite réplica».

hecho mal, a sabiendas de que hacía mal.» Pero sigue siendo verdad que, mientras estaba cediendo al impulso, el aspecto de la malicia no entraba dentro del campo de su atención mental, aunque fuese por su culpa.

Naturalmente, no hemos de suponer que el enfoque utilitarista de Sócrates equivalga a la prosecución de todo lo placentero. El sabio se da cuenta de que es más ventajoso ser dueño de sí que lo contrario; ser justo es preferible a ser injusto; ser valiente conviene más que ser cobarde —entiéndase, todo ello, en orden a la verdadera salud y armonía del alma—. Sócrates consideraba, ciertamente, que el placer es un bien, pero pensaba que el verdadero placer y la felicidad duradera los consigue el hombre moral más que el inmoral, y que la felicidad no consiste en poseer abundantes bienes materiales.

Aunque tenemos por inaceptable la actitud exageradamente intelectualista de Sócrates y estamos de acuerdo con Aristóteles en lo de que la ἀκρᾶία o debilidad moral es una realidad que Sócrates tendía a dejar de lado, rendiremos gustosos nuestro tributo de admiración a la ética socrática. Porque una ética racional debe fundarse en la naturaleza humana y en el bien de esta naturaleza humana en cuanto tal. Así, cuando Hippias reconocía la existencia de ἀπακρίοι νόμοι [leyes no escritas], pero exceptuaba de su número las leyes que varían de un Estado a otro Estado, insistiendo en que la prohibición de las relaciones sexuales entre los padres y sus hijos no es una prohibición universal, Sócrates respondía, con razón, que la inferioridad racial que semejantes relaciones darían por resultado justifica la prohibición³⁷.

Esto es como apelar a lo que nosotros solemos llamar «la ley natural», que es expresión de la naturaleza del hombre y conduce a su desarrollo armonioso. Tal ética, a decir verdad, es insuficiente, puesto que la ley natural no puede adquirir una fuerza moralmente obligatoria, no puede obligar en conciencia —por lo menos en el sentido de nuestra moderna concepción del «deber»— como no tenga un fundamento metafísico y no se base en una Fuente trascendente, en Dios, cuya voluntad con respecto al hombre sea expresada por esa ley natural; pero, aunque insuficiente, encierra una verdad muy importante y valiosa, una verdad que es esencial para el desarrollo de una filosofía moral racional: los «deberes» no son simples órdenes carentes de sentido o arbitrarias, sino que se los ha de ver en su relación con la naturaleza humana en cuanto tal; la ley moral expresa el verdadero bien del hombre. La ética griega fue, predominantemente, eudemonista (véase el sistema ético de Aristóteles), y aunque sin duda necesitaba, para ser completa, del teísmo y de que se la contrastara con éste para llegar a la plenitud de su desarrollo, no por eso deja de ser, aun en su sentido incompleto, una gloria perenne de la filosofía griega. La naturaleza humana es siempre la misma, y, por consiguiente, los valores éticos son constantes, y mérito imperecedero de Sócrates es el haber caído en la cuenta de la constancia de esos valores y haber tratado de fijarlos en definiciones universales que pudiesen tomarse como guías y normas de la conducta humana³⁸.

6. De la identificación del saber con la virtud se sigue la unidad de la virtud. Hay, en efecto, una sola virtud, desde el punto de vista de lo que es verdaderamente bueno para el hombre y conduce realmente a la salud y armonía del alma. Una consecuencia más importante es, con todo, la de la posibilidad de enseñar la adquisición de la virtud.

³⁷ Jen., *Mem.*, IV, 4, 19 y sig.

³⁸ No todos los pensadores quieren aceptar que la naturaleza humana es constante. Pero no puede demostrarse con evidencia que el hombre «primitivo» difiriese esencialmente del hombre moderno; y ninguna razón tenemos para suponer que en el futuro surgirá un tipo humano *esencialmente* diferente del hombre de hoy.

Los sofistas hacían, desde luego, profesión de enseñar el arte de la virtud, pero Sócrates difería de ellos, no sólo porque se declaraba él mismo discente, sino también porque sus indagaciones éticas se orientaban al descubrimiento de normas morales universales y constantes. Pero, aunque el método de Sócrates era dialéctico y no meramente expositivo, de su identificación de la virtud con el saber sigue necesariamente que la virtud puede ser enseñada. Cabría aquí una distinción: el conocimiento intelectual de la virtud puede comunicarse mediante la instrucción, pero no la virtud misma. Sin embargo, si se hace hincapié en la concepción de la sabiduría como auténtico convencimiento íntimo, entonces, si tal sabiduría puede ser enseñada, hay que admitir que la virtud puede ser igualmente enseñada. El punto principal está en que tal «enseñanza» no significaba para Sócrates una mera instrucción nocional, sino más bien un guiar al hombre a la adquisición de genuinas convicciones. Empero, aunque estas consideraciones hagan, sin duda, más inteligible la doctrina de Sócrates sobre la posibilidad de que la virtud sea enseñada, sigue siendo cierto que en esta doctrina salta a la vista el exagerado intelectualismo de su ética.

7. Tal intelectualismo no era lo más apropiado para hacer a Sócrates especialmente favorable a la democracia según se practicaba ésta en Atenas. Si el médico es un hombre que ha aprendido medicina, y si ningún enfermo se confiaría a los cuidados de quien careciese en absoluto de conocimientos médicos, va contra toda razón el escoger a los que hayan de ocupar los cargos públicos echando a suertes o por votación de la multitud inexperta³⁹. Los verdaderos gobernantes son los que saben cómo conviene gobernar. No elegiríamos para timonel de una nave a quien nada supiese del arte de navegar ni de la ruta por seguir; pues ¿cómo se elige para regir el Estado a quien no tiene conocimiento alguno del arte de gobernar ni sabe en qué consiste el bien del Estado?

