

Sócrates, el enigma de Atenas

Óscar M. Donato
Germán Meléndez
Andrea Lozano Vásquez
Dolores Amat
Leonardo Manfridi
Fernanda Rojas
(Autores)



**UNIVERSIDAD
LIBRE**

Facultad de Filosofía

Sócrates : el enigma de Atenas / Óscar M. Donato ... [et al.] --
Bogotá: Universidad Libre, 2015.
308 p.; 20 cm.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-8791-80-7

1. Sócrates – 470-399 a. c. 2. Filosofía antigua – Historia 3. Filosofía del derecho I. Donato, Óscar M.

183.2

SCDD 21

Catalogación en la fuente – Universidad Libre. Biblioteca



UNIVERSIDAD LIBRE

© 2015

Universidad Libre

Calle 8 No. 5-80

Tel.: 382 1000

Bogotá, Colombia

www.unilibre.edu.co

Imagen de la portada: Máscara antigua, Grecia.

Tomada de: www.photospin.com

Primera edición: Agosto de 2015

Número de ejemplares: 500

ISBN: 978-958-8791-80-7

Diseño, diagramación e impresión:

Editorial Kimpres S.A.S.

PBX: 413 6884 • Fax: 290 7539

Bogotá, D.C., Septiembre de 2015



UNIVERSIDAD LIBRE

DIRECTIVAS DE LA UNIVERSIDAD LIBRE

Víctor Hernando Alvarado Ardila
PRESIDENTE NACIONAL

Ricardo Zopó Méndez
VICEPRESIDENTE NACIONAL

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
RECTOR NACIONAL

Pablo Emilio Cruz Samboní
SECRETARIO GENERAL

Antonio José Lizarazo Ocampo
CENSOR NACIONAL

Omeiro Castro Ramírez
DIRECTOR NACIONAL DE PLANEACIÓN

Eurípides de Jesús Cuevas Cuevas
PRESIDENTE SECCIONAL BOGOTÁ

Raúl Enrique Caro Porras
RECTOR SECCIONAL BOGOTÁ

Rubén Alberto Duarte Cuadros
DECANO FACULTAD DE FILOSOFÍA

Óscar Mauricio Donato Rodríguez
DIRECTOR CENTRO DE INVESTIGACIONES

COMITÉ EDITORIAL

RUBÉN ALBERTO DUARTE

Filósofo, Universidad Nacional.

Magíster en Filosofía del Derecho, Universidad Libre.

Doctorando en Filosofía, Universidad Externado de Colombia.

JUAN CARLOS GETTIAL

Filólogo, Universidad Libre.

Magíster en Enseñanza en Lectoescritura, Universidad Externado de Colombia.

ÓSCAR MAURICIO DONATO

Filósofo, Universidad Libre.

Magíster en Ciencias Políticas y Sociología, FLACSO.

Doctorando en Ciencias Sociales y Filosofía Política, Universidad de Buenos Aires.

PABLO ELÍAS GONZÁLEZ

Abogado, Universidad Libre.

Doctor en Derecho, Universidad Externado de Colombia.

MANUEL ALEJANDRO PRADA

Licenciado en Filosofía, Universidad San Buenaventura.

Magíster en Filosofía, Universidad Javeriana.

Doctorando en Filosofía, Universidad de Barcelona.

MARIO ALEJANDRO MOLANO

Profesional en Estudios Literarios, Universidad Nacional de Colombia.

Magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

Doctorando en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

*A la memoria
de Carlos Gaviria Díaz*

Tabla de contenido

Agradecimientos	11
Los autores	13
Palabras de presentación	17
Monstruos y fantasmas: la crítica aristofánica al modo de vida socrático	
<i>Óscar M. Donato</i>	27
El ideal socrático en el escepticismo	
<i>Andrea Lozano Vásquez</i>	51
El Sócrates de Hegel: héroe del espíritu y obra de arte trágica	
<i>Leonardo Manfrini</i>	89
El Sócrates de Kierkegaard: la infinita y absoluta negatividad	
<i>Fernanda Rojas</i>	141
¿Último preplatónico o primer socrático? El Sócrates de Nietzsche después de <i>El nacimiento de la tragedia</i>	
<i>Germán A. Meléndez</i>	157

El Sócrates de Hannah Arendt o la posibilidad de relaciones provechosas entre la vida del espíritu y el mundo de la acción

Dolores Amat 221

Agradecimientos

Nos encontramos sumamente agradecidos con la Universidad Libre por su apoyo a esta nueva investigación. De igual modo, expresamos nuestro agradecimiento con los pares lectores que enriquecieron y aportaron desde su óptica a la misma. Nuestros agradecimientos al cuerpo de profesores y personal administrativo de la Facultad de Filosofía, joviales en tiempos de calma y valientes en tiempos de oscuridad. A Halmark Newmark, Manuel Alejandro Prada y Natali Niño P., por su amistad, apoyo, sus diálogos y observaciones inteligentes. Por supuesto, a cada uno de los autores que con su paciencia, generosidad, disciplina y probidad intelectual, aportaron a este trabajo tanto, especialmente a Germán Meléndez y Andrea Lozano Vásquez.

Los autores

ÓSCAR MAURICIO DONATO

Candidato a Doctor en Ciencias Sociales y Filosofía Política por la Universidad de Buenos Aires, con un proyecto sobre la interpretación straussiana de la filosofía política de Platón, dirigido por Claudia Hilb. Magíster en Ciencias Políticas y Sociología por FLACSO, Argentina. Estudió Filosofía en la Universidad Libre donde actualmente se desempeña como profesor de Filosofía antigua y Teoría política. Allí es director del Grupo de Investigación Nuevos Argonautas. Pertenece a la International Plato Society. Es autor de los trabajos: *Autoridad y enemistad. Schmitt, Uribe y el combate de los conceptos* (2011); “La corrección platónica de la filosofía socrática”, en: *Diálogos interepocales: La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo* (2014); *En torno a Platón* (2015); y co-autor de *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón* (2014).

ANDREA LOZANO-VÁSQUEZ

Profesora asociada del Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes. Miembro del grupo *Peiras*. Filósofa y Literata de la Universidad de los Andes, magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de

Colombia y doctora en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus intereses de investigación se concentran en la filosofía antigua, concretamente en el período helenístico.

LEONARDO MANFRINI

Está cursando el Doctorado en Filosofía de la Università degli Studi de Milán y la Albert-Ludwigs Universität de Friburgo con un proyecto de investigación sobre la interpretación de la problemática del “pecado original” en el pensamiento de Hegel. Además de la filosofía clásica alemana, sus investigaciones abarcan también la filosofía contemporánea, en particular el pensamiento kierkegaardiano, la fenomenología y la filosofía italiana del siglo XX. Algunas de sus investigaciones sobre Kierkegaard y la filosofía italiana están publicadas o se encuentran en proceso de publicación en la *Rivista di filosofia neoscolastica* y en la *Rivista di storia della filosofia*.

LUISA FERNANDA ROJAS

Filósofa y magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Líneas de investigación: filosofía antigua y filosofía de la religión. Tesis de maestría titulada: “La ironía socrática como forma de vida”. Publicaciones recientes: “La

ironía socrática en Kierkegaard” en: *El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard* (2014).

GERMÁN ARTURO MELÉNDEZ

Magíster en Filosofía e Historia de la *Universidad Libre (Freie Universität)* de Berlín. Es Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Sus áreas principales de docencia e investigación son la Filosofía antigua y el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

DOLORES AMAT

Es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en Filosofía Política por la Universidad de París VII. Es asimismo magíster en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales, dependiente de la Universidad Nacional de San Martín, y licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Participa en la actualidad en el proyecto “Acerca del comienzo en política: ¿cómo legitimar la fundación del orden común?”, desarrollado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y liderado por Claudia Hilb.

Palabras de presentación

Fueron tantos y tan diversos los socráticos
que apenas puede creerse que pudiese tener
tantos discípulos un mismo hombre.

Agustín de Hipona (*Ciudad de Dios*, Libro VIII, cap. III).

Acierta el asombro de Agustín al preguntarse cómo de un solo hombre hay tantos discípulos y tan distintos. Sin duda, la oscuridad que hay sobre la figura de Sócrates debe ser tan singular que ya las fuentes antiguas nos ofrecen de él un panorama brumoso. En efecto, el Sócrates de Aristófanes, tan ocupado de las cosas del cielo, poco o nada tiene que ver con la presentación que del mismo hombre hacen Jenofonte y Platón.

Ni siquiera es unívoca la figura de Sócrates en su más florecido discípulo, pues uno es el Sócrates que defiende su ser pío y justo ante Atenas en la *Apología*, y otro más el Sócrates que parece casi un iniciado en *Fedón*; distinto es el Sócrates que encontramos si nos fijamos en el personaje juvenil y aún inocente de diálogos tardíos como el *Parménides*, y aún otro más será el insensible Sócrates que deja en despecho al bello Alcibiades en *Simposio*.

Siendo tan disímiles las fuentes más antiguas de las que bebe toda interpretación de Sócrates, no podían ser más dispares las interpretaciones siguientes, deudoras de aquellas primeras fuentes. Así, tenemos que la historia de la filosofía nos lega escuelas que, de no ser porque se adjudican una herencia socrática, nada tendrían en común. Este no sólo es un delicioso problema de la filosofía antigua, sino que concierne también a las interpretaciones más destacadas de los filósofos modernos y contemporáneos. Por ello, tenemos que, por un lado, Sócrates no pudo nacer de la nada “como un hongo” mientras que, por el otro, Nietzsche reclama el socratismo como una antítesis de la visión trágica propia de los griegos. ¡Que Sócrates es un ser apolítico!, dirá Aristófanes. ¡Que Sócrates representa una forma honesta y brillante de hacer política!, dirá Arendt. ¿Quién se arroja la osada idea de apuntar que dice la última palabra sobre Sócrates?

El que acá se presenta es un texto que intenta ofrecer algunas perspectivas sobre la bruma que entraña el enigma nacido en Atenas y que conocemos bajo el nombre de Sócrates. Ya Charles Taylor (2001) y Donald Morrison (2010) realizaron amplias compilaciones sobre Sócrates e intentaron elucidar con bastante mérito el problema de Sócrates, sus discípulos, su método, su legado, su papel en la democracia; tenemos los esfuerzos de Sara Ahbel-Rappe y Rachana Kamtekar (2006) por ver la relación de Sócrates con Eurípides, al Sócrates libre pensador, al de la relación con Diotima e importantes capítulos en su compilación sobre la

relación de Sócrates con Jenofonte y Platón. Encontramos otros textos clásicos sobre el tema, tales como el *Elogio de Sócrates* de Pierre Hadot (2008) o los trabajos de Gregory Vlastos (1991), Francis M. Cornford (1980), William Guthrie (1971) y Jean Brun (1960), que buscan mostrar a Sócrates desde las entrañas más profundas y reconocidas que la erudición contemporánea hace de los autores clásicos. Y, sin embargo, también su cámara tuvo problemas para captar este enigma de Atenas.

En todo caso, tales compilaciones y textos, en su enorme virtud e importancia, se ven obligados a dejar por fuera autores o temas que nosotros nos atrevimos a proponer, lo cual no supone que la compilación que presentamos diluya el enigma del hombre y el legado de Sócrates. Dice más bien que, en nuestro deliberado aporte por elucidar la figura del filósofo, hemos buscado ciertos ángulos, en rechazo, también deliberado, de ciertos otros; y aún más, dice qué otros ángulos hemos dejado pasar, aceptando con humildad y resignación la oportuna comprensión de la intuición inacabada respecto de la figura de Sócrates, lo cual sólo puede ser feliz porque supone el aire que respira la filosofía: el reconocimiento de la docta ignorancia socrática.

Iniciamos con la interpretación de la fuente más antigua, Aristófanes. El comediante se opone, en primer lugar, al tipo de vida filosófico de este singular personaje, Sócrates, pues lo considera un modelo de perversión civil. Este es el caso que nos viene a reportar el primer artículo, no sólo a

la luz de la obra más conocida del comediante: *Nubes*, sino apoyado en otras partes de la obra del mismo autor, a cuya luz se sostiene que este tipo de vida es poco erótico y apolítico. Además, apoyados en el arte, intentamos elucidar cómo la representación del cómico sobre el filósofo es la representación de un tipo de vida monstruosa y fantasmal.

Si con Aristófanes vemos que el tipo de vida de Sócrates es el de una vida dedicada a la contemplación de los asuntos celestes (y Hadot lo ve también así), con el capítulo de Andrea Lozano-Vásquez entramos a la confrontación de dicha interpretación. En efecto, discutiendo con Hadot, la profesora Lozano-Vásquez estudia la influencia de Sócrates en la filosofía escéptica, especialmente la pirrónica y académica. Allí intenta mostrar cómo Sócrates deja un legado fundamentalmente ético que se apoya en dos premisas: una metafísica y otra epistemológica, de lo cual se deriva un tipo filosófico de vida que paradójicamente no renuncia a una verdad, pero tampoco la posee. Dicho de otro modo, el capítulo de Lozano-Vásquez nos muestra cómo es posible rechazar toda verdad sin que tal rechazo constituya un dogma o una verdad.

El artículo del profesor Leonardo Manfrini parte del lado negativo de Sócrates descubierto por Aristófanes y busca retratar el drama de la “inocencia culpable” socrática en tres actos. Así las cosas, el retrato que se nos hace de Sócrates por vía de la lectura de Hegel es el de una arbitrariedad negativa y subjetiva que esboza la tensión entre el

individuo Sócrates y el universal político de la *πόλις* de los atenienses, esto como reflejo de una tensión propia del arte plástico. Además, el capítulo remata con una provocadora conclusión que vincula a Sócrates no tanto con Jesús, cosa que suele ser la más clásica entre los intérpretes hegelianos de Sócrates, sino con Adán. Como si fuera poco, el escrito del profesor Manfrini nos lega un estado contemporáneo de las discusiones italianas sobre Hegel y el problema de Sócrates.

Fernanda Rojas da continuidad al problema de la negatividad absoluta en Sócrates, pero, en discusión con la interpretación hegeliana y con la del Romanticismo. Rojas realiza un estudio de tres textos kierkegaardianos en los que encuentra que, bajo las tres diferentes personalidades que hallamos en el autor danés, el ateniense permanece sin embargo como un modelo de escritura y un modelo ético atravesado por la ironía, hecho que impacta sobre el autor de *El concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* de un modo tal que el *arché* de la vida kierkegaardiana toma el *éthos* irónico para abrir la posibilidad a la pregunta por la existencia.

El capítulo de Germán Meléndez es de corte muy singular. Al rechazar el lugar común de la interpretación nietzscheana de Sócrates a la luz de *El nacimiento de la tragedia*, hace una sinopsis suficiente y completa de la misma sólo para impugnarla, alegando la necesidad de una comparación con un proyecto literario menos conocido del autor alemán: el proyecto inconcluso de un libro sobre los filósofos prepla-

tónicos que debía seguir y acompañar a El nacimiento de la tragedia, escrito entre 1872 y 1873. Con esto, Meléndez busca establecer cuál es el propósito de Nietzsche en dicho proyecto y cuál el papel de Sócrates como último preplatónico, lo que lleva al necesario análisis de qué es cultura y qué fue la cultura griega, para comprender de mejor modo el papel que juega el Sócrates del joven Nietzsche como detonador del fin de la cultura griega. Asimismo, Meléndez en consecuencia, logra plantear la reconfiguración nietzscheana de la relación entre el filósofo y la cultura.

