

VIRTUDES HEROICAS. GÉNESIS Y TRAGEDIA DEL ALMA SOCRÁTICA

José Biedma López

Centro Asociado de la UNED de Úbeda

'Temporis Regis sapientis virtus, non coeca fortuna dominatur'. Oliva Sabuco: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, 1585.

RESUMEN

Se estudia el origen trágico y heroico de la conciencia moral socrática, su génesis sentimental, guerrera y democrática. Únicamente es posible la ética si, más allá de los dioses y el Estado, el héroe asume la posibilidad de cambiar el destino, asumiendo responsablemente las consecuencias de sus actos.

Sócrates transporta a los dioses al santuario de la conciencia personal (su demon), buscando en su interior una instancia a la vez personal y universalizadora para fundar una ética y una religión razonables. Su apología de la libertad y de la perfección del alma, que le cuesta la vida, abrirá el camino del humanismo que afirma decididamente la dignidad de la persona, frente a la arbitrariedad de los dioses, la naturaleza o el Estado.

Palabras clave: Democracia/ *demon*/dialéctica/ compasión/ conciencia/ culpa/ ética/justicia/ retórica/ solidaridad/ tragedia/ vergüenza/ virtud

ABSTRACT

There studies the tragic and heroic origin of the moral Socratic conscience, his sentimental, warlike and democratic genesis. Only the ethics are possible if, beyond the gods and the State, the hero assumes the possibility of changing the destination, agreeing responsibly the consequences of his acts.

Socrates transports the gods to the sanctuary of the personal conscience (his *demon*), looking in his interior for an instance simultaneously personal and universal to found some reasonable ethics and religion. His apology of the freedom and of the perfection of the soul -which costs the life to him- will open the way of the humanism that affirms firmly the dignity of the person, opposite to the arbitrariness of the gods, the nature or the State.

Keywords: Democracy, *demon*, dialectics, pity, conscience, fault, ethics, justice, rhetoric, solidarity, tragedy, shame, virtue

SOLEDAD Y CULPA DEL HÉROE

En una época dominada todavía por la ciudad-estado (en construcción, auge o descomposición) la felicidad entraña una correspondencia entre el individuo y su comunidad; y la infelicidad, una destrucción profunda del vínculo que une a la comunidad y al hombre que es parte de ella. La soledad es la locura. En soledad - insinuará Aristóteles- el humano sólo puede convertirse en alimaña, o en dios. En la Grecia que se desgarraba, año tras año, en luchas interiores, en conflictos cada vez más frecuentes y sangrientos, el filosofar se presenta como una respuesta, la *respuesta* a una situación histórica tan trágica como insostenible, en la que triunfan por doquier la ignorancia, la mentira, la injusticia y la violencia¹. Ni poetas ni oradores ni negociantes ni artesanos aceptan esa respuesta y Sócrates se queda solo con su *demon*. La ciudad, perezosa, se sacude el tábano adherido a su flanco, incapaz de comprender la denuncia irónica formulada por el hijo de Sofronisco.

Por eso, el momento realmente trágico de los personajes de Esquilo o Sófocles no es el de la desesperación, sino aquel en el que se hace el silencio sobre la soledad del héroe. Ese temible aislamiento en “los medios” (si todavía se me permite usar una metáfora taurina, esto es, trágica) en que el héroe –como el torero-, a la vez contemplado y execrado de su comunidad, es derribado sin piedad por el morlaco, negro *fatum*, de su *Moira kaké*. Hasta los dioses temen a las Moiras, pero es la Moira –según Parménides- la que mantiene al ente íntegro e inmóvil. *Moira* es una más de las divinidades relacionadas con la justicia divina, como *Temis* o *Dike*. ¿Dispensan las Parcas el destino o son ellas el destino mismo? La Moira funesta (*kaké*) que aparece en *Iliada* XIII, 602, designará comúnmente el destino de la muerte, pero hay otra, por contraposición con aquella, un “buen hado” que conduce al hombre que sabe hacia la Justicia y la Ley:

...Pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar
por este camino (está apartado, en efecto, del paso de los hombres),
sino Temis y Dike.

...El héroe de la sabiduría también camina solo hacia el “corazón inestremecible de la verdad bien redonda” (Parménides, 1043²), dando la espalda a las opiniones de los mortales para los que no hay fe verdadera. El héroe no sigue “el trillado sendero de los hombres”. En el aislamiento final del personaje trágico, cuando descubre el significado desconocido de sus actos, cuando reconoce el lado oculto de la realidad y comprueba la imposibilidad de justificarse, de comunicarse con los suyos, entonces es cuando ocurre su aniquilación. Es Edipo, ciego ya, abandonando para siempre Tebas:

“Que nunca se considere a esta ciudad de mis padres merecedora de obtenerme como habitante mientras yo siga en vida, sino que déjame vivir en los montes...”
Sófocles. *Edipo Rey*, 1440³.