8. Respecto a la religión, parece ser que Sócrates hablaba generalmente de «dioses», en plural, y que por ellos entendía las deidades griegas tradicionales; pero se puede discernir en él cierta tendencia hacia una concepción más pura de la Divinidad. Así, para Sócrates, el conocimiento que poseen los dioses es ilimitado: están presentes en todas partes y saben todo cuanto se dice y se hace. Como ellos saben mejor lo que conviene, el hombre debe pedirles únicamente lo que convenga y no cosas particulares como la riqueza⁴⁰. Ocasionalmente, sale a relucir la creencia en un solo Dios⁴¹, pero no parece que Sócrates pusiese nunca mucha atención en el problema del monoteísmo o el politeísmo. (También Platón y Aristóteles encuentran sitio para los dioses griegos.)

Sócrates sugirió que, así como el cuerpo del hombre se compone de elementos procedentes del mundo material, de la misma manera la razón del hombre es una parte de la Razón universal o Mente del mundo⁴². Esta noción sería desarrollada luego por otros, como sucedió con su doctrina sobre la teleología, de carácter antropocéntrico. No sólo le han sido dados al hombre los sentidos para que sea capaz de tener las correspondientes sensaciones, sino que la teleología antropocéntrica se extiende a los fenómenos cósmicos. Así, los dioses nos dan la luz, sin la cual no podemos ver, y la Providencia se manifiesta en los dones con que la tierra nutre al hombre. El sol nunca se acerca tanto a la tierra que llegue a secar o abrasar al hombre, ni está puesto

³⁹ *Mem.*, I, 2, 9; III, 9, 10...

⁴⁰ *Mem.*, I, 3, 2.

⁴¹ *Mem.*, I, 4, 5, 7.

⁴² *Mem.*, I, 4, 8.

tampoco a tal distancia que no pueda calentarle. Estas consideraciones y otras parecidas son muy naturales en quien había estudiado en la escuela de los cosmólogos y se desengañó al advertir el poco uso que hacía Anaxágoras de su principio de la Mente; pero Sócrates no era cosmólogo ni teólogo, y aunque se le puede llamar «el verdadero fundador de la teleología en la consideración del universo»⁴³, le interesaron principalmente, como hemos visto, las cuestiones de la conducta humana⁴⁴.

9. No tenemos por qué detenernos a examinar la caricatura que Aristófanes hace de Sócrates en *Las nubes*.⁴⁵ Sócrates había sido discípulo de los antiguos filósofos, y es muy posible que le hubiesen influido las enseñanzas de Anaxágoras. En cuanto al cariz «sofístico» con que se le presenta en *Las nubes*, hay que recordar que Sócrates, como los sofistas, concentraba su atención en el sujeto, en el hombre mismo. Su figura era pública y familiar, muy conocida de todo el auditorio por sus actividades dialécticas, y a algunos les debía de parecer, sin duda, un «racionalista», un crítico demoledor y de tendencias antitradicionalistas. Aun en la hipótesis de que Aristófanes advirtiese por su parte la diferencia que había entre Sócrates y los sofistas —lo cual no está del todo claro— no se seguiría necesariamente de aquí que hubiese de manifestarlo ante un auditorio público. Y sabido es que Aristófanes era tradicionalista y adversario de los sofistas.

PROCESO Y MUERTE DE SÓCRATES

En 406 a. J. C. demostró Sócrates su categoría moral rehusando acceder a que los ocho generales que debían ser procesados por su negligencia en las Arginusas fuesen juzgados a la vez. va que esto era ilegal y estaba calculado para provocar la sentencia más dura. Sócrates era entonces miembro de la Comisión de los uQuxáveig o Junta del Senado. Su valor moral lo patentizó una vez más cuando no quiso obedecer la orden de los Treinta. en 404-403. de que tomase parte en el arresto de León de Salamina. a quien los oligarcas trataban de condenar a muerte para poder confiscar sus propiedades. Deseaban sin duda implicar en sus actos el mayor número posible de ciudadanos eminentes. con vistas al día en que tuviesen que rendir cuentas. Pero Sócrates se negó en redondo a cooperar en sus crímenes. y habría pagado probablemente con la vida su negativa si no hubiesen caído los Treinta.

El año 400-399, Sócrates fue llevado a juicio por los dirigentes de la democracia restaurada. Anitos, el político que actuaba desde el trasfondo, instigó a Melitos a sostener la acusación. Ésta, hecha ante el tribunal del arconte-rey, se hallaba concebida en los siguientes términos⁴⁶: «Melitos, hijo de Melitos, del demo de Pitthos, acusa a Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo alopecense, bajo juramento, de las siguientes cosas: Sócrates es culpable: 1.º) de no honrar a los dioses que honra la Ciudad, por introducir nuevas y extrañas prácticas religiosas; 2.º) y, además, de corromper a los jóvenes. El acusador pide la pena de muerte.»

El primero de estos cargos nunca fue definido explícitamente, al parecer porque el acusador confiaba en la reputación que al jurado le merecían los antiguos cosmólogos de Jonia, y quizá también en que se recordaría la profanación de los misterios perpetrada en 415, asunto en el que había estado envuelto Alcibiades. Pero ninguna referencia se podía hacer a la profanación, habida cuenta de la amnistía del 404-403,

⁴³ Ueb.-Praechter, p. 145: der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt.

⁴⁴ Cfr. Por ej. *Mem.*, I, 1, 10-16.