Finalmente, anotamos que el pensamiento en torno a la relación filósofo-ciudad está presente también en el texto de Dolores Amat, pero ahora a la luz de H. Arendt. Escrito de manera casi musicalizada, el capítulo entra en disputa con la interpretación que de la relación Sócrates-Arendt plantea Ronald Bainer, quizá unos de los más respetados intérpretes de la obra de Arendt. Así, mientras Bainer entiende que la interpretación arendtiana no logra salir de la dualidad clásica entre el tipo de vida del espíritu y el tipo de vida de la acción, Dolores Amat sostiene que tal binomio clásico es roto por la autora de *La condición humana* a partir de la figura de Sócrates. Amat defiende que, para Arendt, Sócrates es la síntesis de vida política y vida del espíritu, y ve en el ateniense la posibilidad de sostener de manera coherente y con altura la búsqueda de la verdad propia de la vida filosófica, tanto como la necesidad y funcionalidad de la opinión. De este modo, siendo distintas verdad y opinión,

no por ello son contrarias en términos políticos, sino que se complementan por vía de la facultad del juicio.

Así pues, se pueden decir muchas cosas de Sócrates, pero nunca que es irrelevante o nada interesante; tampoco se podrá negar, creo, que quienes participamos en este volumen buscamos la discusión filosófica, así como aportar alguna novedad a los valiosos trabajos antes realizados y a la discusión del problema de Sócrates en nuestra lengua española. Sobre todo, intentamos hacer una contribución a la filosofía que ama las dudas y valora más las preguntas que las respuestas; intentamos, por medio de este esfuerzo, aproximarnos a eso que creemos fue *Sócrates: el enigma de Atenas*.

Óscar Mauricio Donato Rodríguez

Alguna bibliografía sobre Sócrates

- Ahbel-Rappe, S. & Kamtekar, R. (2006). *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell. Óscar Mauricio Donato Rodríguez.
- Brun, J. (1960). *Socrate*. París: Presses Universitaires de France.
- Burnet, J. (1990). *Doctrina socrática del alma*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cornford, F. M. (1980). *Sócrates*. Barcelona: Ariel.
- Dorion, L.-A. (2013). *L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*. París: Les Belles Letres.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates*. New York: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós.
- Hattersley, M. (2009). *Socrates and Jesus: The Argument that Shaped Western Civilization*. New York: Algora Publishing.
- Hussey, E.; Burnet, J. & Vlastos, G. (1991). *Los sofistas y Sócrates*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Jarpers, K. (1966). *Los grandes filósofos*. Buenos Aires: Sur.
- Krauss, R. (1966). *La vida privada y pública de Sócrates*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Layne, D. & Tarrant, H. (2014). *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Meunier, M. (1965). *La légende de Socrate*. París: Albin Michel.
- Morrison, D. (2010). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press.
- Rudebusch, G. (2009). *Socrates*. Chichester: Blackwell.
- Silverberg, R. (1967). *Sócrates*. México: Diana.
- Stella, M. (2006). *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des Dialogues platoniciens*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Stone, I. (1988). *El juicio de Sócrates*. Madrid: Mondadori.
- Strauss, L. (2004). *¿Progreso o retorno?* Barcelona: Paidós.
- Taylor, A. E. (1951). *Socrates*. Boston: The Beacon Press.
- Taylor, C. W. (2000). *Socrates: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cambridge University Press.
- Zeller, E. (1955). *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires: Nova.

Monstruos y fantasmas: la crítica aristofánica al modo de vida socrático

Óscar M. Donato

Resumen

El presente ensayo busca analizar la crítica aristofánica al modo de vida socrático. Por medio del análisis de escenas de la comedia *Nubes* intentaremos ver que Aristófanes hace cuatro críticas fundamentales al modo de vida filosófico respecto a su apoliticidad, sus problemas de autoabastecimiento, su a-eroticidad y las consecuencias no morales de la enseñanza filosófica, de lo cual se deriva una imagen del modo de vida socrático como algo fantasmal, monstruoso e indeseable para la polis.

Palabras claves

Apoliticidad, a-eroticidad, autoabastecimiento, moralidad de la enseñanza, modo de vida, fantasma, monstruo.

Abstract

This essay analyzes the critical Aristophanean Socratic way of life. Through analysis of scenes of comedy *Clouds*, Aristophanes does try to see four fundamental

philosophical criticism of the way of life, namely his apoliticity, problems of self-sufficiency, his no-eroticism and the moral consequences of philosophical teaching, from which it follows that the Socratic way of life is not desirable for the polis.

Keywords

Apoliticity, no-eroticism, self-sufficiency, teaching morality, way of life, ghost, monster.

Quizá la imagen más conocida de Sócrates es la que nos viene de la obra de Platón. Sin embargo, ya en el fundador de la Academia la imagen que tenemos de Sócrates es ambigua. Es así como tenemos que en la *Apología* de Platón se presenta un informe de Sócrates como un hombre pío, dedicado a su familia y ciudad, cuyas leyes respetó y que, no obstante, recibe la acusación de cometer delito y meterse en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, así como de hacer del argumento fuerte el más débil. Esta acusación pública que vemos en *Apología* contrasta con una acusación privada (y no refutada) que hace Alcibiades. En efecto, en el *Symposium* platónico encontramos que Alcibiades entra a interrumpir los encomios a Eros y realiza un elogio de que rápido deviene diatriba contra Sócrates, que no cae ante los encantos del bello Alcibiades y es incapaz de procurarse placeres (*Symposium*, 215 a-3).

La pregunta por el origen de tales acusaciones se resuelve prontamente al encontrar en Aristófanes el iniciador de tales prejuicios en contra de la vida de Sócrates y de la vida del filósofo. Pero, ¿por qué este ataque del cómico respecto del filósofo? ¿Qué se juega en este ataque? ¿Era Sócrates una víctima del humor caricaturesco de Aristófanes? ¿Acaso hay en la crítica de Aristófanes a la vida de Sócrates algo que pone en juego y determina intereses mucho mayores? De ser así, ¿cuáles?

El objetivo del presente trabajo es rastrear la crítica aristofánica al modo de vida socrático. La hipótesis que conduce la investigación plantea que la crítica aristofánica al modo de vida del filósofo se orienta a sostener que este último tipo de vida es perjudicial para la polis. Contrarios a los ideales que tiene Grecia, los modos de vida de Sócrates no corresponden a la idea de hombre perfectamente desarrollado, sino que se refieren a un tipo de vida indeseable, apolítica, poco erótica y al mismo tiempo insuficiente, en tanto que incapaz de autoabastecimiento.

Para lograr lo anterior recorreremos un camino que tiene las siguientes fases: en la primera parte se hace un análisis de las escenas de dos obras de Aristófanes para ver cómo estas nos dan la imagen que el cómico representa como propias del paradigma socrático; en la segunda, intentaremos ver cómo la crítica aristofánica nos conduce a ver que la enseñanza socrática hace de la vida del filósofo un ser fantasmal y monstruoso para la polis. Reconstruimos primero la más

famosa comedia de Aristófanes, que es a su vez la comedia donde mejor se nos retrata la visión aristofánica de la vida de Sócrates, y que ya desde la *Apología* platónica está señalada como el factor de influencia determinante en la opinión negativa que los griegos tenían del modo de vida socrático¹.

La comedia aristofánica *Nubes* nos muestra la historia de un hombre llamado Estrepciades, proveniente del campo, que ahora vive en la ciudad; ahogado por las deudas, planea llevar a su hijo Fidípides a un lugar llamado *frontosterion* que se nos traduce como *Pensadero*, y aunque él mismo no sabe cómo se llaman las personas que viven allí, quiere llevar a su hijo para que aprenda a hacer del discurso injusto un discurso justo, y así evitar el pago a los acreedores. Su objetivo, nos dirá Estrepciades, “es poner patas arriba a la justicia”. En el desenlace de la comedia vemos que al antihéroe Estrepciades le salen mal los planes y se presenta entonces la idea cómica de la obra². Fidípides aprende las cosas que Sócrates le enseña,

¹ En efecto, al revisar la *Apología de Sócrates*, resulta sumamente interesante observar que Platón nos reconstruye la acusación que hay sobre Sócrates en dos fases distintas: la acusación inicial sostiene que, desde pequeños, cierto comediante les ha enseñado a los atenienses que Sócrates es un hombre que comete “delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer el argumento fuerte el más débil”; y añade el Sócrates de Platón que lo más absurdo de todo “es que ni siquiera me es posible conocer y decir sus nombres sino que es cierto comediógrafo” (18c). Pocas líneas más abajo agrega: “Es así, en efecto, también en la comedia de Aristófanes veréis vosotros a cierto Sócrates llevado de un lado a otro, afirmando que volaba, diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco”.

² Siguiendo a teóricos de la comedia aristofánica como Luis Gil Fernández, además de las partes clásicas que conforman una pieza cómica tales como prólo-

y efectivamente pone patas arriba la justicia y la autoridad pues desobedece entonces a su padre Estrepciades, quien decide quemar el *Pensadero* de Sócrates. Una vez hayamos realizado una breve descripción de la obra, nos detenemos en cuatro elementos de la comprensión que Aristófanes tiene de la vida socrática, analizando algunas escenas de la obra.

En una parodia del saber propio de la filosofía milesia, Estrepciades empieza a decirle a su hijo Fidípides que vaya al *Pensadero*: “Este es el *Pensadero* de los espíritus geniales, allí adentro habitan hombres que discursen sobre el cielo y te persuaden que es un horno y está todo alrededor nuestro y de que nosotros somos los carbones; a quien pague por ello, estos hombres le enseñan a triunfar en cualquier pleito, sea justo o injusto”. “¿Quiénes son ellos?” –pregunta Fidípides–. “No conozco a ciencia cierta sus nombres preocupo-pensadores o algo semejante”, responde su padre Estrepciades (*Nubes*, 95 y ss.)³. Sobre esto Fidípides advierte: “¡Ah!, la gentuza esa, sí los conozco, tú te estás refiriendo a esos charlatanes, esos cara-pálidas, siempre descalzos entre los que se encuentra Jenofonte y el desgraciado de Sócrates” (*Nubes*, 100).

go, párado, agón, parábasis, episodios y éxodo, la comedia aristofánica se distingue por diferenciar entre la idea crítica y el tema cómico, esto es, mientras que el tema cómico es la idea general que hay en la obra y de la cual se produce la risa, la idea crítica es aquella cosa criticada o cuestionada a partir del señalamiento de sus actos cómicos. En este caso, el tema cómico de *Nubes* es la vida de Sócrates, mientras que la idea crítica que se esconde es lo problemático de la vida filosófica representada por Sócrates (véase: Fernandez, 2012, pág. 59).

³ Todas las obras de autores antiguos acá citadas aparecen entre paréntesis y junto al título anotamos el número de la línea o pasaje.

Sobre la anterior escena quisiera comentar dos cosas: la primera, la apoliticidad que muestra la escena, esto es, para Estrepciades, la solución está en la casa de al lado, de su vecino, pero como bien advierte Strauss, “la gente común no sabe nada de Sócrates, ni siquiera su nombre” (Strauss, 2005, pág. 57)⁴.

La segunda cuestión que llama la atención es la comprensión que este joven Fidípides tiene de los filósofos. Según él, los hombres filosóficos son unos cara-pálidas, es decir, unos hombres que nunca salen a la calle, no comparten con la polis, no están bronceados porque ni siquiera los toca el sol, pasan sus horas en espacios privados, desarrollando improductivas y extrañas cuestiones, revisan la cuadratura del círculo, analizan si las pulgas de los gatos saltan más que las pulgas de los perros, y otras ocupaciones poco importantes. Así entonces, el tipo de comunidad que habitan los filósofos es, a los ojos de Aristófanes, un tipo de comunidad cerrada, o apolítica, y dedicada a irrelevantes cosas.

⁴ Para una visión complementaria de la lectura straussiana de la relación Aristófanes y Sócrates en *Nubes*, véase: Strauss, 1986, págs. 12-53. No pretenderemos acá resumir la compleja lectura que hace Strauss a propósito de la relación entre Sócrates y Aristófanes en torno al conflicto entre la poesía y la filosofía o la filosofía y la ciudad, entre otras tesis que son caras a la lúcida interpretación de Strauss respecto al problema acá citado. Sólo nos remitimos al problema de la apoliticidad de la vida de Sócrates que, como bien muestra Strauss, se refleja en la disposición teatral, esto es, Sócrates el filósofo es vecino de Estrepciades, un ciudadano común, para quien la actividad del filósofo es casi desconocida, debido precisamente a la apoliticidad de la vida del filósofo.

Pero además de mostrar a la comunidad filosófica como una comunidad cerrada o apolítica, Aristófanes indica que la comunidad de los filósofos es una comunidad poco dada a los placeres, o dicho de otro modo, parece una comunidad a-erótica.

En efecto, y muy al contrario de la visión legada por Aristoxeno según la cual Sócrates es un hombre incontinente⁵, Aristófanes muestra que la vida de Sócrates y las actividades de la comunidad del *Pensadero* carecen de relaciones humanas. Así, tal y como se nos señala en *Apología* y en *Fedón*, mientras que el Sócrates platónico habla de sus hijos y tiene esposa, y otro tanto ocurre con el Sócrates que nos muestra Jenofonte, el Sócrates de *Nubes* parece no tener relaciones familiares. No hay ningún indicio de esto en la obra del comediante. Pero no sólo se trata de no tener gusto por las mujeres; el Sócrates de las comedias tampoco tiene inclinaciones por los jóvenes. Por otro lado, la comedia clásica, que es tan proclive a los chistes sobre la sexualidad, tampoco comenta que Sócrates sea un pederasta, o que se le critique la homosexualidad como sí hace Aristófanes con otros personajes⁶. El Sócrates aristofánico parece ser un hielo para las relaciones humanas. Aristófanes retrata entonces a Sócrates como un hombre distante de todo contacto con otros seres humanos. Menos aún desea fama, pues no lo

⁵ Véase: Nietzsche, 2003, pág. 167.

⁶ Véanse por ejemplo las críticas en este sentido sobre un Antímaco: *Nubes*, 1020.

conocen ni sus vecinos más próximos; tampoco parece estar inclinado al dinero, el cual no le es relevante ni siquiera para cambiar por comida, tal y como lo muestra la escena donde Estrepciades le lleva un regalo a Sócrates y éste lo ignora (*Nubes*, 1145)⁷. Respecto a este particular tema del dinero, es menester señalar que un chiste clásico y predecible sería el de ver a Sócrates como un hombre que enseña a cambio de dinero, esto es, que Sócrates es un sofista en el más vulgar de los sentidos.