¹ Cfr. François Châtelet. *El pensamiento de Platón*, 1. “El filósofo asesinado”, Labor, Barcelona, 1973. Pg. 26.

² Cito la traducción de Conrado E. Lan y Victoria E. Juliá en la edición de Gredos. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1978, vol. I, pg. 476.

³ Trad. José M^a Lucas de Dios. Editora Nacional, Madrid, 1977.

En ese momento de soledad cuando Edipo es abandonado por el destino a su suerte, cargando con el conocimiento de su culpa irredimible, podría empezar a construirse – escribe Lledó⁴– una teoría del comportamiento, una ética. Porque una doctrina de la *areté* es impensable en un universo poblado de fuerzas irracionales, de azar –oscuro nombre del diablo–, de terribles coincidencias, de inútiles decisiones, porque todo se confabula allí *contra la libertad*. No hay ética posible si la voluntad no basta para romper el cerco del destino y sólo la fuerza manda. Para el héroe trágico no queda más que la resignación ante ese océano sin norte. Cuando no existe horizonte, ni impulso de la voluntad para alcanzarlo, carece de sentido la vida personal. Escuchemos a Teognis:

“Ningún hombre, Cirno, es responsable de su propia ruina o de su propio éxito: estas dos cosas son don de los dioses. Ningún hombre puede llevar a cabo una acción y saber si su resultado será bueno o malo... La humanidad, completamente ciega, sigue sus fútiles costumbres; pero los dioses lo encaminan todo al cumplimiento que ellos han proyectado”⁵.

La doctrina de la dependencia del humano respecto de un poder arbitrario cuenta con la inmensa “gracia” de liberarnos de toda responsabilidad. Pero dejamos de ser fantasmas y sombras⁶ si la culpa es nuestra. Por supuesto, es la libertad la que nos hace culpables, incluso culpables de nuestra infelicidad.

En 1969, en una conferencia pronunciada en Venecia, Max Horkheimer (1895-1973), indiscutible maestro de la *Escuela de Frankfurt*, afirmó que dos doctrinas religiosas le resultaban decisivas para la *teoría crítica*. Una de ellas era la doctrina del pecado original. Probablemente había sido Schopenhauer, aparte del pensamiento Ilustrado y de Marx, acreditado precursor de la *Escuela*, quien había llamado su atención sobre la “primera caída”, al considerarla una de las mayores intuiciones de todos los tiempos. El mito admite diversas interpretaciones, claro, incluso la más radicalmente nihilista, aquella que proclama que la vida es siempre culpable porque todas sus formas se alimentan de la muerte; o su visión más metafísica y oriental, pues en el fondo, la vida misma resulta de una transgresión de la general ley del desorden (entropía), y así la vida medra oponiéndose a la estabilidad perfecta de lo inerte, persevera y se conserva en un movimiento autónomo que requiere grandes dosis de energía, pues congenia mal con Kronos y con Kosmos.

La interpretación de Horkheimer es más *historicista*:

“Cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinnúmero de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. Piensen ustedes solamente en la historia de nuestro continente, en el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones. La Revolución francesa realizó ciertamente grandes progresos. Pero si ustedes se fijan detenidamente en todo lo que les sucedió a personas inocentes, dirán que ese proceso se compró a muy alto precio. Todos nosotros

⁴ “El mundo histórico e intelectual de Platón” (1981), en *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1984.

⁵ Tomado de Dodds. “De una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad”, en *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1985, pg. 41.

⁶ Cfr. Sófocles, *Ajax* 125.

debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte en una culpa, esta es una de las cosas de la que quería decirles que es característica de nuestro modo de pensar”. Max Horkheimer. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social. La teoría crítica, ayer y hoy*.

El verdadero pecado original es la soberbia humana (la *hybris* griega). Las guerras médicas fueron para los griegos una experiencia religiosa, la del castigo divino del hombre que busca un poder excesivo. Creo que es un error asociar los sentimientos de culpa, como se ha hecho a menudo, a una tradición étnica judía, o semita⁷. Cuando descubre lo que ha hecho, matar a su padre y acostarse con su madre, de la que ha tenido descendencia, Edipo se avergüenza. Muestra la mancha de un pecado que pone en cuestión el orden más sagrado, el tabú genuino e inaugural de toda sociedad humana, y que ni la tierra ni el agua sagrada ni la luz misma podrán borrar. Yocasta, madre y esposa, le recomienda que no escarbe en el pasado y no investigue, que no prevea y no tenga en cuenta sus sueños. No temas...

“¿Por qué habría de sentir miedo el hombre, cuando por lo que a él respecta son los acaeceres del azar quienes tienen poder, y su previsión de nada es clara concedora? Lo mejor es vivir al azar, en la medida que uno pueda. Tú ante las bodas con tu madre no sientas temor. Muchos ahora ya entre los mortales han compartido el lecho con su madre en sueños. Sin embargo, aquél para el que estas cosas nada valen, ése con absoluta facilidad lleva adelante su vida” Sófocles. *Edipo Rey*, 980.