⁴⁵ Tratase, como advierte Burnet, de una caricatura que —como todas las caricaturas si están bien hechas— tiene algún fundamento en la realidad

⁴⁶ Dióg. Laerc., 2, 40.

cuyo principal promotor había sido el mismo Anitos. El segundo cargo, el de corromper a la juventud, era en realidad la acusación de fomentar entre los jóvenes un espíritu de crítica con respecto a la democracia ateniense. En la base de todo esto se hallaba la idea de que Sócrates era responsable de haber «formado a Alcibíades y a Critias». (Alcibíades, habiéndose pasado durante un tiempo a Esparta, puso en grave aprieto a Atenas; en cuanto a Critias, fue el más violento de los oligarcas.) Estas cosas no se podían aducir tampoco explícitamente, a causa de la amnistía del 404-403; pero se debió de comprender con bastante facilidad lo que tal acusación significaba. Por eso, Esquines podría decir unos cincuenta años después: «Vosotros condenasteis a Sócrates el sofista a muerte, por haber sido él quien educó a Critias.»⁴⁷

Los acusadores supusieron a buen seguro que Sócrates marcharía voluntariamente al destierro sin esperar a ser procesado, pero él no lo hizo así. Se quedó para el proceso del año 399 y se defendió a sí mismo ante el tribunal. En aquel juicio habría podido Sócrates sacar mucho partido de sus servicios en el ejército y de su alejamiento de Critias en la época de la oligarquía, pero se limitó a exponer los hechos, asociándolos a su desconfianza de la democracia en el asunto del proceso a los generales. Fue condenado a muerte por una mayoría de 60 o 66 votos de un jurado compuesto por 500 o 501 miembros⁴⁸. Dependía entonces de Sócrates mismo el proponer la conmutación de la pena de muerte por otra, y era obvio que la actitud más avisada consistía en proponer un castigo de bastante importancia. Así, en caso de que Sócrates hubiese propuesto que se le desterrara, este cambio habría sido aceptado indudablemente. Pero lo que Sócrates propuso fue que se le diera una «recompensa» digna de él: la de alimentarle gratis en el Pritaneo; después de lo cual, consintió en proponer una pequeña multa —y todo ello sin tratar lo más mínimo de influir al jurado, como era costumbre, introduciendo allí a la mujer llorosa y a los propios hijos—. Al jurado le irritó el cabal comportamiento de Sócrates, y la sentencia de muerte se dio por mucha más mayoría que la que le había declarado culpable.⁴⁹ La ejecución hubo de ser demorada cerca de un mes entero, para esperar el retorno del «navío sagrado» de Delos (que se enviaba en memoria de la liberación de la Ciudad, por Teseo, del tributo de los siete muchachos y doncellas impuesto por Minos de Cnossos); había bastante tiempo para organizar una evasión, y los amigos de Sócrates tramaron de hecho una. Sócrates se negó a valerse de tan buenos ofrecimientos, afirmando que tal proceder sería contrario a sus principios. El último día de Sócrates en esta tierra es relatado por Platón en el *Fedón*: Sócrates empleó las horas que le quedaban de vida en discurrir con sus amigos tebanos, Cebes y Simias, acerca de la inmortalidad del alma.⁵⁰ Cuando hubo bebido la cicuta y yacía ya moribundo, sus últimas palabras fueron: «Critón, le debemos un gallo a Esculapio; págaselo, pues, no lo descuides.» Cuando el veneno le llegó al corazón, hizo un movimiento convulsivo y expiró, «y Critón, al advertirlo, le cerró la boca y los ojos. Tal fue, oh Ejécrates, el fin que tuvo nuestro amigo, hombre del que podemos asegurar que fue el mejor de todos los de su tiempo que hemos conocido, y además el más sabio y el más justo».⁵¹

⁴⁷ 1, 173.

⁴⁸ Cfr. *Apol.*, 36 a (pasaje cuya lectura no es del todo clara), y *Dióg. Laerc.* 2, 41. Burnet y Taylor, entendiendo que Platón dice que a Sócrates le condenaron por una mayoría de 60 votos, suponen que los votos fueron 280 contra 220, de un jurado de 500 miembros.

⁴⁹ *Dióg. Laerc.* (2, 42) dice que la mayoría fue por 80 votos más que la primera vez. Según Burnet y Taylor, la segunda votación habría dado, pues, un resultado de 360 en pro de la pena de muerte, contra 140.

⁵⁰ Este dato no va contra mi opinión de que la teoría de las Formas no debe atribuírsele a Sócrates.

⁵¹ *Fedón*, 118.

CAPÍTULO XIV

LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

El término «escuelas socráticas menores» no debe entenderse en el sentido de que Sócrates fundase alguna escuela determinada. Confiaría él, seguramente, en que no dejaría de haber otros hombres que prosiguieran su obra de estimular las inteligencias, pero no reunió en derredor suyo a ningún grupo de discípulos a los que dejara el patrimonio de una doctrina netamente definida. Lo que ocurrió fue que varios pensadores, que en más o menos grado habían sido discípulos de Sócrates, dieron relevancia a diversos puntos de sus doctrinas, combinándolos también con elementos tomados de otras fuentes. De ahí el que Praechter los llame *Die einseitigen Sokratiker*,¹ no porque estos pensadores reprodujesen tan sólo ciertos aspectos de las enseñanzas de Sócrates, sino en el sentido de que cada uno fue continuador del pensamiento socrático en una dirección determinada, al propio tiempo que todos ellos introducían modificaciones en lo que tomaban de la filosofía anterior, a fin de armonizarlo con el legado de Sócrates. En cierto modo, pues, el uso de un nombre común («escuelas socráticas menores») no es muy feliz, pero puede aceptarse si se tiene siempre presente que la relación de algunos de esos pensadores con Sócrates es sólo muy escasa.