Sin embargo, esta no es la imagen más relevante que Aristófanes busca retratar en su obra sobre Sócrates. Si bien se toca el tema del dinero como paga por las enseñanzas de Sócrates, insistimos en que esta no es la temática más representativa y que en la escena antes descrita (1145), cuando Estrepciades entrega el regalo a Sócrates, éste se dedica inmediatamente a hablar de filosofía y no comenta nada respecto al presente recibido, a pasar de que la mesa llena y la abundancia no son precisamente las cualidades que destacan a la comunidad de filósofos. De hecho, respecto al tema de los recursos propios y el placer, vale la pena agregar que Fidípides también comprende que el desgraciado de Sócrates y el desgraciado de Jenofonte padecen problemas

⁷ Resulta relevante mencionar que este retrato de Sócrates como alguien incapaz de eros y que no siente se parece al Sócrates descrito por Alcibiades en el *Symposium* de Platón. Así, la famosa escena de la interrupción de Alcibiades en casa de Agatón lleva al joven político a hacer un discurso no sobre Eros, sino sobre Sócrates; empero, su discurso retrata la vida de un Sócrates incapaz de sentir inclinación alguna por los placeres (*Symposium*, 215 b y ss.).

para autoabastecerse, pues ni siquiera tienen zapatos. Estos hombres pobres son más bien unos preocupado-pensadores y charlatanes.

Así parece mostrarlo no sólo la descripción que Aristófanes pone en boca del joven Fidípides, sino también otra escena de la misma obra, en la que Estrepciades entra al Pensadero y uno de los discípulos de Sócrates le comenta que allí hacen una actividad propia de la filosofía milesia: analizar las trayectorias de la luna. El discípulo además le comenta a Estrepciades que, tras dicha actividad de la astronomía, “ayer mismo por la tarde no teníamos nada para cenar”, a lo cual Estrepciades pregunta: “y qué truco se sacó de la manga para procurarse un trozo de mendrugo”. El discípulo le responde: “se comió el mantel, dado que no tenía nada para poner en la mesa” (*Nubes*, 170 y ss.).

Tenemos otra muestra sobre la vida del filósofo y la imagen que este representa. Estrepciades, que está muy entusiasmado con esta nueva vida que acaba de adoptar al hacerse discípulo de Sócrates, le pregunta a su maestro lo siguiente: “Ahora dime una cosa si voy aplicado y aprendiendo con entusiasmo, ¿a cuál de tus discípulos llegaré a parecerme?”. Sócrates responde: “en nada se distinguirá tu naturaleza de la de Jenofonte”, que es el mismo compañero del cual Fidípides había dicho que es un desgraciado, y esto lo entiende también Estrepciades, pues ante la respuesta socrática comenta: “¡Ay de mí, desdichado, voy a ser un muerto viviente!” (*Nubes*, 500). Empezamos a ver que la

imagen que Aristófanes dibuja de Sócrates parece ser la de un fantasma sin cuerpo ni deseos. Pero veamos otro pasaje que nos narra parte de la comprensión que Aristófanes tiene sobre el tipo de vida socrática para dar más claridad a esta idea.

Analicemos la escena en la que Estrepciades pregunta cómo hacerse discípulo de Sócrates: “Dime de qué se trata esto para poder ser discípulo tuyo, pues si se trata de tener un alma férrea, preocupaciones que quitan el sueño, un estómago frágil hecho para las privaciones y que se contenta con una ensaladita para cenar, no tengas cuidado. Si se trata de eso, aquí me tienes” (*Nubes*, 420). Fijémonos cómo Aristófanes empieza a narrar nuevamente el problema del auto-abastecimiento de la vida del filósofo. Así, con estas imágenes sobre los deseos y pasatiempos insulsos de Sócrates y sus problemas de autoabastecimiento, se muestra un paradigma o modelo de vida del sabio que es objeto de crítica por parte del comediante.

Podríamos pensar que Aristófanes dibuja esta imagen de Sócrates como un fantasma en *Nubes*, pero en otras partes de su obra vemos a un Sócrates mejor situado ante la crítica del comediante. Sin embargo, esto no es así. De hecho, la idea de que Sócrates y con él, el tipo de vida filosófica son parecidos a la vida de un fantasma se ratifica y se hace explícita en *Aves*.

En esta obra dos hombres, Pestetero y Evélpides, se van de la ciudad porque no quieren pagar sus deudas, y buscan

a una abubilla que en otro tiempo fue hombre; le dicen que quieren fundar una nueva polis “porque no queremos pagar deudas; igual que tú, nos gusta faltar a las promesas”. Fundan entonces la ciudad del “*Pío pío de las Nubes*” exitosamente. Tal ciudad empieza a ser visitada por una serie de figuras diversas: un vendedor de decretos, un poeta, un sacerdote, un inspector, pero la ciudad fundada por Pestetero es visitada también por Metón, quien está observando la luna y analiza cómo hacer la cuadratura del círculo, ocupación propia de los filósofos pre-platónicos, y ocupación que también está realizando el Sócrates de Aristófanes.

Otra escena de *Aves* que nos muestra la visión que de la vida filosófica tiene Aristófanes es la llegada del heraldo a la ciudad fundada por Pestetero y Evélpides. El heraldo cuenta las noticias que en Atenas se tienen de la nueva ciudad y, saludando a Pestetero, comenta: “¡Oh! Tú, fundador de tan ilustrísima ciudad en el aire, no sabes cuánta es la gloria que entre los hombres te llevas y cuántos enamorados de estos lugares has conseguido; antes de que tú fundaras esta ciudad, todos los hombres estaban tontitos, se dejaban el pelo largo, ayunaban, comían poco, andaban descalzos, se hacían de Sócrates”.

Nuevamente tenemos acá la imagen de Sócrates, tipificado como un hombre que no cuida de sí, un hombre pobre que no tiene para comer, no tiene zapatos. En suma, el tipo de vida de Sócrates no permite el autoabastecimiento.

La conversación entre el heraldo y Pestetero continúa y este último le dice al primero: “La canastilla que buscas llévatela, porque está cerca del Esciápodo, allí hay un lago en el que Sócrates, que nunca se baña, conjura las almas” (*Aves*, 1560). Interesa acá la geografía que nos pone Aristófanes para la vida de Sócrates: los Esciápodos son el lugar de los muertos, el lugar de las sombras, y allí se encuentra Sócrates. Son ya relevantes las indicaciones para ver al filósofo como un fantasma. Pero, ¿qué tipo de fantasma? Creemos que uno monstruoso.

Entendemos por monstruo la representación social de aquello que está transido por el exceso. Decimos con Colombani que “monstruo es aquello que no conserva la forma, precisamente porque la forma es aquello que hace ser a un determinado ser, lo individualiza, lo territorializa, y sobre todo permite su clasificación” (2004, pág. 2). Así, al no conservar la forma, “el monstruo no encaja en ningún territorio” (pág. 4) y resulta extraño o poco familiar a la mayoría, esto es, extraño a aquellos que hacen la representación social.

El origen de los monstruos y de lo monstruoso en la mitología griega está en los seres descritos en la *Teogonía* (15) donde nacen seres atravesados por la mixtura y el exceso. Tenemos ejemplos tales como Poseidón, dios del mar, que habita también el cielo, quien se une a la Gorgona Medusa, hija mortal de dos divinidades, Forcis y Ceto. Otro ejemplo de tal mixtura es uno de los más famosos monstruos de la mitología griega, Polifemo. Este cíclope es hijo de Poseidón,

quien no sólo se relacionó con Medusa, sino que tuvo a Polifemo con Toosa, otra hija del mismo Forcis⁸. Tomaremos al famoso cíclope como paradigma del monstruo.

Empezamos por reconocer con Castoriadis que para los griegos los monstruos no son simplemente extraños, como los bárbaros que no hablan griego, sino que “los monstruos de los griegos son de verdad” (Castoriadis, 2006, pág. 91). Así las cosas, apoyados en la hermosa descripción de Homero (*Odisea, IX*), vemos que una característica del monstruoso cíclope es su desmesura, representada en su fuerza; el cíclope habita en una caverna, en un lugar distante, su constitución es mixta, esto es, pese a su origen marino, habita en tierra, la cual “está siempre sin sembrar y sin arar”. Vemos también que Polifemo conoce el fuego, pero come la carne cruda. Estas dos cosas implican que conoce la técnica propia de la polis, pero la rechaza, no quiere vínculos, por ello no tiene barcos mercantes que entren en contacto con otros seres, ni ágoras que lo reúnan con sus semejantes; en el mundo de estos monstruos cada cual impera sobre sus hijos y mujeres, y no se entrometen los unos con los otros, y de la breve conversación que tienen el héroe de Ítaca y Polifemo advertimos que “los cíclopes no se cuidan de Zeus”, por lo cual resulta inútil que Ulises apele a la piedad de Zeus

⁸ Según Grimal (1981, pág. 440), esta es la genealogía de Polifemo (ver: *Teogonía*, 144)

hospitalario para que el monstruo no lo devore a él ni a sus compañeros⁹ (*Odisea*, IX-270 y ss.).

De que es la representación que los antiguos griegos se hacían del monstruo Polifemo no hay duda, si analizamos la iconografía que se conserva sobre el famoso personaje¹⁰. Así, la cratera de Aristonos o el *Kylix* de laconio nos muestran la desproporción entre la figura de Polifemo, la de Ulises y la de sus compañeros¹¹; otras representaciones clásicas que formaron parte de la iconografía que hereda el mundo posterior, por ejemplo el sarcófago de Catania y el grupo escultórico, señalan la hazaña de cegar a Polifemo debido, justamente, a sus desmesuradas proporciones¹². Pero, ¿cómo pasamos de las representaciones iconográficas sobre Polifemo a las representaciones que la plástica aristofánica nos revela de Sócrates?

El tránsito está en ver que este fantasma llamado Sócrates y retratado por Aristófanes habita, como Polifemo, en un lugar extraño. Respecto a su lugar de vivienda, vemos que Polifemo habita en alguna isla distante, así como Sócrates es un ser desconocido y distante, el cual es para Estrepciades aquel que habita en el extraño Pensadero de los espíritus geniales, o en el Esciápodos, lugar de los muertos.

⁹ Para una iconografía de Sócrates el artículo de Kenneth Lapatin titulado: "Picturing Socrates" (en: Ahbel-Rappe & Kamtekar, 2006, págs. 110-155).

¹⁰ Otras referencias al carácter del ciclope están en *Odisea* II, 19; X, 201, 434; XIII, 341. Véase también la *Eneida* (III), de Virgilio.

¹¹ Véanse figuras 1 y 2 al final del documento.

¹² Véanse figuras 3 y 4 al final del documento.

Respecto a la imagen que representan, observamos que tanto Sócrates, para Estrepciades, como Polifemo, para Ulises, son seres poco familiares y extraños, los dos encarnan una otredad inédita, poco familiar. Polifemo es un ser que, tal y como se acaba de señalar, vive distante y rechaza la técnica propia de la polis, mientras que Sócrates es aquel que habita el cielo colgado en un canasto, que hace cosas extrañas y come manteles.

A propósito de su relación con los dioses tradicionales de la polis observamos que tanto el filósofo como el cíclope desatienden la autoridad de Zeus, padre de los dioses y de los hombres. Mientras Polifemo le responde a Ulises que no se cuida de Zeus, Sócrates le reclama a Estrepciades no jurar por los dioses; no son estos una forma adecuada de relacionarse con Sócrates, por no ser “moneda corriente” (*Nubes*, 245). En este punto Sócrates desafía a Zeus, desafía tanto a la autoridad de los dioses como a la autoridad de los hombres en la polis. Observamos con esto por qué este fantasma resulta tan monstruoso y problemático a los ojos de Aristófanes, pues para el poeta la moral de la enseñanza socrática resulta ser destructiva para la polis y debe aislarse, como hace Ulises con Polifemo. Veamos.

Aristófanes nos muestra la escena en la que Sócrates conoce a Estrepciades, hombre de la ciudad que busca al filósofo porque requiere sanear la economía. Recordemos, su hijo Fidípides es un apostador de caballos, voraz como el que más, y esto le produce deudas a su padre, que busca a Sócrates

con la siguiente idea: “enséñame uno de tus razonamientos, el que no restituye ni una mala deuda. Los honorarios que me pidas juro por los dioses que te los pagaré” (*Nubes*, 240).

Sócrates no se alerta por la idea de no pagar las deudas y emplear la filosofía y la enseñanza socrática para cometer injusticia. El reproche de Sócrates está orientado por las bases del juramento de Estrepciades: “¿Qué es eso de jurar por los dioses? Para empezar, los dioses no son moneda corriente legal entre nosotros” (*Nubes*, 245), dice Sócrates, y a partir de esto comienza toda una serie de sucesos que yo llamaría *secularización de los juramentos*, y que tiende a dinamitar las bases de la polis en la medida en que para la ciudad el intercambio es necesario y se ve garantizado por los juramentos. Así las cosas, observamos que inicialmente se jura por Zeus (*Nubes*, 215); luego de la presentación de Sócrates se empieza a jurar por las nubes soberanas del universo (*Nubes*, 335 y 365); después, por la retórica y el lenguaje como divinidades (*Nubes*, 420 y ss.); enseguida vemos que los garantes de los juramentos son los elementos de la filosofía milesia tales como el “vacío” y el “aire” (*Nubes*, 625 y 665) y finalmente observamos que los garantes de los juramentos no son ya ni los dioses olímpicos, ni el lenguaje, ni las divinidades cósmicas de la filosofía milesia, sino “superchería, reina del universo” (*Nubes*, 1150).

Esta es la idea de vida monstruosa que representa la vida de Sócrates, cuya enseñanza filosófica y la secularización que

conlleve pueden ser altamente problemáticas para la polis y afectar los múltiples intercambios que ocurren en ella.

De la mano de Strauss (1986, pág. 22), aprendemos que esta parte de *Nubes* nos refiere una cosa importante: no hubo por parte de Sócrates ninguna prueba para sondear la inteligencia ni la prudencia de Estrepsiades, es decir, Sócrates apenas hace una prueba rápida sobre la memoria de Estrepsiades y acepta vertiginoso a este discípulo que es bastante torpe. Esto plantea la discusión sobre si la enseñanza socrática es pertinente o acaso es destructiva y, en tal sentido, monstruosa.

Lo relevante de esto es que la enseñanza de Sócrates conduce prontamente a entender que la naturaleza es anterior a las instituciones, una comprensión según la cual, ocuparse de las instituciones de la polis es algo innecesario debido a su artificialidad, y que, por lo tanto, es mejor concentrarse en los fenómenos celestes que son eternos y naturales, y no convenciones artificiales como las leyes de la polis. Esto le da pie a Estrepsiades para emplear las enseñanzas socráticas sobre los dioses con el fin de negarse a pagar a los acreedores. Así, cuando el acreedor le pide que cumpla el juramento a los dioses de pagar su deuda, Estrepsiades se niega a sufragar bajo la base de su descrédito por tales dioses (*Nubes*, 1230). Esto muestra la falta de prudencia política o, por decirlo de otro modo, la falta de prudencia por parte del filósofo Sócrates, pues no advierte el impacto que sus enseñanzas tendrán en la ciudad. En consecuencia de lo anterior, Aristófanes

criticará la moralidad de la enseñanza filosófica, que la hace parecer no sólo un fantasma por su tipo de vida aerótica, sino además un tipo de vida monstruosa para la polis por los excesos y apoliticidad a los que conduce.