Creonte, su tío y cuñado, le da la última consigna: “No quieras prevalecer en todo”. Poco antes, Edipo había pedido a Meneceo, el abuelo, que cuidase de sus hijas, Antígona e Ismena, que se compadeciese de ellas... Es lo que se pide del público, pues a qué reuniones de ciudadanos podrán ir, a qué fiestas, de donde no vuelvan presas del llanto...

En la *Ilíada*, el heroísmo no trae la felicidad, sino que tiene suficiente recompensa con la *fama*. Sucede así porque los dioses sienten envidia de nuestra felicidad. Es la doctrina de *phthonos* a la que Esquilo llama “una venerable doctrina expresada hace mucho tiempo”⁸. Los dioses están atentos a nuestros éxitos, sobre todo si nos gloriamos de ellos. Todavía suscribimos esta doctrina cuando “tocamos madera”. Calipso lamenta en la *Odisea* que los dioses sean los seres más celosos del mundo porque les regatean a los mortales un poco de felicidad. El éxito produce *koros* (complacencia), que a su vez genera *hybris* (arrogancia de palabra y pensamiento), por eso toda manifestación de triunfo suscita angustiosos sentimientos de *culpa*. Y es que resulta peligroso ser feliz⁹.

Si la religión brota de la relación del humano con su ambiente total, la moral lo hará de la relación del hombre con sus semejantes. No sólo del respeto o la vergüenza, sino también de la compasión. Según Lledó, el primer documento en que surge en la cultura occidental un sentimiento de *conmiseración* lo hallamos en el canto XXIV de la *Ilíada*, cuando Apolo mismo se indigna ante el ensañamiento de Aquiles con el cadáver de

⁷ Como señala L. Kolakowski, no asentimos ni ponemos en práctica nuestras creencias morales porque las consideremos *verdaderas*, sino porque *nos sentimos culpables* si dejamos de acatarlas.

⁸ *Agamenón*, 750.

⁹ Dodds, *op. cit.* pg. 41s.

Héctor. Este sentimiento de solidaridad en el dolor y de generosa queja ante la humillación y la violencia gratuita, señala otro elemento decisivo de la doctrina ética, además de la inteligencia¹⁰: la *solidaridad*. También en la *Odisea* empieza a vislumbrarse la figura hesiódica del vengador de los pobres y oprimidos.

Es un error considerar –como Nietzsche– que la visión aristocrática y trágica de la vida sólo contuviese valores premorales o amorales. Si bien destacaban decisivamente los agonales sobre los cooperativos, no es menos cierto que entre las obligaciones y los comportamientos justos del noble también contaba *la protección del débil*. Hesíodo opone la justicia humana a la vida de las bestias, en un giro de ciento ochenta grados frente a la moral agonal y clasista. La justicia defiende al débil frente al fuerte, que debe contentarse con su parte en lugar del todo. Al elogio de la justicia se une el del *trabajo*, un nuevo ideal. El tema de Solón en su *Elegía a las Musas* es el castigo que Zeus impone al hombre que busca la riqueza por medios injustos, es decir, abusando del débil. A esa *hýbris* se contraponen la sensatez, la cordura, el sentido de la medida (*sophrosyne*). Ya en la Edad Arcaica era dicho popular que la justicia abarcaba todas las virtudes. La Justicia es hija y consejera de Zeus. Los presocráticos interpretan a *Dike* como ley natural. La justicia es ya para Solón –lo seguirá siendo para Platón– una necesidad de la ciudad si ha de mantenerse en pie.

Por otra parte, el proceso de generalización y ampliación de la idea de justicia no desestimará hasta los tiempos democráticos el imperativo de “hacer el bien al amigo y el mal al enemigo”. Será Sócrates quien afirme que hacer el mal nunca conviene en absoluto y que por eso sólo el ignorante actúa mal, empezando por desconocer al idiota que lleva, que todos llevamos dentro. Fue Querefonte, un demócrata, quien interrogó al dios de Delfos, y el oráculo respondió que nadie había más sabio que su amigo. Enorme fue la sorpresa de Sócrates, quien se pregunta qué querrá decir semejante *enigma* (*Apología*, 21b), porque Sócrates no se tiene por sabio y porque hay que descartar que el dios mienta.