LA ESCUELA DE MEGARA

Euclides de Megara (a quien no hay que confundir con el matemático) parece que fue uno de los primeros discípulos de Sócrates, puesto que —si la historia es verídica— siguió a su maestro a pesar de la prohibición (de 432-431) de entrar en Atenas, impuesta a los ciudadanos de Megara, y penetró en la Ciudad al amparo de las sombras del crepúsculo y disfrazado de mujer^{52 53}. Asistió, en 400-399, a la muerte de Sócrates, después de la cual Platón y los otros socráticos se refugiaron con Euclides en Megara.

Parece ser que Euclides se había familiarizado primero con la doctrina de los eleatas, y que luego, influido por la ética socrática, modificó aquella doctrina hasta el punto de concebir el Uno como el Bien. Consideraba asimismo la virtud como una unidad. Según Diógenes Laercio, Euclides afirmaba que al Uno se le dan muchos nombres, e identificaba el Uno con Dios y con la razón⁵⁴. Negaba, naturalmente, la existencia de un principio contrario al Bien, pues tal principio sería multiplicidad y ésta es ilusoria en opinión de los eleáticos. Puede decirse que permaneció fiel a la tradición eleática, pesar de lo que le influyó Sócrates.

La filosofía megárica, especialmente por influjo de Eubúlides, se desarrolló en forma de una erística que excogitó varios argumentos ingeniosos, destinados a refutar tesis mediante la reducción al absurdo. Por ejemplo, la famosa dificultad: «Un grano de

⁵² Ueberweg-Praechter, p. 155.

⁵³ Aulo Gelio, *Noct. Att.*, 6, 10.

⁵⁴ Dióg. Laerc., 2, 106.

trigo no hace montón; añade otro grano y todavía no tendrás montón: ¿cuándo empieza a haber montón de trigo?», se argüía para demostrar que la pluralidad es imposible, igual que Zenón quiso demostrar la imposibilidad del movimiento. Otro problema «insoluble» es aquel que algunos autores atribuyen a Diodoro Cronos, megárico también: «Lo que no has perdido lo tienes aún; no has perdido cuernos, luego tienes aún cuernos.» Y otros más: «Electra conoce a su hermano Orestes. Pero Electra no conoce a Orestes (que está delante de ella disfrazado). Por lo tanto, Electra no conoce lo que Electra conoce.»⁵⁵

El ya citado filósofo de la escuela megárica, Diodoro Cronos, identificaba lo real con lo posible: sólo lo real es posible. Argumentaba así: Lo posible no puede convertirse en imposible. Ahora bien, si de dos cosas contradictorias una se realiza de hecho, la otra es imposible. Por consiguiente, si antes hubiese sido posible, lo imposible procedería de lo posible. Por consiguiente, antes no fue posible, y sólo lo real es posible. (Aclarémoslo con un ejemplo: «El mundo existe» y «el mundo no existe» son dos proposiciones contradictorias. Ahora bien, el mundo existe realmente. Por tanto, es imposible que el mundo no exista. Pero si hubiese sido alguna vez posible que el mundo no existiese, resultaría que una posibilidad se habría convertido en una imposibilidad. Pero esto no puede ser. En consecuencia, nunca fue posible que el mundo no existiese.) Esta proposición ha sido repetida recientemente por Nicolai Hartmann, el profesor berlinés que ha identificado lo real con lo posible al decir que lo que acontece en realidad depende de la totalidad de las condiciones dadas, y que — dadas esas condiciones— no podría haber acontecido ninguna otra cosa.⁵⁶

Un destacado seguidor de la Escuela fue Estilpón de Megara, quien enseñó en Atenas hacia el 320, pero luego fue expulsado, se dedicó sobre todo a las cuestiones éticas, desarrollando el punto de la autosuficiencia en una teoría sobre la «apatía». Cuando se le preguntó qué había perdido él en el saqueo de Megara contestó que a nadie había visto llevarse la sabiduría ni los conocimientos⁵⁷. Zenón el estoico fue discípulo de Estilpón.

LA ESCUELA DE ELIS Y ERETRIA

Esta escuela recibió su nombre de Fedón de Elis (el Fedón del diálogo de Platón) y de Menedemo de Eretria. Fedón de Elis parece ser que hizo un uso de la dialéctica semejante al que hicieron los megáricos, mientras que Menedemo se interesó sobre todo por cuestiones de ética, afirmando la unidad de la virtud y el saber.

LA PRIMERA ESCUELA CÍNICA

Los cínicos, o «discípulos del perro», tal vez se ganaran este nombre porque vivían sin someterse a ningún convencionalismo, o porque Antístenes, el fundador de la escuela, enseñaba en el gimnasio llamado Cinosargos (Kynosarges). Quizás ambos factores tengan relación con el apodo.

Antístenes (c. 445-c. 365) era hijo de padre ateniense y de una esclava tracia⁵⁸.

⁵⁵Cfr. Dióg. Laerc., 2, 108.

⁵⁶ Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlín, 1938.

⁵⁷ Dióg. Laerc., 2, 115. Séneca, *Ep.*, 9, 3.

⁵⁸ Dióg. Laerc., 6, 1.

Esto explicaría por qué enseñaba en el Cinosargos, que se reservaba para quienes no eran de pura sangre ateniense. Aquel gimnasio estaba dedicado a Heracles, y los cínicos tomaron al héroe como una especie de patrono o dios tutelar. Una de las obras de Antístenes llevaba por título el nombre de Heracles⁵⁹.