Anexo de imágenes



Figura 1. Crátera de Aristónotos.
Museo Británico. S. VII a.C.¹³

¹³ Tomada de: http://4.bp.blogspot.com/-JXql_Qy3V9k/UzqkxrAZXII/AAAAADLQ/QmIRUBrZecU/s1600/B.+CR%C3%81TERA+CERRETTA+NA+DE+ARISTONOTOS.+650+A.N.E.,+HOY+EN+LOS+MUSEOS+CAPITOLINOS+EN+ROMA.+SE+REPRESENTA+EL+CEGAMIENTO+DE+POLIFEMO..jpg (recuperada: 6 de junio de 2015).



Figura 2. Kylix laconio.
Gabinete de medallas. B.N, París, 550 a.C.¹⁴

¹⁴ Tomada de: <https://www.flickr.com/photos/69716881@N02/11835070123/> (recuperado: 2 de julio de 2015).



Figura 3. Lateral de sarcófago romano en Catania.
Museo del Castello, Ursino, s. II. d.C.¹⁵

¹⁵ Tomado de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1288_-_Catania_-_Castello_Ursino_-_Sarcofago_romano_Ulisse_e_Polifemo_\(sec._III\)_-_Foto_Giovanni_Dall'Orto_2-Oct-2006.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1288_-_Catania_-_Castello_Ursino_-_Sarcofago_romano_Ulisse_e_Polifemo_(sec._III)_-_Foto_Giovanni_Dall'Orto_2-Oct-2006.jpg) (recuperado: 2 de julio de 2015).



Figura 4. Escultura que representa la ceguera de Polifemo
Museo Sperlonga, s. I d.C.¹⁶

¹⁶ Tomada de: <http://gjarthistory.blogspot.com.es/2014/03/odysseus-and-cyclops.html> (recuperada: 2 de julio de 2015).

Referencias bibliográficas

- Aristófanes. (2011). *Aves*. Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (2011). *Nubes*. Madrid: Gredos.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colombani, M. C. (2004). El monstruo: lo otro del Hombre. Un abordaje arqueológico de la monstruosidad en Hesíodo. *Belo Horizonte* (4), 92-109.
- Fernández, G. (2012). *Aristófanes*. Madrid: Gredos.
- Grimal. P. (1981). *Diccionario de mitología*. Barcelona: Paidós.
- Hesíodo. (2010). *Teogonía*. Madrid: Gredos.
- Homero. (1998). *Odisea*. Barcelona: Gredos.
- Lapatin, K. (2006). Picturing Socrates. En S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar. *A Companion to Socrates* (págs. 110-155). Oxford: Blackwell.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- Platón. (2007). *Symposium*. Barcelona: Gredos.
- Rodríguez, M. (2010). Iconografía de Polifemo: la tradición homérica y sus pervivencias. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 20, 179-200.

Strauss, L. (1986). *Socrates and Aristophanes*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, L. (2005). *Progreso o retorno*. Barcelona: Paidós.

El ideal socrático en el escepticismo

Andrea Lozano Vásquez

En efecto la filosofía es una búsqueda afanosa y un deseo de la verdad. Entre los que filosofaron, algunos dicen haber encontrado lo que buscaban, como Epicuro y los estoicos; pero los otros aún no lo han encontrado. Quizá está entre los dioses, pues la sabiduría no está entre las posesiones humanas, así como decían Sócrates y Pirrón.

Estobeo (*Eclog.*, 2.1.17.7-12)¹.

Resumen

Contra algunas lecturas recientes de corte más bien irracionalista, este trabajo pretende insistir en que la filosofía helenística, especialmente la escéptica, es heredera del ideal socrático según el cual el camino hacia la felicidad es un cierto uso de la razón. Si bien se reconocerán algunas de las peculiaridades del escepticismo y en especial del pirronismo, se espera mostrar por qué, al considerarlo como un estilo de vida filosófico, el escepticismo se enmarca por defecto dentro de una *forma mentis* de cuño primigeniamente socrático.

¹ Traducción propia.

Palabras clave

Pirronismo, escepticismo académico, socratismo, autoexamen, felicidad.

Abstract

This paper aims to emphasize the importance of Socratic legacy in the Hellenistic philosophy, especially in the skepticism. Against some recent readings that defend certain degree of irrationalism, this paper maintains that the Socratic ideal can be understood as the use of reason that leads to happiness. Although this essay recognizes some of the peculiarities of skepticism, especially the pyrrhonism, in front of other Socratic traditions, it will show why, considering it as a philosophical way of life, skepticism is framed by default within a *forma mentis* with a Socratic stamp.

Key words

Pyrrhonism, academic skepticism, socratism, self-examination, happiness.

Algunos intérpretes se han preocupado por mostrar las posibilidades y limitaciones de ver ciertos rasgos socráticos

como antecedentes de alguna suerte de escepticismo². La mayoría es justamente recelosa, sobre todo con respecto a las relaciones entre Sócrates y el pirronismo, aunque hay algunas líneas explícitamente trazadas por los propios miembros de la Academia entre sus posiciones, las pirrónicas y las del maestro de Platón³. La cuestión es más que un detalle; en el seno de la filosofía antigua y muy especialmente en la helenística, la historiografía forma parte de su núcleo temático, no es

² Dentro de los partidarios de alguna suerte de herencia socrática en el escepticismo, bien sea académico o pirrónico, puede verse a Long (1988), quien dedica la mitad de su artículo sobre la influencia de Sócrates en la filosofía helenística a la presencia de éste en Timón y en la academia temprana de Polemón y Arcesilao. También Cooper (2006) y más recientemente Bolzani (2014) conectan al socratismo con el pirronismo, mediante la figura de Arcesilao y su interpretación de la ignorancia socrática. Bett, por el contrario (2010, pág. 233), niega explícitamente la conexión entre la profesión de ignorancia y el escepticismo; en otro trabajo (2006), este autor recorre uno a uno los pasajes en los que Sexto Empírico se refiere al ateniense y muestra cómo en ninguno de ellos Sexto está interesado en vincular ni al escepticismo académico ni al pirroniano con Sócrates. En Vogt (2013) se reconstruye la historia de la Academia desde Arcesilao, a quien se lo llama primeramente 'socrático'. Más recientemente, Ornelas (2014) se dedica a presentar la historia del escepticismo como un intento de deslindarse de cierta interpretación del socratismo hiperintelectualista. En efecto, hay un rechazo a este engreimiento filosófico, pero ello no quiere decir que se rechacen las vías racionales como los medios para alcanzar la felicidad (Ornelas & Cíntora, 2014, pág. 19).

³ De acuerdo con algunas reconstrucciones de la historia del pirronismo, Ene-sidemo se interesa por reconducir al socratismo perdido en la Academia de su tiempo (siglo I d.C., época en la que se sucedieron Filón y Antioco, el primero con un escepticismo demasiado mitigado y el segundo con clara inclinaciones estoicas) y ligarlo con algunos postulados pirrónicos, concretamente con la idea de que la actitud escéptica conduce a la ataraxia (ver: Bett, 2014, págs. 56-58). Bett presenta un argumento un poco distinto para el mismo propósito en: 2006, pág. 303.

meramente una formalidad⁴. En el establecimiento de *hairései* y sucesiones se pone en juego mucho más que un nombre. De hecho, la vinculación con Sócrates es un lugar común de varias escuelas. Cínicos, estoicos e incluso en ciertos aspectos epicureos y escépticos vinculan sus intereses y propósitos con los socráticos⁵. En efecto, hay al menos un sentido en el que toda la filosofía helenística es socrática o, mejor, en el que toda ella debe su agenda a las preocupaciones de éste, desde el propio Diógenes Laercio que lo identifica como aquel que introdujo la ética en la discusión filosófica (D.L.⁶ 1, 14) hasta Long (1999), quien esquematiza su influencia en algunos compromisos que todos los que se preocupan por las cuestiones éticas parecen compartir.

Comparto en buena medida la exposición que hace Long del legado socrático y en mi opinión éste puede estructurarse en dos tipos de influencia: una que podría denominarse

⁴ Para una explicación general del modo en que proceden las sucesiones, ver: Mansfeld (1999, págs. 23-25); para su funcionamiento peculiar en el caso del escepticismo, Gianantoni (1981, págs. 11-34) y muy especialmente Polito (2007), cuya explicación demuestra lo importante financiera y políticamente que resultaba en el siglo I d.C. vincularse con una secta. En el mismo sentido, pero aplicado a la Academia platónica, se puede consultar al artículo de Watts (2007).

⁵ D.L. 2, 47: “Entre sus sucesores, los llamados socráticos, los más principales fueron Platón (por su intermedio también los académicos), Jenofonte, Antístenes (por su vía los cínicos); de los que conoce la tradición, los más notables fueron cuatro: Ésquines, Aristipo (es decir los cirenaicos), Fedón y Euclides” (traducción de Luis Andrés Bredlow; todas las traducciones de D.L. pertenecen a esta edición).

⁶ Sigo las abreviaciones para todas las obras fuente propuestas por Liddle & Scott y Lewis & Short.

genérica y otra más específica o *programática*. Esta distinción puede, además, asimilarse a los distintos sentidos de *escuela* que Diógenes distingue precisamente a propósito de la discusión sobre la catalogación del escepticismo:

Llamamos *escuela*, dice [Hipóboto], a la [inclinación] (I1) que sigue o parece seguir al razonamiento conforme con el fenómeno; por lo cual llamaríamos correctamente *escuela* al escepticismo. Pero si concibiéramos como escuela (I2) la inclinación de tomar algunas doctrinas siguiéndolas, ya no podría llamarse escuela, pues no tiene doctrinas (D.L. 1, 20).

En el primer sentido, ser un socrático implicaría meramente la adopción de un cierto modo de pensar, un estilo de pensamiento o, mejor aún, un estilo de vida más que un contenido específico (I1). Los modelos de vida que están en la base de las escuelas filosóficas antiguas, en efecto, hispostasian algunos rasgos humanos que consideran deseables, de modo que estos constituyen no sólo la *forma mentis philosophicæ*, sino incluso un cierto ideal occidental. Este modelo de vida no es prescriptivo ni se constituye en un código de actividades cotidianas. Más bien debe entenderse como una perspectiva que permite al individuo elegir en cada caso, conforme a sus intereses y aspiraciones, la actividad que le conviene realizar; es decir, el socratismo y/o el escepticismo se comprenderían como criterios para la acción.

En el segundo sentido, que denomino *programático*, debe ubicarse el tipo de influencia que ejerce Sócrates, más

exactamente el socratismo, en el estoicismo, es especial en Epicteto (I2)⁷. De hecho, en este contexto esa tradición de las sucesiones se entronca con otra, aún más específicamente helenística: la de postular un sabio como ideal. Así, por ejemplo, el primer guiño hacia el socratismo en el seno del estoicismo podría verse en la presentación de Crates, primer maestro de Zenón, como un lector de los *Memorabilia* (D.L. 7,3)⁸. Esa influencia no es solamente por el talante de su argumentación o de su comportamiento, sino incluso por sus mismas actitudes, el contenido de sus discursos y la vida misma que parece representar. En este aspecto más específico se enmarcan las referencias a su carácter recio que no se deja arrastrar por las pasiones, a su fortaleza y apatía ante la muerte, etc. Así, más que un predecesor, Sócrates se convierte en un ideal (*Mem.* 3; *Epict.* 2, 13, 24- 11, 16, 35).

⁷ Sobre la fuerte impronta socrática en la filosofía de Epicteto, hay muchos estudios. Por mencionar algunos solamente, Meléndez (2013) y Long (2002).

⁸ Esta referencia tiene además otro interés; a diferencia de nuestro proceder, para la filosofía helenística Platón no es la única fuente para la vida y opiniones de Sócrates. De hecho, dada la fuerte hostilidad de estas escuelas hacia Platón, es de esperar que se apoyen más bien en otras. Son varios los asuntos que vale la pena considerar a propósito de las fuentes socráticas y de la manera en la que éstas constituyen una imagen de Sócrates aprovechable o no para sus herederos. Para concentrarse solamente en uno, mientras, por ejemplo, para los estudiosos de hoy la ironía es un rasgo inseparable y casi definitorio de Sócrates, esta característica está prácticamente ausente de las referencias helenísticas. Esto es así, señala Long (1988, pág. 152), porque mientras que nuestro retrato de Sócrates depende de Platón, el de los filósofos postplatónicos se apoya más bien en Jenofonte, Antístenes o Esquines, en cuyos diálogos y cartas la ironía no tiene mayor repercusión.

Aquí se espera sostener que si bien existe una influencia socrática en algunas tesis helenísticas de escuelas como el estoicismo, influencia que convertiría a estos últimos en socráticos de ese segundo tipo, el escepticismo y en general la filosofía helenística son un cierto modo de pensamiento de cuño muy peculiarmente socrático en el primer sentido. Creo que el sello socrático de la filosofía es una cierta *forma mentis* que aún hoy identificamos con la filosofía o quizás sería más acertado decir: con cierto talante filosófico muy propio de la Antigüedad.

1. Socratismo genérico

El socratismo que se llama aquí *genérico* puede resumirse en los siguientes principios básicos:

- Predominio de la investigación ética sobre cualquier otro dominio del conocimiento.
- Postulación de la razón como camino privilegiado a la felicidad.
- Cierta autorreferencialidad del ejercicio filosófico.
- Empleo terapéutico o catártico de la argumentación.

En lo que resta se intentará abordar el modo en que el escepticismo, tanto el pirrónico como el académico, asume estos compromisos socráticos y enmarca su quehacer en una *forma mentis* característica de cierto tipo de filosofía. En esta primera parte, se examinarán los dos primeros compromisos

en tanto son aún más generales y compartidos que los dos últimos, que se plantearán en la próxima sección.

Con respecto al primer principio, hay un acuerdo casi irrestricto que atribuye a Sócrates esa primogenitura⁹. Ello no sólo lo convierte en la cabeza de aquellos que se dedican a la ética en la filosofía. Además, conlleva otros compromisos que caracterizan un modo peculiar de aproximarse al conocimiento. Con respecto a éste, quizá lo primero que haya que hacer es referirse a un mito reciente que se ha generalizado en exceso restándole especificidad a ese talento socrático que pretendo resaltar. Me refiero a la interpretación de la filosofía antigua como una forma de vida. Desde el libro de Hadot (1981) y más recientemente con la recuperación de esta línea de investigación en el mundo anglosajón (Nehamas, 1998; Sellars, 2009; Cooper, 2012), se ha tendido a leer todos los desarrollos de la filosofía antigua bajo esta óptica. Sin embargo, esto claramente no es así. Los presocráticos, con única excepción de Demócrito y muchos de los filósofos postaristotélicos –Teofrasto y algunos comentaristas como Alejandro de Afrodisia–, no tienen un interés en el modo en el que sus doctrinas afectan el estilo de vida¹⁰. Esta conexión

⁹ Así es para Aristóteles (*Metaph.* 987b1-4); Aristoxeno, (*PE.* 11. 3. 6.1-7-1), para Jenofonte (*Mem.* 1.11-16) y para Timón (frag. 25.1), cuya opinión conocemos a través de Sexto (*M.* 7.8), e incluso para Cicerón (*Acad.* 1.15).

¹⁰ Cooper (2012, pág. 26) también menciona algunos socráticos cuya inclinación por la lógica y la dialéctica no se muestra en ninguna medida aplicada a su quehacer diario.

que se ve poderosamente reflejada en la vida de Sócrates mismo es peculiar de su modo de filosofar.