Existe la posibilidad trágica de que el libre sufra a la postre más que el sojuzgado. El mito de la caverna refiere esta posibilidad en su alusión a Sócrates. La libertad da origen a la responsabilidad y –puede que inevitablemente– a los sentimientos de culpa. El mito de *República* pone al *demon* con la libre elección del individuo y con el anuncio de la Moira: “la culpa está en el que elige”¹¹. Como el *demon* socrático, la libertad es también algo extralógico. Puede proporcionar profundas satisfacciones y una vida más rica, pero la evaluación de tales recompensas es un proceso penosamente subjetivo. Si los valores se crean, la ética habrá de ser una disciplina tan problemática como aporética porque quizá ningún argumento satisfaga al intelecto a favor de la libertad, y tal vez no nos quede sino aspirar a una convicción emocional compartida consensuándola a través de una conversación interminable.

¹⁰ Una de las principales dificultades para el entendimiento del pensamiento griego, al menos en sus especies más antiguas, es la carencia en él de una noción delimitada de voluntad, al margen de la inteligencia. Por decirlo así, la inteligencia absorbe aquí a la voluntad.

¹¹ Cfr. Paul Friedländer. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Tecnos, 1989, pg. 53s: “La elección del demon, tal como se remite a los hombres en el mito de *La República* simboliza aquella ‘libertad trascendental’ (Kant), aquella ‘libertad en el deber’ (Jaspers) que es propia de la existencia humana”.

EL HÉROE DOMINADOR Y LA DEMOCRACIA

Ulises fue el prototipo de un nuevo héroe, ya que colabora con un destino feliz o lucha contra un destino aciago. Su excelencia es ya *creadora*, pues impone a cada situación la astucia de su inteligencia y tiende a un objetivo seguro: Ítaca.

Los héroes de la tragedia y de la épica griega ofrecen un modelo de excelencia admirable, pues se esfuerzan por ser los mejores, no sólo en el guerrear, sino también en el hablar. El guerrero consumado también sabe imponer correcta y persuasivamente sus opiniones (*Iliada*, IX). Los héroes sienten sus obras como algo *ideal*. Si no es posible enfrentarse a los dioses, sino sólo aceptar los mandatos y las formas de *entusiasmo* que inspiran a los mortales, por lo menos es posible enfrentarse a las fuerzas de la naturaleza, como huir de las Sirenas, menos divinas, hasta dominarlas.

Horkheimer y Adorno verán en esa *dialéctica de dominio*, la apuesta misma del racionalismo instrumental. El ejemplo es también Ulises (*Dialéctica de la Ilustración*). Pero la astucia del humano para vencer en su combate a las fuerzas naturales consiste en la renuncia a todo aquello que le importa. El precio que paga es la disolución de su individualidad en la *racionalidad económica*, ya que para dominar la naturaleza el humano debe también dominarse a sí mismo, reprimir lo mucho que en él queda de naturaleza.

En el curso de la historia griega el “ser el mejor”, encarnado por el *áristos*, va a experimentar importantes transformaciones. Una nueva relación entre el modelo heroico y su pueblo expresa una forma nueva de convivencia. Frente a la antigua estructura tribal comienza en Grecia una *ética de la generosidad*. Pero la justificación, en la época heroica, consiste en la semejanza o en la aproximación a un modelo. Si en un principio la forma originaria de comportamiento debió de ser la *sumisión*, ahora se ofrece la posibilidad de una existencia libre, de una *elección autónoma*. La palabra dejará de ser el privilegio de un hombre excepcional, dotado de poderes religiosos. Las asambleas estarán abiertas a todos los *hoplitas*, a todos los que arriesgan su vida por la *polis*, a todos los guerreros.

Giorgio Colli ha explicada muy bien la raíz religiosa de la dialéctica y de la retórica como *humanización del enigma*, lo que coincide con el nacimiento de los sabios:

“Primero el dios inspira una respuesta en forma de oráculo, y el ‘profeta’, por decirlo con Platón, es un simple intérprete de la palabra divina, pertenece todavía totalmente a la esfera religiosa. Después el dios impone un enigma mortal a través de la Esfinge, y el hombre particular debe resolverlo o, de lo contrario, perderá la vida. Por último, dos adivinos, Calcante y Mopso, luchan entre sí por un enigma: ya no interviene el dios, queda el fondo religioso, pero interviene un elemento nuevo, el agonismo, que en este caso es una lucha por la vida y por la muerte. Un paso más, y cae el fondo religioso, y ocupa el primer plano el agonismo, la lucha de dos hombres por el conocimiento: ya no son adivinos, son sabios, o mejor combaten por conquistar el título de sabio.”¹²

¹² Giorgio Colli. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Barcelona, 1977. “El desafío del enigma”.

La guerra, “padre de todas las cosas”, según Heráclito, estará también en el origen de la filosofía, de la “polémica filosófica”¹³. En Herodoto, la *isegoría* es afín a la *isocratía* y a la *isonomía* y se asocia sobre todo a la comunidad de guerreros. A partir de la Epopeya, el grupo de los guerreros tenderá a definirse como el de los semejantes (*homoioi*). En las asambleas guerreras la palabra es un bien común, un *koinón* depositado en el centro, como el hogar de un campamento. Se trata de un *logos* secularizado, fundado en el acuerdo, complemento indispensable de la acción humana colectiva. Este origen guerrero del primitivo pensamiento político griego permite explicar el modelo agonístico de discusión a que eran tan dados Sócrates y los sofistas, y también el nacimiento de la *retórica* como instrumento para la *dominación* verbal de otros.