Discípulo primeramente de Gorgias, Antístenes se hizo después seguidor de Sócrates, a quien admiraba mucho. Pero lo que más que nada le movía a admirarle era la independencia de carácter de que daba muestras Sócrates al actuar según sus propias convicciones costara lo que costase. Olvidando, sin embargo, que si su maestro se había mostrado independiente con respecto a las riquezas de la tierra y al aplauso de los hombres había sido únicamente para lograr el mayor bien de la sabiduría verdadera, Antístenes hizo de esta independencia y de la autosuficiencia consiguiente un ideal o un fin en sí. La virtud era a sus ojos mera independencia respecto de todos los bienes y placeres terrenales: era, de hecho, una noción negativa —el renunciar, el bastarse a sí mismo—. Con ello, el aspecto negativo de la vida de Sócrates lo transformó Antístenes en un fin positivo. De manera parecida, la insistencia de Sócrates en el conocimiento ético fue exagerada por Antístenes y se convirtió en un positivo desprecio del estudio científico y de las artes. La virtud —decía él— es suficiente de suyo para la felicidad: ninguna otra cosa se requiere, y la virtud es la falta de deseos, el carecer de necesidades, la total independencia. Sócrates, ya se entiende, había sido independiente con respecto a las opiniones ajenas tan sólo porque poseía hondas convicciones y principios propios, cuyo abandono para satisfacer a la opinión popular lo hubiese considerado como una traición a la Verdad. Pero él no se dedicó a ponerse por montera las opiniones populares o los convencionalismos simplemente por el gusto de hacerlo así, como parece que lo hicieron los cínicos y en especial Diógenes. La filosofía de los cínicos era, pues, la exageración de una de las facetas de la vida y de la actitud de Sócrates, y presentaba un matiz negativo o, a lo sumo, podía tomarse como lejana consecuencia de un aspecto mucho más positivo. Sócrates estuvo dispuesto a desobedecer a los oligarcas con riesgo de su vida, antes que cometer una acción injusta; pero nunca hubiese vivido, como Diógenes, dentro de un tonel tan sólo para manifestar su desprecio al modo de vivir de los hombres.

Antístenes se opuso fuertemente a la teoría de las Ideas, y mantuvo que lo único que hay en la realidad son los individuos. Se dice que hizo esta observación: «¡Oh Platón, yo veo el caballo, pero no veo la "caballidad"!»⁶⁰ A cada cosa no se debería aplicar más que su propio nombre; por ejemplo, podemos decir, sí, que «el hombre es hombre» o que «lo bueno es bueno», pero no que «el hombre es bueno». Ningún predicado debería atribuirse a un sujeto, sino sólo el sujeto mismo⁶¹. Junto con esto sostenía que de un individuo nada más puede predicarse su propia naturaleza individual: no se le puede atribuir el ser miembro de una especie. De ahí su negación de la teoría de las Ideas. Otra teoría lógica de Antístenes era la de la imposibilidad de contradecirse a sí mismo: pues si un hombre dice cosas diferentes, es que está hablando de objetos diferentes.»¹¹

⁵⁹Se ha supuesto que fue Diógenes quien fundó la Escuela cínica y no Antístenes: Aristóteles alude a los discípulos de Antístenes llamándoles ΑΥΤΙΚΤΕΥΕΩΟ (*Met.*, 1043 b 24). Pero el sobrenombre de «cínicos» parece que lo recibieron sólo en tiempos de Diógenes, y el empleo que Aristóteles hace del término ΑΥΤΙΚΤΕΥΕΩΟΙ no parece demostrar nada contra el hecho de que fuera Antístenes el verdadero fundador de la Escuela cínica.

⁶⁰ Simplic., *In Aristot., Categ.*, 208, 29 y sig.; 211, 17 y sig.

⁶¹ Plat., *So f.*, 251 b; Aristót., *Met.*, A 29, 1024 b 32-25 a 1.

La virtud es sabiduría, pero esta sabiduría consiste principalmente en apreciarlo todo según el criterio de la mayoría de los hombres. Las riquezas, las pasiones, etcétera, no son en realidad bienes, como tampoco son realmente males el sufrimiento, la pobreza o el desprecio: el verdadero bien es la independencia. La virtud, por consiguiente, es sabiduría, y es enseñable, aunque para aprenderla no sean necesarios largos razonamientos ni reflexiones. Armado de esta virtud, el hombre sabio no puede ser afectado por los que solemos llamar males de la vida, ni siquiera por la esclavitud: está por encima de las leyes y de los convencionalismos, al menos por encima de los del Estado que no reconoce la verdadera virtud. El Estado ideal o la condición de vida en la que todos vivan independientes y libres de deseos es, por supuesto, incompatible con las guerras^{62 63}.

Cierto que Sócrates se opuso en ocasiones a la autoridad del gobierno, pero él estaba tan convencido de la rectitud de la autoridad del Estado en cuanto tal y de la dignidad de la ley, que no se aprovechó de la ocasión que se le presentaba para escaparse de su prisión, sino que prefirió sufrir la muerte conformándose con la legalidad. En cambio, Antístenes, con su habitual exageración unilateral, denunció al Estado histórico y tradicional y a su ley. Además, renegó de la religión tradicional. Solamente hay un Dios: el panteón griego es un conjunto de convenciones. La virtud es el único servicio a Dios: los templos, las plegarias, los sacrificios, etcétera, son condenables. «Por convención hay muchos dioses, pero por naturaleza hay sólo Uno.»⁶⁴ De otro lado, Antístenes interpretó los mitos homéricos alegóricamente, tratando de sacar de ellos lecciones y aplicaciones morales.