Sócrates, al menos el Sócrates de Platón y Jenofonte, es el primero en convertir sus reflexiones en criterios para la acción, en directrices para su vida; por ejemplo su método de filosofar (la refutación, *élenchos*) no se distingue de su rutina diaria:

Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando (ζητῶ) y averiguando (ἔρευνῶ) para el dios si entre los ciudadanos y extranjeros creo que habría un sabio. Y cuando me parece que no, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esto no me he ocupado de los asuntos de la ciudad dignos de mención ni de los propios (Platón, *Ap* 23b4-9)¹¹.

Ello lo ha llevado a ser visto como un individuo excéntrico, especial, cuya vida no es la de un hombre corriente: “sin duda, ocupándote tú en cosa más notable (περιπτότερον) que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría (εἰ μή τι ἔπραττες ἄλλοῖον ἢ οἱ πολλοί)” (*Ap*. 20c 4-8)¹². Ciertamente, la imagen del filósofo que se

¹¹ Traducción propia.

Si bien, como se señaló (nota 8), la imagen socrática que presenta Jenofonte es en muchos casos privilegiada, Sexto Empírico distingue muy claramente entre Sócrates y el Sócrates de Platón (*P*. 1.222; *M*. 7.10) y en muchas ocasiones hace de ése explícitamente el blanco de sus comentarios (ver: *M*. 7.264;)

¹² *Ap*. 34e-35a1; 36 b-c.

constituye en la apología platónica, de un lado, lo distingue de los sabios pues, a diferencia de éstos, él no se ocupa de lo que está más allá del alcance humano (*Ap.* 20 d-e), ni de las cosas uranias, ni mucho menos de sofisterías (*Ap.* 18b7-c1); su característica principal es ser un refutador, un buscador de la verdad, aunque todavía no se la halle.

A su modo de ver, no obstante, esa vida excéntrica y en constante búsqueda, inacabada, siempre en perfeccionamiento, es la mejor posible y otorga felicidad, no sólo a él mismo, sino también a su ciudad:

Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices [...] digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros os habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre (*Platón, Ap.* 36d9-e1; 38a).

Estos dos primeros rasgos del socratismo general son intrínsecos al núcleo mismo del escepticismo, incluso del pirronismo:

Nos queda añadir las que pueden avanzarse también contra la parte ética, pues de este modo cada uno de nosotros tras conseguir la perfecta disposición escéptica (*τὴν τελείαν καὶ σκεπτικὴν ἀπολαβὸν διάθεσιν*), vivirá, en palabras de Timón: “de forma fácil sin ningún cuidado (*ὀῆστα μεθ’*

ἡσυχίης) y no tendrá ya más por estas cosas preocupación o falta de sosiego ni prestará atención al grato verbo de las habladurías de los sabios (σοφίης)”. Pero puesto que casi todos los filósofos han estado de acuerdo en sostener que la teoría ética concierne a la distinción entre los bienes y los males, al igual que también Sócrates, que se cree que fue el primero en iniciar su estudio, proclamó como la cosa más necesaria de indagar “todo aquello de bueno y malo ocurrido en tu casa” (*Od.* 4.392), también nosotros, sin más dilación, deberemos investigar desde el principio acerca de la diferencia que existe entre estos (*Sexto Empírico, Contra los dogmáticos* (*M.* 11, 1-2) 5, 1-2)¹³.

En el primer libro de *Contra los éticos*, Sexto conecta directamente su propia investigación con la socrática, en la medida en que se ocupa de los asuntos éticos (los humanos, que conciernen al bien y al mal) y en cuanto ésta procura un estado que es identificado con la mejor vida posible, para el caso, la disposición escéptica¹⁴:

La [forma de vida] escéptica es una habilidad (δύναμις) de contraponer las cosas que aparecen, así como las que son pensadas de cualquier manera posible; a partir de esta [habilidad] llegamos, mediante la equipolencia en las cosas y argumentos opuestos, en primer lugar a la suspensión de

¹³ Traducción de J. Martos Montiel.

¹⁴ Ver: *P.* 1.28; 3. 235; *M.* 5. 111; 144; 147; 150; 160; 168; *PE.* 14.18. 1-5.

juicio (ἐποχή) y luego a la imperturbabilidad (ἀταραξία)
(Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 1, 8)¹⁵.

Dicha imperturbabilidad es precisamente el fin del escepticismo, de acuerdo con el propio Empírico: “decimos que el fin del escéptico es la imperturbabilidad (ἀταραξία) en las cosas relativas a la opinión y la moderación en las inevitables” (P. 1.25.4-26.1). Es notorio también el carácter poco polémico de éste y otros pasajes en los que se habla del fin del escepticismo¹⁶. Es difícil entender cómo puede darse por sentado que la investigación tenga un objetivo y que éste sea bueno. Según el testimonio genealógico de Sexto, la búsqueda del escéptico pirrónico surge, como todas las pesquisas filosóficas, en aras de la verdad, o mejor: de erradicar las falsas creencias que son vistas como fuente de dolor. Sin embargo, ya que en el examen de las opiniones dogmáticas de uno y otro bando no se resolvieron las anomalías y contradicciones que existen entre éstas, es decir, no se pudo aplicar con certeza ningún predicado epistémico a ellas, tal examen tuvo que abstenerse de juzgar. Este fenómeno, a semejanza de lo que ocurre con los cuerpos y sus sombras, se vio acompañado por la imperturbabilidad.

Concuerdo con la mayoría de los intérpretes (Machuca, 2014, págs. 82-96) en que estos pasajes no deben entenderse como una afirmación del pirronismo de Sexto a favor de la

¹⁵ Traducción propia. Se ha introducido el sustantivo ἀγωγή en la primera línea del pasaje sobrentendiéndolo de la línea 7 (P. 7.1) donde se lo califica con el mismo adjetivo que en ésta: σκεπτική.

¹⁶ P. 1.18; 30; 225.

conexión entre los procedimientos de examen escéptico y la imperturbabilidad, ni tampoco, por ejemplo, como un compromiso con la bondad intrínseca de ésta. Sin embargo, sí creo que, más allá del estudio *ad hominen*, Sexto parece asumir algunos de los compromisos compartidos por los filósofos de otras escuelas:

Todos los hombres persiguen afanosamente lo que ellos consideran que es bueno y evitan lo que suponen que es malo. Luego toda infelicidad se genera por perseguir los bienes en cuanto bienes y los males en cuanto males. [...] Y si dijera que no todo lo que se persigue o se evita es elegible y rechazable, sino alguna de estas cosas elegible y alguna rechazable, viviría, sí, pero no viviría sin angustia; pues persiguiendo continuamente lo que él considera que es bueno por naturaleza y tratando de evitar lo que supone malo, nunca se vería libre de angustia, sino que cuando aún no hubiera atrapado el bien, estaría fuertemente angustiado por el deseo de conseguirlo, y, tras haberlo conseguido, nunca tendría reposo por excederse de gozo o por vigilar lo obtenido. [...] pero si uno afirma que nada es por naturaleza más elegible que rechazable ni más rechazable que elegible, dado que cada una de las cosas que acaecen pertenece a la categoría de las cosas relativas y es ora elegible, ora rechazable, según las diferentes ocasiones y circunstancias, esa persona vivirá feliz y tranquilamente, sin exaltarse por el bien en cuanto bien ni abatirse por el mal, aceptando notablemente lo que ocurre por necesidad y liberándose de la angustia de creer que se le presenta

algo malo o algo bueno. Y esto le vendrá, por supuesto, del hecho de no creer que exista nada bueno o malo por naturaleza. Por tanto, no es posible vivir asumiendo que existen cosas buenas o malas (Sexto Empírico, *Contra dogmáticos* 5, 113, 116, 118; *M.* 11, 113, 116, 118).

Este es uno de esos pasajes en los que, me parece, es claro que la postura escéptica se apoya en ciertas posiciones para sostener las propias. Por supuesto que no es éste el caso en la primera parte. Allí el interlocutor es el dogmático estoico y son sus posiciones las puestas en cuestión. Éste, es bien sabido, divide todas las cosas entre bienes, males e indiferentes, postura por la cual se produce la perturbación gracias a la reiteración de lo que he señalado en la primera parte de este trabajo; la atribución de los predicados 'bueno' o 'malo' comporta en sí un cierto curso de acción como 'elegible' o 'evitable' y estos, a su vez, ciertos estados anímicos como el deseo y la angustia. Por ello, ante la imposibilidad de optar por una de esas implicaciones en virtud precisamente de la equipolencia de los predicados epistémicos iniciales, se suspenden las actividades judicativas y, por lo mismo, los compromisos prácticos y psicológicos de ellas.

Se consideran esos primeros predicados epistémicos porque es precisamente la imposibilidad cognitiva de atribuirlos la piedra de toque del argumento. No es posible saber si una cosa es buena o mala, pues no existen criterios que permitan decidir a ciencia cierta sobre su naturaleza. Mas cabe notar que las implicaciones que de su atribución

se derivan no son puestas en duda. De hecho, la segunda parte del pasaje citado se vale de ellas precisamente para mostrar por qué la paridad epistémica de las predicaciones contradictorias, vía la indecibilidad entre los cursos de acción, conduce a la felicidad. Si no se puede determinar que una cosa sea buena, tampoco es posible decidir que ésta es elegible y, en consecuencia, que sea angustioso no-tenerla. Tal falta de angustia es obviamente la imperturbabilidad. Incluso en las líneas finales, el argumento es un poco más ambicioso y expresa una suerte de generalidad: la liberación de la angustia proviene de no creer que exista nada bueno o malo por naturaleza. Como había anticipado, se cree que la creencia es causa de la perturbación. En ese sentido, el escéptico propende por una forma de vida que es mejor, no sólo fenoménica, sino argumentativamente mejor que la del dogmático:

Pero si alguien dijera que una escuela (αἵρεσις) es una forma de vida que sigue a cierto tipo de razonamiento conforme a lo que aparece, aquel razonamiento que muestra que es posible imaginar la vida correctamente –lo de correctamente tomado no sólo de acuerdo con la virtud sino más sencillamente– y que se orienta a lo de ser capaces de suspender el juicio, entonces decimos que tiene una escuela (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 1, 17.1-6)¹⁷.

Por supuesto que no podemos olvidar que el mismo Sexto ha hecho la salvedad al comienzo de este libro contra

¹⁷ Traducción de C. Gallego y D. Muñoz, modificada.

los éticos (*M.* 11, 19-20) y también en sus *Esbozos* (*P.* 1.4) sobre cómo deben interpretarse, en el seno del escepticismo, las predicaciones nominales. ‘Ser’ no quiere decir, en estos contextos, ‘tener cierta naturaleza’ ni, a la luz de otros apartes de los libros de *Contra los físicos*, por ejemplo, ‘estar vinculado causalmente vía la necesidad’. Más bien, en concordancia con su vivir conforme a los fenómenos, esa predicación indica que así se presentan esas experiencias, que su conexión es frecuente. Aun con esta salvedad y suspendiendo el juicio sobre la objetividad de esas percepciones y de las contiguidades que entre ellas puedan producirse, creo que el escéptico se resistiría a negar el vínculo, si se quiere circunstancial, que se da entre la suspensión del juicio y la ausencia de perturbación.

Además, es la constancia de ese vínculo lo que lo mueve a investigar. Uno de los asuntos más discutidos entre los comentadores tiene precisamente que ver con el interés y los móviles que tiene una investigación que no conduce a la verdad (Grgic, 2006). Supongamos que, como se sugirió antes, el escéptico comienza su empresa filosófica movido como todos los otros por una búsqueda de la verdad¹⁸; mas, una vez que constata que ésta es esquivada y no tiene éxito en obtenerla, ¿por qué no renunciar? O mejor, si la filosofía no conduce a la verdad, ¿por qué convertir la búsqueda en un fin en sí y no más bien abandonarla? Espero que a esta

¹⁸ Ver: Sexto Empírico (*P.* 1.12); Arcesilao (*Cic. Acad.* 1. 76) y el texto que aparece como epígrafe de esta comunicación.

altura sea claro que ello es así porque la conducta socrática que heredan los filósofos helenísticos, esa que se caracteriza por fundir el compromiso doctrinal con la razón con el comportamiento en la vida cotidiana, refleja una creencia en que las acciones y todo aquello que tenga peso eudaimonístico en los movimientos del individuo es originado y se fundamenta en su razón.

Soy consciente de la debilidad de esta tesis frente, por ejemplo, a las caracterizaciones platónicas o mejor aún aristotélicas del intelectualismo socrático en las que se instancia ese papel de la razón en una condición epistémica específica, el conocimiento, y además se identifica esa condición con aquello que hace posible la mejor acción. Sin embargo, se podría mantener esta última identificación sin necesidad de adherirse a la primera. Es posible sostener que el hombre bueno es aquel que es idóneo para la búsqueda de su propia felicidad en la medida en que se sirve de su razón para actuar¹⁹ y, sin embargo, no requerir que esa idoneidad

¹⁹ Chiesara (2007, pág. 29) se pronuncia exactamente en este sentido, incluyendo dos testimonios para sustentarse: “Por qué Pirrón creyó que un comportamiento imperturbable e impassible podía conducir al hombre a la felicidad puede ser explicado en virtud de la equivalencia que toda la tradición filosófica griega a partir de Sócrates establecía entre conocimiento de la verdad, del bien, de la virtud, de la felicidad. Fijándonos en Timón, a través de Aristocles, también para Pirrón saber cómo son las cosas por su propia naturaleza y comportarse en consecuencia es algo que proporciona felicidad, porque equivale a actuar virtuosamente, según el bien. Esto, además, es confirmado por Antígono, quien afirma que Pirrón se ejercitaba en ser virtuoso” [T11 FDC]. Y también Cicerón alude a que a los ojos de Pirrón todas las cosas que los hombres consideran buenas no lo son “porque el bien es solamente vivir según

sea conocimiento en el sentido más estricto del término. De hecho, la profesión de ignorancia, que bien puede comprenderse como una negación de la posesión –si no de la posibilidad– de ese tipo de conocimiento, hace de Sócrates, a juicio del oráculo, el hombre más sabio.

2. La academia socrática: autoexamen y curación

En este punto cabe resaltar que en ese espíritu de las sucesiones que se mencionó en la introducción, los académicos que posteriormente consideraremos escépticos²⁰ se vinculan explícita y directamente con Sócrates. En su *Sobre el orador* Cicerón insiste en que parecen ser estos académicos los primeros en leer la profesión de ignorancia como una muestra de escepticismo:

Arcesilao, pupilo de Polemón, fue el primero en derivar de los libros de Platón y de los discursos de Sócrates su aserto principal, que no hay nada cierto que pueda apprehenderse de los sentidos o del intelecto. Se dice que él ha menospreciado todo criterio del intelecto o del sentido y que comenzó la práctica, que ya era absolutamente socrática, de no declarar sus opiniones sino de hablar en

la virtud” [T69 FDC]. Con la abreviatura FDC se identifican los textos de la antología preparada por F. Deleva Caizzi (1981).

²⁰ De acuerdo con Bett (2014, págs. 55-56), el término no se aplica a Arcesilao y apenas empieza a usarse para referir a ciertos aspectos del pensamiento de su sucesor, Filón de Larisa.

contra de cualquiera que declarara su opinión (Cicerón, *Sobre el Orador* 3.67)²¹.