Si el enigma fue el fondo tenebroso, la matriz cruel de la dialéctica, la retórica será su secularización política. “En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder” (G. Colli). La retórica vulgariza el primitivo lenguaje dialéctico. La dialéctica de Platón ensayará, con el nacimiento de la filosofía, la recuperación metafísica de aquél fondo religioso¹⁴.

Fue, en definitiva, en las deliberaciones de la clase guerrera donde se forjó la oposición, capital en el vocabulario de las asambleas políticas, entre los intereses colectivos y los intereses personales, la separación entre lo público y lo privado. Dicha escisión será tardía, incluso la *doxa* o fama, o la *eufrosýne* (contento), tienen hasta la aparición de la interioridad socrática una proyección esencialmente social.

Pero esta prerrogativa, la *isegoría*, todavía no estará al alcance del *demos*. Basta ver cómo trata Ulises a Tersites. Cuando éste, un villano, eleva la voz, Ulises no intenta convencerle con palabras, le golpea con el cetro. Tersites no tiene derecho a hablar porque no es combatiente¹⁵. Para que la frontera entre el *laos* (tropa) de los *áristoi* y el *demos* desaparezca será imprescindible la *democratización de la función guerrera*. Herodoto (nacido en 484 a. C.), quien conocerá a Pericles, dibuja en el Libro III de su *Historia* a siete persas discutiendo sobre la mejor forma de gobierno. Ótanes se opone a reinstaurar la monarquía porque al parecer el rey fallecido fue un tirano (“altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio”). Otro de los presentes aboga por una oligarquía, porque el pueblo “análogamente a un río torrencial desbarata sin sentido las empresas que acomete”. Al fin, se decanta por elegir a un grupo de personas de la mejor valía para otorgarles el poder.

¹³ Escribe Shri Aurobindo (1872-1950) comentando a Heráclito: “No sólo hay guerra entre los seres, entre una fuerza y otra, sino en el interior de cada uno, y esta tensa oposición crea el equilibrio necesario para la armonía”. *Heráclito y oriente* (1916-1917). <http://es.scribd.com/doc/564028/Aurobindo-Shri-Heraclito-Y-Oriente>.

¹⁴ El verbo ‘probállein’ significaba en el V a. C. “proponer un enigma”. Platón –dice G. Colli- lo usa alternativamente en el sentido enigmático (*Cármides*) y en el sentido dialéctico, unas veces con el significado de “proponer un enigma”, otras veces, en cambio, con el de “proponer una pregunta dialéctica”. Incluso en el marco del encuentro dialéctico subyace un carácter *ritual*. Al final, el que responde debe rendirse al interrogador (Sócrates), como para la celebración de un *sacrificio*.

¹⁵ La idea de que el servicio militar, como sacrificio del interés privado al público, ha de ser condición para la obtención de la ciudadanía y el subsiguiente derecho para participar en el gobierno reaparece como idea central en una famosa novela de ficción científica de Robert A. Heinlein: *Tropas del espacio* (1959).

No obstante, el término “democracia” aparecerá también en Herodoto, hacia el 430 a. C. Las reformas de Clístenes convertirán a la multitud de artesanos y comerciantes en ciudadanos y sujetos políticos, con tal, claro está, de que sean atenienses varones mayores de 18 años. Efiltes, tras el destierro de Cimón, reducirá el poder de la cámara aristocrática (areópago) al tratamiento de homicidios y crímenes religiosos, distribuyendo el resto de los poderes entre la *Boulé*, la *Ekklesía* y los tribunales populares. Hacia el 462 a. C. podemos hablar ya de un triunfo definitivo de la democracia en Atenas (F. Quesada. “Filosofía y política: la institución de la democracia”¹⁶). Un ingente número de ciudadanos tendrán la oportunidad de ejercer diversos cargos, en los que se deciden los intereses generales de la ciudad. La idea de *servicio solidario* se impondrá. Aristóteles sancionará esta idea de nobleza en el mandar y obedecer como *magnanimidad*. Según Fernando Quesada, Sócrates no comprendió este tipo de identificación virtuosa entre los ciudadanos cuando atacaba la falta de profesionalidad política frente a la preparación técnica de un oficio. Por el contrario, los atenienses mantuvieron un recelo continuo hacia lo que hoy llamamos “tecnocracia”, hacia quienes se consideraban “técnicos” de la política, y actuaron siempre contra el excesivo poder ostentado por algunos dirigentes, incluido Pericles.