Diógenes de Sínope (muerto c. 324 a. J. C.) estimaba que Antístenes no había vivido conforme a sus propias teorías y le llamaba «trompeta que nada oye sino a sí mismo»⁶⁵. Desterrado de su país, Diógenes pasó la mayor parte de su vida en Atenas, aunque murió en Corinto. Motejábale a sí mismo de «el Perro», y ponía por modelo para la humanidad la vida de los animales. Se propuso como tarea la «revalorización de los valores» y contraponía a la civilización del mundo helénico la vida de los animales y de los pueblos bárbaros.

Se asegura que propugnaba la comunidad de mujeres e hijos y el amor libre, mientras que en la esfera política se declaraba ciudadano del mundo.⁶⁶ No contento con la «indiferencia» de Antístenes para con los bienes externos de la civilización, aconsejaba Diógenes un ascetismo positivo a fin de alcanzar la libertad. En conexión con esto iban sus deliberadas burlas contra los convencionalismos y él hacía en público lo que generalmente se considera que debería hacerse en privado y aun lo que ni siquiera en privado debe hacerse.

Discípulo de Diógenes fueron Mónimo, Onesícrito, Filisco y Crates de Tebas. Este último donó a la ciudad su cuantiosa fortuna y adoptó la vida de mendigos que llevaban los cínicos, seguido por su esposa Hiparquía.⁶⁷

n Aristót. *Tóp.*, A XI, 104 b 20; *Met.*, A 29, 1024 b 33-4.

⁶³ *Vida de Antístenes*, en Dióg. Laerc.

^{1 3} Cfr. Cic., *DeNat. D.*, I, 13, 32; Clem. Alej., *Protrep.*, 6, 71, 2; *Strom.*, 5, 14, 108, 4.

⁶⁵ Dión Cris., 8, 2.

^{iB} Dióg. Laerc., 6, 72.

⁶⁷ Dióg. Laerc., *Vidas de Crates y de Hiparquía*.

LA ESCUELA CIRENAICA

Aristipo de Cirene, el fundador de la escuela cirenaica, había nacido hacia 435 a. J. C. Desde el 416 estuvo en Atenas, desde el 399 en Egina, desde el 389-388, con Platón, en la corte de Dionisio el Viejo, y a partir de 356 nuevamente en Atenas. Pero estas fechas y este orden de acontecimientos son, por lo menos, discutibles.⁶⁸ Hasta se ha sugerido que Aristipo no fundó nunca la «escuela» cirenaica, sino que se le confundió con otro Aristipo posterior, nieto suyo. Mas, a la vista de las afirmaciones de Diógenes Laercio, Soción y Panecio (cfr. D. L., 2, 84 y sig.), no parece posible en modo alguno aceptar la afirmación de Sosícrates y otros (D. L.) según la cual Aristipo no habría escrito nada; y el pasaje de la *Praeparatio Evangélica* (14, 18, 31) de Eusebio se puede explicar sin tener que suponer que Aristipo no sentara nunca las bases de la filosofía cirenaica.

En Cirene parece que Aristipo tuvo conocimiento de las doctrinas de Protágoras, y luego, en Atenas, se relacionó con Sócrates. Aquel sofista tal vez sea en gran parte el responsable de la tesis de Aristipo según la cual sólo nuestras sensaciones nos proporcionan conocimientos ciertos⁶⁹: de lo que sean las cosas en sí mismas no pueden darnos ninguna información segura, como tampoco sobre las sensaciones de los demás. Las sensaciones subjetivas han de ser, pues, la base de la conducta práctica. Pero si la norma de mi conducta práctica la constituyen mis sensaciones individuales, síguese entonces evidentemente —pensaba Aristipo— que la finalidad del comportamiento es obtener sensaciones agradables.

Aristipo enseñaba que la sensación consiste en el movimiento: si éste es suave, la sensación es agradable; si brusco, la sensación es penosa; cuando el movimiento es imperceptible o cuando no se da movimiento alguno, no hay placer ni dolor. El movimiento brusco no puede ser el fin ético. Éste no puede consistir tampoco en la mera ausencia de placer o de dolor, o sea, no puede ser un fin puramente negativo. Por consiguiente, el fin ético ha de ser el placer, un fin positivo⁷⁰. Sócrates había enseñado, ciertamente, que la virtud es el único camino para la felicidad, pero no decía que la finalidad de la vida fuese el placer. Lo que hace Aristipo es atenerse a uno de los aspectos de la doctrina socrática, sin tener en cuenta los otros. Así pues, según Aristipo, el placer es la finalidad de la vida. Pero, ¿qué clase de placer? Más tarde, para Epicuro, consistía este placer en la ausencia de dolor, con lo que la finalidad de la vida sería algo negativo; pero, para Aristipo, se trataba de un placer positivo y presente. Por aquí vinieron los cirenaicos a valorar el placer del cuerpo más que el placer intelectual, por ser el corpóreo más intenso y poderoso. Y de su teoría del conocimiento no podía menos de seguirse sino que la cualidad del placer no contase para nada. Las consecuencias de tal principio habrían debido llevar obviamente a excesos sensuales; pero, de hecho, los cirenaicos, adoptando sin duda los elementos hedonistas de la doctrina de Sócrates, declararon que el sabio ha de tener en cuenta el futuro al elegir el placer. Por lo tanto, evitará los excesos y desmesuras que le llevarían a la postre a sufrir, y evitará también los abusos que pudieran provocar el castigo por parte del Estado o la condena judicial. El sabio necesita, pues, ejercitar su razón a fin de capacitarse para valorar los diferentes placeres de la vida. Además, conservará en medio de sus goces cierto grado de independencia. Si se deja esclavizar por los placeres,

⁶⁸ Datos tomados de la obra de Heinrich von Stein *De philos. Cyrenaica*, parte I, *De vita Aristipi*, Gott. 1858.