Como puede verse, el vínculo no se limita a señalar la debilidad de las opiniones de sus interlocutores y, en consecuencia, la imposibilidad de considerarlas conocimiento. También en este y otros pasajes (*Fin.* 2.2), Arcesilao se dice heredero del uso socrático de la discusión para hacer filosofía; más que dogmatizar exponiendo sus propias opiniones, su práctica consiste en examinar las de otros y ver su consistencia (Ver: *Ap.* 21b7-22e5). Al menos en este sentido, los historiadores de la filosofía moderna (de Olaso, 1988; Popkin, 1960, 2003; Charles, 2014; Junqueira, 2014) tienen razón; de acuerdo con ellos el escepticismo que los modernos como Hume y Kant extraen de las obras de Cicerón principalmente es una herramienta destructiva empleada con el único propósito de socavar la confianza en la razón que caracteriza a la filosofía ilustrada. Ciertamente éste también es el espíritu de los académicos; pero estos no socavan para reedificar. Ésta es sin lugar a dudas una distancia determinante entre el Sócrates de Platón y el de los platónicos de la Academia. Recuérdese que en *Teeteto* hay una batería fortísima de argumentos que se encaminan a evidenciar la debilidad de los criterios que se agrupan en la definición tradicional de conocimiento. Si bien el diálogo no logra encontrar una base fuerte para una nueva edificación, sí deja en claro que éste es el propósito del ejercicio:

²¹ Traducción propia.

Sócrates: Pues bien, Teeteto, si después de esto intentas quedar encinto de otras cosas, si logras hacerlo, estarás lleno de cosas mejores gracias al examen que hemos llevado a cabo ahora; si quedas estéril, será menos pesado y más amable para los que se relacionan contigo, pues con sentatez no crearás saber lo que no sabes. Tanto –y nada más– es lo único que mi arte puede hacer, y no sé nada de lo que los demás –cuando son y han sido hombres admirables– saben (Platón, *Teeteto* 201c).

Este positivismo socrático, si puede denominarse así, es el que impulsa a Platón y a Aristóteles, considerados ambos como un tipo específico de socratismo, a dedicar sus investigaciones a la cimentación epistemológica de sus más queridas tesis que se inscriben en terrenos más bien éticos y metafísicos, es decir, como lo ha señalado recientemente Ornelas (2014, págs. 178-179), a desarrollar un tipo de argumentación que resulta típico en el seno del intelectualismo socrático que, partiendo de una tesis metafísica, pretende llegar a conclusiones morales, vía ciertas tesis epistemológicas.

Sin embargo, los académicos interpretaron la enseñanza socrática e incluso la platónica, no como un camino conducente a una meta, sino como una continua indagación. Vogt (2013, pág. 484) toma por caso la investigación sobre la inmortalidad del alma que se escenifica en *Fedón*. Es difícil saber cuál es el punto de partida de Arcesilao; algunos comentaristas creen que su pensamiento se estructura como

una respuesta a la filosofía de Zenón y que todo debe leerse en clave dialéctica (Sexto Empírico, *M.* 7. 150; Vogt, 2013, pág. 489). Sin embargo, es posible también comprender su empresa como una reclamación del legado socrático y especialmente de su proceder interrogativo en el examen de las acciones. De hecho, el mismo Sexto en el pasaje en el que reconoce el carácter dialéctico de su proceder para desligarlo de los compromisos psicológicos de los estoicos (v.g. la impresión aprehensiva es la que es verdadera; la distinción entre el asentimiento que es ciencia y el débil, que es opinión), le atribuye este tipo de compromiso:

Arcesilao dice que quien suspende el juicio sobre todas las cosas someterá sus inclinaciones y aversiones y sus actos en general a la regla de lo razonable y procediendo con acuerdo a este criterio actuará rectamente. Porque la felicidad se obtiene a través de la sensatez y la sensatez reside en las acciones rectas y la acción recta es aquella que, una vez llevada a cabo, tiene una justificación razonable. Así pues, quien atiende a lo razonable actuará rectamente y será feliz (Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos* I, 158; *M.* 7, 158).

Aunque es escueto y escaso, este testimonio, como aquel mencionado de Cicerón, conecta la vida del escéptico que destruye falsas opiniones con una vida tranquila y en todo caso mejor que la del que está preso en el error. Chiesara (2007, pág. 54) intenta des-estoizar el fragmento y darle una interpretación de corte más aristotélico, mostrando que la acción del académico no aspira a la total garantía de los

estoicos, sino apenas a la razonabilidad de una acción que *a posteriori* es considerada exitosa y humana, precisamente por ser susceptible de justificación.

Esta relación entre un ejercicio filosófico y la felicidad es aquello que, como decía, en un principio interesa resaltar. Aunque, como se dijo, no se resalta en el contexto helenístico mismo, permítaseme regresar por un momento a la ironía socrática en aras de subrayar un aspecto del socratismo que me parece crucial. Recuérdense que la ironía socrática es un mecanismo para pretender que se ignora genuinamente aquello que se está por cuestionar; en efecto, constituye una suerte de engaño. Pero no uno mal intencionado; es más bien la capacidad de presentarse con legitimidad como interrogador, alguien que busca cierta cosa en el saber de otros. Tal suerte de impostura funciona como un reflector que resalta la ignorancia de aquellos que se dicen a sí mismos conocedores, a la vez que evidencia una concepción del saber distinta de la habitual. No basta con provocar cierto hecho para que esto cuente como una acción; es necesario, además, explicar por qué y cómo tal acontecimiento es una instancia de un tipo justo o injusto de acción. Pero, adicionalmente, puesto que los interlocutores socráticos no logran responder con las definiciones que él exige y en los diálogos tampoco se obtienen esas definiciones, es razonable suponer que ellas no son el único objetivo, quizá tampoco uno central,

al menos no en esta etapa de quehacer filosófico²². Dicha actitud refleja una nueva concepción del saber o al menos apunta a otro saber que no se identifica con un conjunto de proposiciones que se puedan comunicar o inculcar, sino más bien con una actitud de autoexamen e interrogación. Lo buscado se halla, en consecuencia, en los dialogantes mismos, cada uno debe engendrarlo dentro de sí; de allí que se considere el ejercicio mayéutico y a Sócrates como propiciador, partera, más que como productor. En el seno de la academia escéptica, esa actitud de autoexamen se manifiesta en el corpus de compromisos de segundo orden que dan cuenta de la suspensión del juicio y de las razones por las que las opiniones de los filósofos –no sólo de los estoicos– resultan insuficientes:

En efecto, si dicen que ellos ven claramente las cosas sobre las cuales disertan y que no son estorbados por ninguna confusión de las representaciones, confesarán que ellos pueden aprehenderlas. Pero si niegan que las representaciones verdaderas puedan distinguirse de las falsas, ¿cómo podrán avanzar más lejos? En efecto, se les replicaría como se les replicó antes; pues no se puede realizar una demostración si no es con proposiciones (las cuales se habrán tomado como premisas para llegar a la conclusión) de tal manera probadas, que no pueda haber ninguna proposición falsa de la misma naturaleza. Luego

²² Aquí encajaría la idea de que los ejercicios socráticos que se reflejan en los diálogos platónicos son meramente la preparación para la verdadera filosofía que es únicamente oral y para aquellos iniciados.

si la razón, apoyándose en las cosas aprehendidas y percibidas y avanzando con base en ellas, demuestra esto: que nada puede aprehenderse, ¿qué cosa puede encontrarse que se contradiga más a sí misma? [...] pero son refutados especialmente cuando toman como congruentes estas dos proposiciones que tan violentamente se repugnan: en primer lugar, que algunas representaciones son falsas (cuando lo afirman, ponen de manifiesto que algunas son verdaderas); en segundo lugar, casi al mismo tiempo, que entre las representaciones falsas y las verdaderas no hay diferencia alguna; pero la primera proposición la habían asentado como si hubiera diferencia; así, ni la segunda se acopla con la primera, ni la primera con la segunda (Cicerón, *Acad.* 2, 44)²³.

Los académicos analizan las condiciones del conocimiento humano y la operatividad de la lógica –la bivalencia de las proposiciones, la ofuscación de los sentidos y su indiscernibilidad frente a las proposiciones engañosas..., etc– y los límites de la razón ante esos requisitos; ello les impide atribuirse conocimientos que no poseen y, por lo mismo, comprometerse con descripciones de la naturaleza de las cosas o eventos que fundamenten sus acciones. El ejercicio filosófico entonces deja de remitirse a lo externo y distinto del propio individuo y se repliega sobre él, diseccionando sus procedimientos, supuestos y modelos de pensamiento y acción. Ello deriva en una limitación del conocimiento

²³ Traducción Julio Pimentel.

objetivo y en una modestia muy lejana, en apariencia, de la confianza socrática en la razón. Más que un corpus doctrinal, la enseñanza socrática consistiría en un entrenamiento para examinar su propia forma de pensar y actuar.

Así las cosas, a pesar de las restricciones que se han formulado –por ejemplo la carencia de verdades transmisibles y permanentes–, el autoconocimiento que podemos considerar legado socrático es un conocimiento. Es decir, en el marco del intelectualismo, es claro que un hombre que se examina es cualitativamente mejor que aquel que no lo hace, por lo cual se cree con confianza férrea que la búsqueda de la verdad es el camino a la felicidad. En este sentido, el *dictum* socrático: “sólo sé que nada sé” constituye una verdad desde la cual se puede construir una suerte de acuerdo, aunque quizá no alcance un estatus doctrinal.

El proceder de algunos escépticos –los académicos que ocuparon la Academia a la muerte de Polemón, Arcesilao y Cárneades, por ejemplo– puede describirse como socrático en el sentido que acabo de caracterizar: se examina un cuerpo de creencias y, tras el escrutinio estricto de la razón, se desechan, puesto que no están libres de duda. Este procedimiento repetitivo y con resultados negativos los conduce a la conclusión de que no han hallado el conocimiento, al menos, en lo que aparece, donde las cosas se muestran indiferenciadas, inestables y, en consecuencia, indeterminadas. Valiéndonos de una paráfrasis, “Sé que no es posible saber” (Cic. *Acad.* 1.16) se convertiría en la consigna de este tipo de escepticismo.

Sin embargo, los escépticos más radicales –los pirrónicos, Enesidemo y Sexto, por caso– no aceptan –al menos no explícitamente– ni siquiera este conocimiento. Mas tampoco viven, como dice Diógenes Laercio, al descuido (D.L. 9, 62). De hecho, ellos se plantean la suya como una forma de vida que contiene con otras por ser el camino a una vida mejor. En el pasaje citado de Sexto (*M.* 7, 158), la apelación a las inclinaciones naturales ofrece un criterio de corrección de la acción que no requiere de compromisos teóricos y, no obstante, ofrece una directriz; en el mismo humor de las restantes escuelas helenísticas, Arcesilao parece entender que la acción natural se ha visto perturbada por el ansia osada e injustificada de conocimiento y que ésta, lejos de mejorar la vida, la ha hecho más vulnerable.

Con respecto a ese último compromiso terapéutico con el que se caracterizó el socratismo, como señala Nussbaum (2003, pág. 358), es de resaltar que el escepticismo no se presenta a sí mismo como una técnica, sino más bien como una capacidad (*P.* 1.8). Esto, en el marco socrático que se ha intentado trazar, no es un asunto menor. En la *Apología* Sócrates ha insistido en que no es un maestro (*Ap.* 33a 5-6) y que no puede considerarse su práctica como pedagógica (*Ap.* 33 a-b). Antes bien, frecuentemente se ha dicho que él motiva con su propia persona y hace de sí mismo y de su actitud un mecanismo de conversión (*Symp.* 216a-b. Ver también Sexto Empírico, *P.* 3. 259-265). Tal como el autoexamen del que se habló en el apartado anterior, esa conversión es autoreferencial, un movimiento que, si bien es motivado

por la constatación de una anomalía externa, implica sobre todo un ejercicio personal e intransferible; una práctica que lo libera del dolor. Además, ese ejercicio resulta un tanto ambivalente. Nótese la tensión en el siguiente pasaje:

El escéptico, por ser amante de la Humanidad, quiere curar, de acuerdo con su capacidad, la arrogancia y el juicio apresurado de los dogmáticos con la razón (λόγῳ). [...] el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados por el juicio apresurado y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 3, 280.1-281.5)²⁴.

De acuerdo con el diagnóstico de Sexto, la enfermedad dogmática proviene directamente del uso de su razón; claro, de uno perverso por ser apresurado y engreído. Y por ello, se previene de la confianza excesiva en ella y de las conclusiones jactanciosas que le hacían creer que podía conocer la naturaleza de todo. En esa medida, el ejercicio terapéutico del escéptico consiste en sostener las riendas de la razón y evitar que se desboque. Pero ello se hace, paradójicamente, con la propia razón. Como se evidencia en el pasaje, son argumentos y un cierto cálculo del peso de esas creencias

²⁴ Traducción levemente modificada.

jactanciosas, además de un trabajo de persuasión, los que permiten mantener nuestra capacidad a raya, alejada de las ínfulas filosóficas. Claro que este escéptico pirrónico parte de eliminar esa supuesta distancia entre el modo filosófico y un estilo más cotidiano de vivir:

Atendiendo, pues a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos (ἀδοξάστως), en la observancia de las exigencias vitales (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν), ya que no podemos estar completamente inactivos. Y parece que esta observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, la otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de las leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. [...] pero todo esto lo decimos sin dogmatismos (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 1, 23-24).

Quizá lo primero que quepa señalar es que esta descripción está inmersa en un capítulo que pretende caracterizar el criterio escéptico para actuar. Aunque se apele a prácticas cotidianas, el simple hecho de sistematizar implica un guiño distinto y filosófico; más aún, la tipificación misma de estas costumbres como criterios supone, de un lado, que se procura que las acciones satisfagan ciertos predicados de valoración y que, por lo mismo, también sus motivos tengan condiciones de racionalidad. Por otro lado, y en consecuencia de lo anterior, se supone que es posible dar y recibir justificaciones de las mismas –recuérdese que para Arcesilao es la posible justificación de la acción la que la hace razonable, aunque

ésta se motive principalmente por la percepción—. Estos rasgos son propios de un actuar racional y no de ese tipo de automatismo que algunos atribuyen a la posición sexteana; o mejor, son rasgos que nos muestran que la *forma mentis* de Sexto es una forma filosófica de pensar y comprender las acciones, en la que no hay nada dogmático en ese sentido peyorativo de arrogancia y apresuramiento del que el escepticismo se quiere desmarcar. Además, si se atiende a las propias palabras de Sexto, el escéptico se distingue precisamente porque, gracias a lo que se ha dicho, éste no se perturba como la gente corriente, “[que] se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y no menos por creer que estas situaciones son objetivamente malas” (P. 1. 30. 1-4). Luego Sexto no parece abogar por un retorno a una vida corriente, descuidada, alejada de un ejercicio consciente y terapéutico de la razón.

Nada de lo anterior se corresponde, como señala Cooper (2012, págs. 298-299), con una vida descuidada o con la de un tonto; por el contrario, la vida escéptica supone una consciencia inusual sobre lo aparente de nuestras creencias y explicaciones sobre éstas, un compromiso con ciertos modelos de implicación, justificación y contrastabilidad que muestran la falacia de las teorías propuestas por los filósofos.