Pero si la lejanía de lo divino respecto de lo humano es uno de los rasgos característicos de la época arcaica, Sócrates será en gran medida el responsable de una *interiorización de la virtud*¹⁷, indistinguible de la pulsión de su *demon*. Lo *demónico* en Sócrates, como esencia del gran educador, preserva la educación como su principal motivo extralógico¹⁸. Busca así salvar del divorcio los intereses individuales y colectivos. De ese racionalismo inspirado por algo extrarracional emergerá el vislumbre de una ley por encima de todas las leyes y que compromete autónomamente a cada persona. Los principios morales por encima de la voluntad de la ciudad o de sus magistrados contrastan con el patriotismo que Sócrates muestra en *Apología* o *Critón*. Esa contradicción es el nudo de una nueva especie trágica que opone la salud del alma a la vida del cuerpo y halla en el sacrificio de Sócrates su clímax más hermoso y edificante.

“Voz interna de la cadencia individual”, “expresión de la libertad espiritual”, “segura medida de la subjetividad”..., o un mero ensueño, un espectro, como sugirió Shopenhauer. El *demon* socrático admite muchas interpretaciones porque es un símbolo de la libertad en la necesidad¹⁹. Tiene por ello un poder mediador, intermediario (*metaxy*), entre lo humano y lo divino. Oímos a la sacerdotisa Diotima del *Banquete*: a través de la zona demónica se encuentra el todo relacionado consigo mismo.

EXIGENCIAS DE JUSTICIA Y VERDAD

La *reforma hoplita* producirá nuevas estructuras mentales, las que dibujarán el modelo de la ciudad griega. El nuevo esquema de pensamiento se distanciará del viejo pensamiento religioso. El paso del mito al *logos*, o mejor, *la secularización del logos*,

¹⁶ En *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Ed. F. Quesada, ed. Trotta, Madrid, 2008.

¹⁷ Francisco Teva López, en un trabajo inédito que ha tenido la amabilidad de poner a nuestra disposición, elaborado principalmente sobre *La democracia ateniense* de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, 1985.

¹⁸ Paul Friedländer. “Demon”, en *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Tecnos, 1989. Cap. II.

¹⁹ P. Friedländer. *Ibidem*, pg. 359, sinopsis del contenido del cap. II.

no fue un milagro, ni el *logos* resultó de una abstracción filosófica de viejos discursos poéticos, sino que se produjo *en las prácticas institucionales de tipo político y jurídico*, en el curso de los siglos VII y VI, y *en el marco de las comunidades guerreras*, principalmente, donde la eficacia mágico-religiosa se transforma en ratificación del grupo social mediante aprobación o desaprobación. Frente a *Alétheia*, objetivo y fin de la dialéctica, la retórica y la sofística ensalzarán a *Ápate*, señora de la seducción y de la persuasión, maestra del simulacro y del engaño.

La retórica es agonística, pero en un sentido distinto de la dialéctica. Mientras que en la dialéctica el interrogador se afana por subyugar con el lazo de la argumentación al interrogado, en el discurso retórico el orador lucha por subyugar a la masa de sus oyentes²⁰. En el segundo caso, a la fuerza de los argumentos (deducciones, conclusiones), se suma un elemento anímico, emocional, *suasorio*: la persuasión de los oyentes. Ya no importa tanto la sabiduría como el poder público. Lo que hay que dominar, aplacar o excitar, son las pasiones de los humanos. Con la retórica, el *logos* regresa, desde las categorías abstractas de la metafísica presocrática, al dominio humano de los intereses sociales, económicos y políticos.

Sin embargo, toda ética supone un cierto *acatamiento*. En Homero es *Dike*, una fuerza casi divina que apunta al *camino natural de las cosas* y que en la *Odisea* se opone a *bía*, a violencia, como desgarrador de ese camino natural. Al mismo tiempo, lo que se hace impone una cierta *obligación*, un *compromiso con el grupo social* al que se pertenece. Frente a *Themis*, la ley divina, administrada por el *ánax*, por el señor, *Dike* ofrece un rostro más humano. La *Dike* se construye sobre el entramado del grupo social y se establece por las normas de convivencia usuales en ese marco.

Marcel Detienne ha puesto de manifiesto la íntima relación en el pensamiento religioso y mántico griego entre *Alétheia* y *Dike*. La afinidad de ambas ideas es tanta que Hesiquio de Alejandría define la *Alétheia* por las “cosas de Dike” (*díkaiia*). Plutarco dirá que *Krónos* es el padre de *Alétheia* porque por naturaleza es el “más justo”. El tiempo es, en efecto, un testigo insobornable:

*Te descubrió sin tú quererlo
el tiempo que todo lo ve.
Justicia hace él ahora
de las bodas que no son bodas
en las que engendrador y engendrado uno son.*

Edipo 1200 (Antístrofa 2).