⁶⁹ Cfr. Sext. Emp., *Adv. Mathemat.*, 7, 191 y sig.

⁷⁰ Dióg. Laerc., 2, 86 y sig.

entonces, en la proporción en que así se abandone, no estará ya gozando del placer, sino sumido más bien en el dolor. Por lo más, el sabio limitará sus deseos para preservarse el disfrute y el contento.⁷¹

Esta contradicción de la doctrina de Aristipo, entre el principio en pro del placer de cada momento y el principio de su discriminación racional, llevó a que sus discípulos se dividieran, insistiendo unos en un aspecto y otros en el otro. Así, Teodoro el Ateo declaraba, por su parte, que el juicio y la justicia son bienes (la justicia solamente por las ventajas externas que reporta la vida justa), y que las satisfacciones individuales son indiferentes, consistiendo la verdadera felicidad, el placer auténtico, en el goce del espíritu; pero afirmaba también que el sabio no dará su vida por su patria y que puede cometer hurtos, adulterios, etcétera, si se le presenta la ocasión. Negaba además la existencia de cualquier dios⁷². Hegesias pedía también la indiferencia respecto a las satisfacciones individuales, pero estaba tan convencido de las miserias de la vida y de que es imposible alcanzar la felicidad, que insistía en un concepto negativo de la finalidad de la vida, a saber, la ausencia de dolores y tristezas⁷³. Cicerón y otros autores nos dicen que las lecciones dadas por Hegesias en Alejandría fueron causa de tantos suicidios entre sus oyentes que Tolomeo Lagos hubo de prohibir su continuación⁷⁴.

Aníceris, por su parte, insistía en el aspecto positivo de la filosofía cirenaica, haciendo consistir la finalidad de la existencia humana en el logro del placer positivo y de las satisfacciones individuales. Pero limitaba las consecuencias lógicas de tal enseñanza encareciendo la importancia del amor a la familia y al propio país, de la amistad y del agradecimiento, cosas todas que proporcionan placer aunque exijan sacrificio⁷⁵. En cuanto al valor que daba a la amistad, difería de Teodoro, quien sostuvo (D. L.) que los sabios se bastan a sí mismos y no necesitan de amigos.

Diógenes Laercio indica claramente que estos filósofos tuvieron cada uno sus discípulos; por ejemplo, habla de los «Hegesiakoi», aunque los clasifica también a todos como «cirenaicos». Así pues, si bien Aristipo de Cirene echó los fundamentos de la filosofía cirenaica o «filosofía del placer» (*v. sup.*), apenas cabe decir que fundase una escuela filosófica en sentido estricto, cuyos miembros fuesen Teodoro, Hegesias, Aníceris, etc., etc. Todos estos filósofos eran coherederos de Aristipo el Viejo, y representan una tendencia filosófica más que una «escuela» propiamente dicha.

⁷¹ Dióg. Laerc., 2, 75.

⁷² Dióg. Laerc., 2, 97; Cic., *De Nat. D.*, 1,1,12.

⁷³ Dióg. Laerc., 2,94-6.

⁷⁴ Cic., *Tuse*, I, 34, 83.

⁷⁵ Dióg. Laerc., 2, 96 y sig.; Clem. Alej., *Strom*, 2, 21, 130 y sig.

CAPÍTULO XVI

DEMÓCRITO DE ABDERA

Éste parece ser el lugar adecuado para decir algunas cosas de las teorías epistemológicas y éticas de Demócrito de Abdera. Fue Demócrito un discípulo de Leucipo y, lo mismo que su maestro, pertenece a la escuela atomista; pero su especial interés para nosotros estriba en la atención que prestó al problema del conocimiento planteado por Protágoras y al problema de la conducta, que las doctrinas relativísticas de los sofistas habían agudizado. Platón no menciona nunca a Demócrito, que es, en cambio, citado con frecuencia por Aristóteles. Dirigió una escuela en Abdera, y vivía aún cuando Platón fundó la Academia. Los relatos de sus viajes a Egipto y a Atenas no pueden aceptarse con certidumbre¹. Escribió mucho, pero sus obras no se han conservado.

1. Demócrito daba una explicación mecanicista de las sensaciones. Había hablado Empédocles de «efluvios» que salen de los objetos y llegan, por ejemplo, a los ojos. Los atomistas dicen que esos efluvios son átomos, imágenes pequeñísimas (ἄκρῆς, εἰς ἄπειρον) que los objetos emiten sin cesar. Estas diminutas imágenes entran por los órganos de los sentidos, que no son más que unos caminos (τόποι), y chocan contra el alma, compuesta ella también de átomos. Al atravesar el aire, las imágenes se deforman; por eso, los objetos muy lejanos no se perciben bien. Las diferencias de color eran explicadas por la lisura o rugosidad de las imágenes, y la audición se explicaba de un modo parecido: la corriente de átomos producida por el cuerpo resonante provocaría un movimiento en el aire situado entre dicho cuerpo y el oído. Similares venían a ser las explicaciones sobre el gusto, el olfato y el tacto. (Negábase, por consiguiente, que las cualidades secundarias fuesen objetivas.) Mediante tales dórνα es como se conoce también a los dioses; pero éstos son, según Demócrito, seres superiores, mortales, aunque viven más tiempo que los hombres: son ἄφθαρτα, pero no ἀθάνατα. Por supuesto, en el sistema atomista no encajaría la noción estricta de Dios, pues sólo admite la existencia de los átomos y del vacío^{76 77}.