Si bien, como se señaló, estos pasajes no deben entenderse como una afirmación del pirronismo de Sexto a favor de la conexión entre los procedimientos de examen escéptico y la imperturbabilidad, ni tampoco, por ejemplo, como un compromiso con la bondad intrínseca de ésta, sí parece que

es la constancia de ese vínculo lo que lo mueve a investigar. Uno de los asuntos más discutidos entre los comentaristas tiene precisamente que ver con el interés y los móviles que tiene una investigación que no conduce a la verdad.

De acuerdo con lo analizado, los escépticos, tanto académicos como pirrónicos, sí presuponen una caracterización de la psicología humana y, en un espíritu socrático, asumen la existencia de algunas condiciones mínimas de racionalidad, las mismas que las propuestas dogmáticas no satisfacen. El ejercicio argumentativo de la interrogación y la contrastabilidad de Arcesilao, así como los tropos pirrónicos, suponen que la mente del examinador, por decirlo de alguna manera, se encalambrará al notar que no puede decidir con los criterios de razonabilidad que le son característicos. La imposibilidad de movimiento racional será la causa verdadera de las conductas modeladas por la sensación, la costumbre o la técnica. La anterior es una descripción fiel al escepticismo, pero también a ese espíritu socrático que se bosquejó. De acuerdo con esta *forma mentis philosophicæ*, ciertas tesis metafísicas sustentan posiciones morales que se apuntalan mediante otras tesis epistemológicas. Incluso el pirronismo de Sexto Empírico pone al servicio de un intento práctico –la búsqueda de la felicidad– una batería de argumentos epistemológicos que pretenden convencer al oponente de que la suspensión del juicio es la opción intelectual más sensata en las disputas metafísicas, particularmente en las disputas concernientes a la existencia de cosas que son por naturaleza buenas o malas. En la mayoría

de los casos, la estrategia de Sexto consiste en apelar a ciertos requisitos metaepistémicos, es decir, mostrar al oponente que es imposible saber –reconocer, ser consciente de que se conocen, saber que se han descubierto, en un segundo orden– cuáles son las cosas buenas y malas por naturaleza, incluso si de hecho procuramos las cosas buenas y evitamos las malas. La violación de estos criterios de segundo orden se evidencia tras el autoexamen.

Lo anterior podría acarrear una de las objeciones más comunes esbozadas en contra del escepticismo, que se incluiría dentro del denominado “cargo de inconsistencia” (Vogt, 2010, pág. 166): los escépticos, a pesar de sus ingentes esfuerzos por desmarcarse de los compromisos dogmáticos, adoptan un grupo quizá mínimo de ellos que posibilitan el ejercicio argumentativo y disolutor que practican. Una respuesta sencilla a esta objeción consiste en sostener que la caracterización de la investigación como una actividad exclusivamente orientada al descubrimiento de la verdad es inadecuada, pues hay muchas otras metas y valores epistémicos que nos interesan y deseamos alcanzar a través de una investigación (justificación, entendimiento, explicación, coherencia, simplicidad, etc.). Con este pluralismo de valores epistémicos en mente, es posible atajar la objeción con una caracterización de la investigación que no está solo orientada al descubrimiento de la verdad, una caracterización que tiene como su principal exponente a la investigación socrática, particularmente al Sócrates de los diálogos aporéticos. Como se dijo, en estos diálogos Sócrates conduce una

investigación no para encontrar verdades, sino para generar en el oponente un estado psicológico de aporía. Algo similar parece ocurrir en la investigación escéptica: el objetivo del intercambio racional de argumentos es inducir en el oponente la suspensión del juicio y no el descubrimiento de la verdad. Nótese que estoy distinguiendo aquí entre la finalidad de la investigación racional – la suspensión del juicio– y la finalidad de la investigación escéptica *tout court* –ataraxia–. Esto es así porque, como el propio Sexto describe, la ataraxia siguió a la suspensión del juicio de manera *azarosa*, es decir, no como resultado de la investigación racional, sino como un subproducto de ésta. Ahora bien, si este bosquejo de la investigación escéptica resulta plausible, permite reivindicar un sentido de “investigación” accesible al escéptico y lo ubica en el mismo bando de toda la filosofía antigua.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Cicerón. (1902). Sobre el orador. En *De Oratore*. M. Tulli Ciceronis Rhetorica. Vol. 1. A. S. Wilkins (ed.). Oxford: Clarendon Press.

_____. (1922). Contra los académicos. En *Academica*. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia, Fasc. 42. O. Plasberg (ed.). Leipzig: Teubner.

- Estobeo. (1958). *Eclogae*. En *Ioannis Stobaei anthologium*. 5 vols. C. Wachsmuth y O. Hense (eds.). Berlín: Weidmann (Vols. 1-2: 1884; Vol. 3: 1894; Vol. 4: 1909; Vol. 5: 1912).
- Pirrone. (1981). *Testimonianza*. Nápoles: Bibliopolis.
- Platón. (1900). *Apologia*. En *Platonis opera*, Vol. 1. J. Burnet (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Sexto Empírico. (1912). Esbozos pirrónicos. En *Pyrrhoniae hypotyposes. Sexti Empirici opera*, Vol. 1. H. Mutschmann (ed.). Leipzig: Teubner.
- _____. (1961). *Contra los dogmáticos*. En *Adversus mathematicos. Sexti Empirici opera*, Vols. 2-3. H. Mutschmann y J. Mau (eds.). Leipzig: Teubner (Vol. 2: 1914; Vol. 3: 1961).

Traducciones

- Cicerón. (1990). *Cuestiones académicas*. (J. Pimentel, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diógenes Laercio. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. (L. A. Bredlow, Trad.) Barcelona: Lucina.
- Platón (2006). *Teeteto*. (M. Boeri, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Plutarco. (2004). *Obras morales y de costumbres XII. Tratados antiépícurcos*. (J. F. Martos, Trad.) Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. (A. Gallego Cao & D. Muñoz, Trans.) Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. (J. F. Martos, Trad.) Madrid: Gredos.

Bibliografía secundaria

Bett, R. (2006). Socrates and Skepticism. En S. Ahbel-Rappe y R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (págs. 298-311). Oxford: Blackwell.

_____. (2010). Socratic Ignorance. En D. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (págs. 215-236). New York: Cambridge University Press.

_____. (2014). La ética en el escepticismo antiguo. En J. Ornelas y A. Cíntora (eds.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (págs.45-72). México: Gedisa.

Bolzani, R. (2014). El surgimiento del escepticismo en la Academia: Arcesilao. En J. Ornelas y A. Cíntora (eds.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (págs.101-123). México: Gedisa.

Charles, S. (2014). Escepticismo de las Luces: entre pirronismo y escepticismo radical. En J. Ornelas y A. Cíntora (eds.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (págs. 177-199). México: Gedisa.

- Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela.
- Cooper, J. (2006). Arcesilaus: Socratic and sceptic. En L. Judson & V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates. Philosophical Essays* (págs. 169-187). Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2012). *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. New Jersey: Princeton University Press.
- De Olaso, E. (1988). The two Scepticism of the Savoyard Vicar. En R. A. Watson & J. E. Force (eds.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*. (págs. 43-57). Dordrecht: Kluwer.
- Giannantoni, G. (1981). Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle successioni. En *Lo scetticismo antico* (págs.13-34). 2 vols. Nápoles: Bibliopolis.
- Grgic, F. (2006). Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism. *Ancient Philosophy*, 26, 111-139.
- Hadot, P. (2006) [1981]. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Junqueira, P. (2014). El método escéptico de oposición y las fantasías de Montaigne. En J. Ornelas y A. Cíntora (eds.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (págs.127-152). México: Gedisa.

- Liddle, H. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por H. S. Jones y R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- Long, A. (1988). Socrates in Hellenistic Philosophy. *The Classical Quarterly*, 38, 150-171.
- _____. (1999). The Socratic Legacy. En K. Algra; J. Barnes; J. Mansfeld & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (págs. 617-641). New York: Cambridge University Press.
- _____. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Machuca, D. (2014). La ataraxia pirrónica. En J. Ornelas & A. Cíntora (eds), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (págs.73-100). México: Gedisa.
- Mansfeld, J. (1999). Sources. En K. Algra; J. Barnes; J. Mansfeld & M. Schofield (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (págs.3-30). New York: Cambridge University Press.
- Meléndez, G. (2013). Autoembellecimiento, interpretación y providencia en Epicteto. En R. Gutiérrez (ed.), *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua* (págs. 489-504). Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Nehamas, A. (1998). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. (M. Candel, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Ornelas, J. & Cíntora, A. (2014). Eunucos, criminales y enfermos terminales: las distintas caracterizaciones del escepticismo en la filosofía occidental. En J. Ornelas y A. Cíntora (ed.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo* (págs. 17-42). México: Gedisa.
- Ornelas, J. (2014). Escepticismo y anti-intelectualismo: una revisión del ideal socrático desde la perspectiva pirrónica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 46, 175-201.
- Polito, R. (2007). Was Skepticism a Philosophy? Reception, Self-Definition and Internal Conflict. *Classical Philology*, 102 (4), 333-362.
- Popkin, R. (1960). *The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum & Co.
- Sellars, J. (2009) *The Art of Living: The Stoics on The Nature and Function of Philosophy*. London: Bristol Classical Press.
- Vogt, K. (2010). Scepticism and Action. En R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (págs.165-180). New York: Cambridge University Press.

- _____. (2013). The Hellenistic Academy. En F. Sheffield & J. Warren (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (págs. 482-495). New York: Routledge.
- Watts, E. (2007). Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy. *The Journal of Hellenic Studies*, 129, 106-122.

El Sócrates de Hegel: héroe del espíritu y obra de arte trágica

Leonardo Manfrini

Resumen

¿Requiere en verdad la interpretación filosófica de Hegel olvidarse de la vida concreta de Sócrates, el hombre, para favorecer una presunta leyenda inmortal del espíritu impersonal? Colocándose, con una cierta *epojé* metodológica, fuera de la grave problemática sobre las relaciones entre historia y pensamiento en el ámbito omnicomprendivo del espíritu, nuestra interpretación quiere, en cierto modo, agravar el cuadro y ofrecer elementos de reflexión conectados con esta problemática. De hecho, nuestra tesis principal es que Sócrates es leído por Hegel dentro de la historia de la filosofía (es decir, bajo la forma del pensamiento), pero también en analogía a una obra de arte trágica, o sea, en relación con otro ámbito del espíritu y de su complejidad. Después de haber presentado lo que queremos llamar el “drama dialéctico de Sócrates”, profundizando en el método socrático, su forma y contenido, y su desarrollo, según Hegel, explicaremos nuestra tesis, antes expuesta. Para concluir desarrollaremos pequeñas notas sobre la concepción hegeliana del espíritu en relación con el principio de la interioridad que la figura de Sócrates

manifestaría; en particular, subvirtiendo un ilustre *topos* que ve acercar a Sócrates y Cristo, introduciremos entre los dos la mediación de Adán.

Palabras clave

Historia de la filosofía; historia del espíritu; héroe del espíritu; drama dialéctico; obra de arte trágica; principio interior del conocimiento; Cristo; Adán.

Abstract

Does Hegel's philosophical interpretation actually show a propensity to set aside the concrete life of Socrates, the man, in favor of a presumed immortal and impersonal saga of the spirit? Assuming a perspective that, by a certain methodological *epoché*, brackets the complex set of problems regarding the relationship between history and thought in the all-encompassing realm of the spirit, our interpretation nevertheless aims, in some respects, to fill in the picture and to suggest some aspects to reflect in relation to the problem. In fact, our main contention is that Socrates is indeed read by Hegel within the context of the history of philosophy (i.e. the form of thought), but also in analogy to a tragic work of art, that is in relation to another area of the spirit and of its complexity. After having presented what we term the "dialectical drama of Socrates", we will delve into the Socratic method,

its form, content and execution, according to Hegel, in order to flesh out the hypothesis set forth above. By way of conclusion, we will provide some brief remarks on the Hegelian conception of the spirit in relation to the principle of interiority, represented by the figure of Socrates, and, in particular, subverting a prominent topos that likens Socrates to Christ, we will interpose the mediating figure of Adam.

Key words

History of philosophy; history of the spirit; hero of the spirit; dialectical drama; tragic work of art; interior principle of knowledge; Christ; Adam.

“Sócrates no brota como un hongo de la tierra” (Hegel, 1995b, pág. 39). Estas palabras nos pueden hacer sonreír si consideramos que, al pronunciarlas, fue Hegel quien las pronunció para introducir la figura de Sócrates, una de “las personalidades que pertenece a la historia universal” y que “personifica, en efecto, uno de los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma del pensamiento filosófico” (Hegel, 1995b, pág. 39). En este sentido, sin embargo, la metáfora selvática ayuda a entender el nivel donde se juega la interpretación hegeliana de Sócrates, o sea, la historia del espíritu y en particular la historia del espíritu bajo la forma del pensamiento, la historia de la filosofía. Porque, según Hegel, lo que se trata de analizar e interpretar como una de las figuras más imponentes de

la historia y de la cultura occidental (tanto por su estatura moral, como por el misterio de su pensamiento en relación con lo poco que sabemos sobre su biografía, lo que contribuyó a crear su mito) no es la excepcionalidad individual (Hegel mismo diría: romántica) del hombre desvinculado de relaciones, el “hongo” sin pasado ni profundidad, ni la moda que lo idolatra, sino la concreta relación por la cual él fue “unido a su época por un determinado nexo de continuidad” (Hegel, 1995b, pág. 39). Esta dimensión que liga al particular con el universal, al hombre concreto con la humanidad y su época, esta “cancha” –que en un amplio sentido diríamos trascendental¹– de la totalidad de las relaciones en la cual nosotros (cada uno) se mueve inevitablemente, es el plan del espíritu y de su vitalidad, de su dinámica, de su historia. “El plan del espíritu es lo que comprende todo: encierra en sí todo lo que ha siempre interesado y todavía interesa al hombre. Es en este plan que el hombre desarrolla su actividad: en cualquier cosa que haga se manifiesta la actividad del espíritu” (Hegel, 1923, pág. 28). O citando la célebre formulación de la *Fenomenología del espíritu*:

¹ No es posible profundizar en este lugar el debate sobre el tema del trascendental en la filosofía clásica alemana, ni el nexo del trascendental con el problema del espíritu. Por lo tanto, diremos sólo que, según nuestra perspectiva, el espíritu es para Hegel el trascendental por excelencia, por lo menos en su triple acepción principal: como *universal a priori* donde se recoge cada multiplicidad, o sea como *estructura esencial del mundo de la experiencia*, y por último como *condición de posibilidad* de cualquier cosa humana. Para ampliar la discusión a reflexiones fenomenológicas del siglo XX, él es también el horizonte o umbral de manifestación de todo lo que se manifiesta.

El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente –el inmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos– y su fin y su meta, como el en sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar (Hegel, 1985b, págs. 259-260).