La *Alétheia* es la más justa de todas las cosas, su potencia es semejante a la de *Dike*, que conoce en silencio lo que va a suceder y lo que ha pasado, “todas las cosas divinas, el presente y el porvenir” (*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, III, Taurus, 1986, pg. 43).

La Verdad no será nunca del todo inteligible fuera de un sistema de representaciones religiosas, porque no hay verdad sin relación complementaria con *Lethé* (el agua de la

²⁰ G. Colli, *op. cit.* “Agonismo y retórica”.

muerte que abre las puertas del Hades), sin las Musas, la Memoria, la Justicia. La verdad no es sólo un concepto, ni puede ser disociada de la alabanza, del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que fue siempre un aspecto. La palabra mágico-religiosa, pronunciada en presente, desborda al humano por doquiera: es el atributo, el privilegio de una *función social* (M. Detienne, *op. cit.* IV).

En la Grecia clásica, aunque la libertad sea ya un elemento imprescindible de la *areté*, la ética supondrá siempre el reconocimiento de que no hay acciones individuales. Toda acción se desplaza de la comunidad y revierte a ella. El primer paso de esta *relación comunitaria* fue la inserción de un acto en un *modelo*; por consiguiente, la proyección de algo individual hacia un cierto ideal que lo asumía, lo colectivizaba y lo sancionaba. El modelo heroico se va convirtiendo en una estructura más amplia en la que ya no funciona la admiración que impulsa, sino *el respeto que obliga*. La *Dike* comienza a transformarse en *justicia* como respeto a una estructura comunitaria, cuya base emocional es la vergüenza (*aidos*) repartida por Zeus a todos los humanos (según el mito de Prometeo del *Protágoras* platónico).

El humanismo de los sofistas entregará a Platón una metodología basada en dos principios: el *carácter intelectual de la areté* y la *posibilidad de aprenderla y adquirirla*. Ellos situaron en el centro de la sociedad griega el principio de *la emulación hacia el Bien*. La *areté* deja de ser una cualidad heredada propia de una clase especial. O es un producto de las instituciones atenienses o el resultado de una educación académica meticulosamente proyectada. Pero además, en el discurso de hecho se perfila una exigencia *de derecho*: más allá de lo que somos y decimos hay en nosotros una conciencia autónoma, un juez que justifica, legitima y fundamenta lo que hacemos, que da razón de nuestra vida. El pensamiento del bien y la virtud ha de pasar obligatoriamente por esta mediación: sólo garantizará su verdad dando pruebas de ser universal, fundándose bien frente a los reparos de cualquier interlocutor. He aquí –dice Châtelet– lo que descubre Platón cuando *inventa* la filosofía²¹.

Se acusa frecuentemente a Sócrates de ideólogo del grupo de los Treinta tiranos del 404, y a Platón de antidemocrático, pero el hecho de que Sócrates, en el diálogo con los atenienses, pretendiese encontrar, a través del lenguaje, los principios éticos que yacían en él, era prueba de la aceptación de las normas del juego democrático, de que la *alétheia* podría entrar en el *demos* y en su expresión más profunda, en el *logos*. La búsqueda constructiva en el diálogo es el reconocimiento de que, tal vez, la verdad, la justicia, la belleza no estén sólo en un individuo, sino que sean *patrimonio escondido de la colectividad*.

Todos los diálogos de Platón en los que se plantea el problema de la *areté* llevan el mismo “sello democrático” (E. Lledó²²): el reconocimiento pleno de que lo que se dice está *abierto a la contradicción y el contraste*. No hay nadie, ni siquiera “el aristócrata Platón”, que tenga un “lugar privilegiado” desde el que emitir su discurso. Porque todo lenguaje y toda *areté* brotan del mismo plano: la concepción de la justicia –la suprema excelencia– como afirmación de la igualdad. La justicia es entonces la transformación de *Dike* en la democracia ateniense, y la *areté* la subjetivación intimista del *nomos*, de la

²¹ *El pensamiento de Platón*, ed. cit. pg. 16s.

²² “El mundo histórico e intelectual de Platón”, en *Memoria del Logos*, Taurus, Madrid, 1984, III, 3.

ley objetiva. Pero para Platón, en efecto, la virtud individual no significará nada si no se asimila al cuerpo social.

EL VALOR DEL ALMA

A pesar de presentársenos muchas veces como campeón del racionalismo o del intelectualismo ético, el pensamiento de Sócrates arranca de posiciones tradicionales anteriores al racionalismo y a la ilustración griega: la creencia de que hay valores objetivos fundados en la tradición y la religión²³, valores que no distinguen entre el éxito interno y el externo, la felicidad individual y la colectiva; la creencia en que los dioses se gozan en la virtud. En *Apología* 31d, Sócrates justifica por qué ha ejercido privadamente su labor en beneficio de Atenas y no lo ha hecho desde la actividad política, introduciendo la presencia de un espíritu disuasor: “hay junto a mí algo divino y demoníaco”.