Ahora bien, Protágoras el sofista, paisano de Demócrito, afirmaba que todas las sensaciones son igualmente verdaderas para el sujeto senciente: así, un objeto puede ser verdaderamente dulce para X y verdaderamente amargo para Y. En cambio, Demócrito sostenía que todas las sensaciones de los sentidos particulares son falsas, porque fuera del sujeto no hay nada real que corresponda a ellas. «Νόμος ἡ δόξα, νόμος ἡ ἀλήθεια; νόμος ἡ θερμότης, νόμος ἡ ψυχρότης; νόμος ἡ χροιά... Πάντα γὰρ ἄτομα καὶ κενόν.»⁷⁸ En otras palabras: nuestras sensaciones son puramente subjetivas, aunque son causadas por algo externo y objetivo —los átomos— que, sin embargo, no puede ser percibido por los sentidos particulares. «Por los sentidos no

⁷⁶ Dióg. Laerc., 9, 34 y sig.

⁷⁷ Según Dióg. Laerc. (9, 35), que cita a Favorino, Demócrito ridiculizaba las afirmaciones de Anaxágoras acerca del *Nous*.

⁷⁸ Frag. 9.

conocemos en verdad nada seguro, sino sólo algo que cambia según la disposición del cuerpo y de las cosas que entran en él o con las que él choca.»⁷⁹ Consiguientemente, los sentidos particulares no nos proporcionan ninguna información sobre la realidad. Las cualidades secundarias, [propias o específicas], por lo menos, no son objetivas. «Hay dos formas de conocimiento (yvcóqr): la legítima (yvr]oíp) y la bastarda (ÛKOTÍTI). A la bastarda pertenecen todas estas cosas: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La legítima está enteramente aparte de estas cosas.»⁸⁰ Mas, como el alma se compone de átomos y como todo conocimiento lo causa el contacto inmediato del sujeto con los átomos que le vienen del exterior, es evidente que el conocimiento «legítimo» se da en el mismo plano que el «bastardo», o sea, que entre la inteligencia y la sensación no hay diferencia específica, sino sólo de grado. Demócrito vio esto, y comentó: «¡Pobre Inteligencia, de nosotros [es decir, de los sentidos] es de quienes has recibido las pruebas para desacreditamos! ¡Tu victoria es tu fracaso!»⁸¹

2. La ética de Demócrito, en la medida en que podemos juzgarla por los fragmentos conservados, no está científicamente conexa con su atomismo. Domina en ella la idea de la felicidad o ebaipovip, que consiste en ebGuqír] o £Ü£OT<Ú [= «buen ánimo» o «buena situación»]. Demócrito escribió un tratado sobre la felicidad (nepí £Ú0uqír]g), que fue utilizado por Séneca y por Plutarco. Consideraba que la finalidad de la conducta humana ha de ser lograr la dicha, y que ésta la determinan los placeres y el dolor; pero «la felicidad no reside en la posesión de ganados o de oro: el alma es el lugar en que mora el "daimón"»⁸². «Lo mejor para el hombre es pasar la vida con el mayor gozo y con la menor tribulación posible.»⁸³ Pero, así como el conocimiento que proporcionan los sentidos no es verdadero conocimiento, así tampoco son los placeres de los sentidos verdaderos placeres. «El bien y la verdad son idénticos para todos los hombres, pero lo agradable es para unos distinto que para otros.»⁸⁴ Tenemos que esforzarnos para conseguir el bienestar (£Ú£OT<ú) o la dicha (£Ú0uqír]), que es un estado de ánimo, y el alcanzarlos requiere un sopesar las cosas, un juzgar y discernir entre los varios placeres. Debemos guiamos por el principio de la «simetría» o de la «armonía». Ateniéndonos a este principio, lograremos el equilibrio corporal —la salud— y la tranquilidad del alma —la felicidad—. Esta calma, este sosiego del buen humor, se encontrará principalmente en los bienes del alma. «Quien escoge los bienes del alma, escoge lo más divino; quien escoge los bienes del cuerpo (oKtjvog), escoge lo humano.»^{85 86}

3. Al parecer, Demócrito ejerció cierta influencia sobre los escritores posteriores con su teoría de la evolución de la cultura¹¹. La civilización tuvo su origen en la necesidad y en la búsqueda de lo útil y ventajoso; las artes nacieron de la imitación de la naturaleza: de la araña aprendió el hombre a tejer, de la golondrina a construir casas, de los pájaros a cantar, etcétera. Demócrito recaló también (a diferencia de Epicuro) la importancia del Estado y de la vida política, declarando que los hombres deben

⁴Fraq. 9.

⁵Frag. 11.

⁶Frag. 125.

⁷Frag. 171. (Casi «fortuna».)

⁸Frag. 189.

⁹Frag. 69.

⁸⁵ Frag. 37.

⁸⁶ Frag. 154.

considerar los asuntos del Estado más importantes que cualesquiera otros y han de mirar por que se gestionen bien. Pero no parece que Demócrito se planteara el problema de que sus ideas éticas presuponian la libertad, mientras que su atomismo implicaba el determinismo.

4. Por lo que antecede, se ve con claridad que Demócrito, continuador de las especulaciones cosmológicas de los primeros filósofos (en su atomismo filosófico fue sucesor de Leucipo), apenas era un hombre de su época, es decir, del período socrático. No obstante, sus teorías acerca de la percepción y de la conducta tienen el mayor interés, por cuanto patentizan que Demócrito caía siquiera en la cuenta de que había que responder de algún modo a las dificultades puestas por Protágoras. Pero, aunque comprendió la necesidad de dar alguna respuesta, él personalmente fue incapaz de aportar una solución satisfactoria. Para hallar una tentativa incomparablemente más adecuada de resolver los problemas epistemológicos y éticos, tenemos que volver los ojos hacia Platón.