Para Tovar, “es innegable que en la religión es donde reside el misterio de Sócrates”²⁴, y que ésta puede ser entendida, muy sencillamente como vinculación con los “genios del lugar”. Hablamos –explica Tovar- de la religión antigua, natural, no revelada, evolucionando siempre, sin dogmas. No se trata ya de una religión basada en el miedo o que atribuya comportamientos inmorales y arbitrarios a los dioses. Además, al contrario de lo que sucederá en el Platón de *Las Leyes*, la instancia religiosa de Sócrates es independiente de su utilidad política. Sócrates es en verdad un inventor de dioses (*poiêtès theôn*, *Eutifrón* 3b). “La religión era en él cosa íntima y personal”²⁵. Y sin embargo, por muy religioso que sea Sócrates, y aunque no aspire a sustituir la religión por la moral, funda la ética y la desvincula de lo religioso, al insistir en que, al final, lo que importa no son los sacrificios ni los rituales, sino la pureza y la justicia del alma. No suprime la piedad, frontera de la razón, ni la antigua relación del humano con los dioses, sino que transporta a éstos al santuario de la conciencia personal. Todo el intencionalismo estoico y kantiano encuentra su origen en Sócrates.

Su aporética pondrá de manifiesto el *desacuerdo trágico* entre el *nomos ideal* y el *real*. La aporía tiene algo de enigma, algo del misterio en que se expresa el sentido místico y trágico de la existencia²⁶. Aun aceptando instintivamente las leyes y religión de su ciudad, a la que considera su verdadera progenitora, está en realidad ya muy lejos de ella... “Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros” (*Apología*, 29d). Su exigencia de una política racional y una religión razonable chocan con la realidad de la demagogia en Atenas. Por eso Sócrates, representante del tradicionalismo ilustrado, se convierte paradójicamente en un reformador, incluso en un revolucionario, y las masas conservadoras le condenan. Tal vez en su dimensión religiosa –como afirma Tovar- sea donde se reconcilien sus contradicciones como ateniense y como sujeto autónomo y filósofo, y donde se señalen,

²³ “Sólo la filosofía puede iluminar a la religión y salvarla de la ignorancia y la superstición, a la vez que únicamente la religión logra ofrecer, salvo excepciones, ardor espiritual y poder eficaz a la filosofía” (Alfredo Llanos en la presentación de la obra de Shri Aurobindo *Heráclito y Oriente*, www.elaleph.com, 2000).

²⁴ Antonio Tovar. *Vida de Sócrates*, V (1947), Alianza, Madrid, 1986.

²⁵ Tovar, pg. 147, ed. cit.

²⁶ Antonio Tovar insiste en la repugnancia de Sócrates por las tendencias místicas (*op. cit.* pg. 153).

junto al pesimismo popular griego, las optimistas seguridades de las religiones del futuro.

En el “evangelio socrático” de la *terapia del alma*, la perfección de ésta y su salud adquieren un valor absoluto como fin supremo del comportamiento: “¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (*Apología*, 29d-e). Inteligencia, verdad y bondad del alma son su virtud, pues “no sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos” (*Apología*, 30b).

El alma logra un valor inmenso, pero exige un trabajo infinito, pues la faena de mejorarla no acaba nunca. Es posible que, en este sentido, la virtud entendida como un cálculo conveniente (*sophrosyne*) se sublime en Sócrates en esa adhesión íntima a la verdad que es la *phronesis*: prudencia, sabiduría, *sindéresis*...

En todo caso, con la emergencia de la conciencia ética en la historia de la filosofía - gracias a Sócrates-, la razón transfiere al interior del humano el criterio último del bien y del mal. La genuina instancia del juicio moral es ese misterioso *demon* interior que desprecia cualquier vida que no dé razón de sí, que no se someta a autoexamen, que no pueda explicar su modo de proceder de acuerdo a valores compartidos y universales. No hay otra instancia por encima de esa conciencia íntima y racional que nos obliga a juzgar lo que hacemos desde la perspectiva universalizadora de la razón y la práctica incesante del diálogo. Nuestra acción debe “sostenerse en el logos”, en ese *logos compartido* de la conversación amistosa sobre lo bueno, lo útil, lo prudente, lo sensato, lo piadoso..., según un criterio que es a la vez -y paradójicamente- tan individual como universal.

Ese rechazo de los valores materiales y esa apología de la libertad individual y la perfección del alma abrirán el camino tanto hacia la utopía platónica como hacia el ascetismo inhumano de los cínicos, soportando como su raíz nutricia la noción humanista, *proversiva* e idealista, de la *dignidad* de la persona, frente a la arbitrariedad de la naturaleza, de los dioses, o del Estado.