Sólo en este cuadro es posible cada forma de interpretación y el pensamiento de Hegel da cuenta de esta ley del saber (naturalmente, en una específica concepción que puede y debe ser criticada, interpretada una y otra vez). Por lo tanto, Sócrates es visto como figura de la historia del espíritu, en particular en la partición de la historia de la filosofía. Son las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* el lugar donde se encuentra el exhaustivo tratamiento hegeliano sobre la figura del maestro de Platón, que enlaza la narración de las vicisitudes biográficas del hijo de Sofronisco con su importancia para la historia del pensamiento. Sin duda, se trata de una interpretación de mucho y preñado vigor, sin entrar en la *gigantomachia* del debate, pero tomando en consideración la historia de los efectos. Es una interpretación capaz de despertar una profunda polémica entre los especialistas que están orientados a la pregunta sobre lo que “en verdad” sabemos de Sócrates. Mario Montuori, estimado erudito que dedicó casi toda su vida a la investigación sobre el griego, en su estudio más importante presenta la tesis según la

cual esta investigación “ha cometido el error de querer explicar demasiado con la filosofía y demasiado poco con la historia; o sea con las circunstancias de la vida política y social de la ciudad de Atenas en la edad de la guerra del Peloponeso” (1998, pág. 3); asimismo, afirma en particular que “la búsqueda de una filosofía socrática, que estuviese perfectamente en su lugar después de los sofistas y antes de Platón, ha llevado, en otras palabras, a descuidar cada investigación sobre el hombre Sócrates, que en la Atenas de su tiempo encontró las condiciones de su existencia y las razones de su destino” (pág. 3). La razón de este error sería, según Montuori, el prejuicio conectado con “sugestiones aristotélico-hegelianas todavía operantes” (pág. 3) que, separando irremediamente la “identidad de *humanidad y filosofía*” (pág. 53), provocaría la alimentación de la leyenda o *mito* socrático. Montuori resume de este modo el punto de la crítica a la visión aristotélico-hegeliana:

Es necesario destacar cómo este error en el que ha caído esta indagación sobre Sócrates está relacionado con una determinada visión aristotélico-hegeliana de la historia de la filosofía, que ha llevado, por un lado, a situar a Sócrates al comienzo de un nuevo periodo histórico en el que la búsqueda naturalista de los primeros filósofos griegos, que terminó con el individualismo de los sofistas, se abría a la reflexión moral y a la definición de los conceptos éticos, y por otro lado, a despersonalizar al filósofo Sócrates para insertar el principio que él expresa en la eterna vicisitud dialéctica de la idea que a Hegel le parecía más pura cuanto

más se mostraba virgen de todo contacto con la realidad histórica humana y contingente. Sócrates era elevado de este modo a hecho y momento de un pensamiento absoluto, del que habría sido portador impersonal e irresponsable [...], en Sócrates se habría llevado a cumplimiento el paso de la objetividad de la naturaleza a la interioridad del sujeto, de la física a la moral, de la cosmología a la antropología. [...] De este modo, la filosofía presocrática, en su totalidad indiferenciada, desde Aristóteles y Hegel hasta nuestros días, ha sido y es identificada como “filosofía de la naturaleza” que, en cuanto “reflexión sobre los datos sensibles”, excluiría cualquier “observación de la vida espiritual”. Resulta evidente que la generalización de la filosofía presocrática como filosofía de la naturaleza no deja espacio a otros intereses humanos en los así llamados “naturalistas”, que fueron en cambio legisladores y hombres políticos de intereses humanos concretos, antes aun que fisiólogos y filósofos. Y esto se produjo porque en la visión aristotélico-hegeliana de la historia de la filosofía, que se desarrolla, al igual que para Zeller, a lo largo “del *fil rouge* de la necesidad histórica”, el problema humano, ético-político-social, debía aparecer en historia solo con los sofistas y no antes, para encontrar por tanto en Sócrates, que “siempre hablaba de cosas humanas”(Xen, *Mem.* I, I, 16) y que era el único que conocía la sabiduría humana, al portador del principio de la interioridad subjetiva o al descubridor del universo lógico del concepto [...]. Pero si el filosofar socrático se encasillaba de este modo dentro

de un planteamiento historiográfico esquemático que postulaba la identidad de la sucesión de los sistemas filosóficos aparecidos en la historia [...], se perdía además el sentido de la humanidad individual de Sócrates, o de Sócrates como hombre que pensaba y, lo que es aún peor, se falsificaba el concepto, la esencia y a la vez la historia misma de la filosofía griega (1998, págs. 214-220).

Las acusaciones son muy fuertes y tocan de alguna manera puntos claves de la interpretación hegeliana, sobre todo el hecho de que se trata de una interpretación que primariamente quiere ser *filosófica*, o sea, que quiere seguir la ley del pensamiento. No es de nuestro interés entrar en el debate y en las problemáticas siempre jóvenes que menciona Montuori sobre las relaciones entre filosofía y filología y su método², sino tomar la provocación para introducirnos en la lectura hegeliana de Sócrates. ¿Es la interpretación filosófica de Hegel en verdad una interpretación que quiere olvidarse de la vida concreta del hombre Sócrates para construir una presunta leyenda inmortal del espíritu impersonal?

Colocándose, con una cierta *epojé* metodológica, fuera de la grave problemática sobre las relaciones entre historia y pensamiento en el ámbito omnicomprendivo del espíritu³,

² Vamos a señalar, sin embargo, un reciente estudio que quiere presentar una solución filosófica del problema Sócrates en el ámbito de las investigaciones de filosofía antigua: Rudebusch & Turner, 2014.

³ Una lectura crítica sobre el tema que puede ser de utilidad es Angehrn, 1981.

nuestra interpretación quiere en cierto modo agravar el cuadro y ofrecer elementos de reflexión articulados a esta problemática. De hecho, nuestra tesis principal es que Hegel lee a Sócrates dentro de la historia de la filosofía (es decir, bajo la forma del pensamiento), pero también en analogía a una obra de arte trágica, o sea, en relación con otro ámbito del espíritu y de su complejidad.

En primer lugar, presentaremos lo que queremos llamar el “drama dialéctico de Sócrates”, profundizando en el método socrático, su forma y contenido, y su desarrollo, según Hegel. Explicados estos elementos, será fácil mostrar nuestra tesis, según la cual Sócrates es presentado por Hegel como expresión de una obra de arte trágica, como héroe espiritual en conexión con su concepción sistemática de la estética y del arte como forma superior del espíritu (al lado de la religión y la filosofía). Para concluir desarrollaremos pequeñas notas sobre la concepción hegeliana del espíritu en relación con el principio de la interioridad que la figura de Sócrates manifestaría en la progresiva autoconciencia del espíritu mismo; en particular, subvirtiendo un ilustre *topos* que acerca a Sócrates y Cristo –sobre las dos figuras en el pensamiento hegeliano (Semplici, 1987)–, introduciremos entre los dos la mediación de Adán indicando puntos de tangencia con otras fuentes de la obra hegeliana.

1. Un drama dialéctico: el método de Sócrates, su contenido y su desarrollo

Bajo el punto de vista especulativo hegeliano, con Sócrates aparecería el principio de la libertad subjetiva y este sería el punto de más importancia para la historia de la filosofía y en general para la historia del espíritu. Tal principio en su generalidad (o en una terminología hegeliana más rigurosa, en el punto de vista abstracto) es

[...] que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, que llegue a través de sí mismo a la verdad. El pensamiento verdadero piensa de tal modo que su contenido no es subjetivo, sino objetivo. Pero objetividad, aquí, quiere decir generalidad en y para sí, no objetividad puramente externa. La verdad se postula, así, como un producto elaborado por medio del pensamiento (Hegel, 1995b, pág. 41).

Esto se plantea contra la costumbre ingenua e inmediata del pueblo. La mediación del pensamiento es propiamente el elemento en el cual se funda lo espiritual, que caracteriza todo lo que se puede llamar humano, y por eso este principio sería decisivo en la lectura hegeliana. Ahora, según el filósofo de Stuttgart, tal principio en Sócrates no acaba de encontrar una formulación, ni de elevarse hasta un sistema científico, por lo que su principal actividad pública, que fue filosofar con todo aquel que le saliera al paso, “no es, en realidad, una verdadera filosofía especulativa, sino una acción individual;

sin embargo, proponíase como meta, evidentemente, llegar a instituir la como una acción de validez general” (Hegel, 1995b, pág. 46). Es en virtud de esta posición bifronte, como genialmente ha afirmado Kierkegaard (1841) en relación con Sócrates y Hegel, que para Hegel “el principio en que se inspiraba la manera de filosofar de Sócrates coincide plenamente con el método mismo como tal”, o sea, con “un modo de filosofar totalmente idéntico a la obra peculiar de moralización emprendida por Sócrates. El contenido principal de estos diálogos consiste, en efecto, en reconocer lo bueno como lo absoluto y, además, en relación, especialmente, con los actos del hombre” (Hegel, 1995b, pág. 51). Este método, hegelianamente hablando, “en rigor, no puede llamarse tal método” (Hegel, 1995b, pág. 51) porque no conduce a ningún saber, a ninguna ciencia⁴ (Hegel, 1995b, pág. 53), y porque está ligado con su acción práctica individual. Considerando esta incompletud con relación a la correspondencia con los criterios de lo que Hegel entiende por filosofía (incompletud que veremos luego cuando hablemos de las determinaciones fundamentales del filosofar socrático), y anticipando nuestra tesis según la cual la interpretación que hace Hegel de Sócrates está ligada a la concepción de tragedia del filósofo alemán, razón por la que Sócrates sería leído como héroe trágico, querriamos presentar el vínculo entre el método socrático y su acción individual como la acción de un *actor* protagonista

⁴ Sobre el problema del método científico en la ciencia de la lógica de Hegel como “regreso a la vida” y “forma universal del contenido” nos permitimos de reenviar a: Manfrini, 2014, págs. 992-998.

de un drama dialéctico. Para emprender una formulación de las *Lecciones sobre la estética*, es necesario tener presente que el arte del actor descansa sobre el principio según el cual el arte, “aunque haga referencia a los gestos, a la acción, a la declamación, a la música, a la danza y a el escenario, sin embargo, deja subsistir el *discurso* y su expresión poética como la potencia predominante” (Hegel, 1986a, pág. 510). En el método socrático justo el arte del discurso, y su manera, son los aspectos principales que procedemos a analizar.

La forma: ironía y mayéutica

En primer lugar, vamos a revisar la *forma* del método socrático que, según Hegel, tiene dos lados: “*de una parte*, desarrolla lo general partiendo del caso concreto y alumbrando, de este modo, el concepto que late en el fondo de toda conciencia; *de otra parte*, desintegra las determinaciones generales fijas de la representación o el pensamiento incorporadas directamente a la conciencia, para embrollarse a través de ellos y de lo concreto” (Hegel, 1995b, pág. 52). Si el primer lado es lo que llamamos *mayéutica*, el segundo es la notoria *ironía* socrática. La pareja ha representado desde siempre lo que ha caracterizado la interpretación del método socrático y Hegel se encaja también en esta tradición. En particular en relación con la ironía, la filosofía clásica alemana y el Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX han hecho de este concepto una de las referencias más grandes del espíritu en el contexto ético y artístico. Después será la vigorosa

reflexión kierkegaardiana la que desarrolle en distintas líneas de interés el concepto de ironía, en particular conectándolo con una reelaboración del de dialéctica a partir de Hegel y de su interpretación de Sócrates (Hühn, 2009). Ahora, en la economía de nuestra argumentación, nos interesa mostrar cómo para Hegel la ironía socrática pertenece a un significado muy limitado como “forma subjetiva de la dialéctica” (Hegel, 1995b, pág. 52), que es “más bien una *manera o un recurso de la conversación*, a la que se recurre para animarla un poco, y no una risa sardónica ni la hipocresía de quien se burla de la idea o la toma a broma” (Hegel, 1995b, pág. 55, cursiva nuestra). En los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, criticando en una anotación a la ironía romántica, él dice que la palabra ironía es una

[...] palabra tomada de Platón, pues sólo el nombre viene de Platón, quien la utilizaba a la *manera de Sócrates*, el cual, a su vez, *la empleó en un diálogo personal contra la presunción de la conciencia inculta y de la conciencia sofística en provecho de la idea de verdad y de justicia*. Pero sólo trataba irónicamente a aquella conciencia, y no a la idea misma. La ironía concierne solamente a un *procedimiento de la conversación contra personas*; la dialéctica es el movimiento esencial del pensamiento sin la dirección personal⁵ (Hegel, 2000, pág. 216, cursivas nuestras, excepto “personas”).

⁵ Que la dialéctica sea el movimiento esencial del pensamiento mismo significa para Hegel que es siempre objetiva, porque “versa siempre sobre los fundamentos de la cosa misma” (Hegel, 1995b, pág. 52).

Si para el pensamiento de Schlegel y Ast la ironía socrática es identificada con el principio superior de la conciencia y su poder de nulificar cada contenido reduciendo todo a apariencia, es decir, un cierto carácter trascendental de la conciencia subjetiva, para Hegel este comportamiento no es otro que la “arbitrariedad subjetiva” (1995b, pág. 55) que de alguna manera “no pasa de ser un giro tomado de la filosofía fichteana” (Hegel, 1995b, pág. 54) y resulta ser una “actitud puramente negativa, la intuición de la vanidad de todo, en medio de la cual sólo prevalece mi vanidad” (Hegel, 1995b, pág. 55). También para Hegel la ironía, en cuanto forma de dialéctica, contiene una determinación negativa, tanto que él exalta la “profundidad de Aristófanes al ver el lado negativo de la dialéctica socrática y destacarlo a su modo, claro está, con tan enérgicos colores”⁶ (Hegel, 1995b, pág. 82) en *Las nubes*; pero la determinación negativa tiene un sentido primariamente lógico-metodológico según el lema fundamental spinoziano tomado por Hegel por el cual *omnis determinatio est negatio*; o sea, en referencia al concreto caso de los discursos socráticos, “la ironía, como toda dialéctica, hace valer lo que se da directamente por supuesto, pero solamente para hacer que se desarrolle, partiendo de aquí, la desintegración interior; esta ironía podría ser calificada

⁶ “No cabe duda de que, según el método socrático, las decisiones incumben siempre al sujeto, tienen como centro la conciencia [moral] del hombre; cuando esta conciencia sea mala, por fuerza tendrá que repetirse la historia de Estrepsiades” (Hegel, 1995b, pág. 82).

como la ironía general del mundo”⁷ (Hegel, 1995b, pág. 54). Se trata del procedimiento de “infundir a los hombres desconfianza con respecto a las premisas de que parten, después de haber hecho vacilar su fe, empujándolos a buscar lo que es dentro de ellos mismos” (Hegel, 1995b, pág. 52) y a través de esto llegar “*a darse cuenta de que no saben nada*” (Hegel, 1995b, pág. 53) –que para Hegel, recordamos, era lo que decía Sócrates de sí mismo: que no sabía nada de nada y que no se proponía, por tanto, enseñar nada. Y por eso no tenía alguna ciencia (Hegel, 1995b, pág. 53)–. El mismo Hegel pone un ejemplo de este procedimiento en relación con la pareja razón y fe:

Cuando decimos que sabemos lo que es la razón o lo que es la fe, no hacemos sino formular representaciones abstractas; para que se conviertan en concretas, es necesario que las expliquemos, es decir, que partamos precisamente del supuesto de que no sabemos lo que en realidad son. La ironía socrática encierra, pues, un factor de verdad, en cuanto que tiende a hacer concretas las representaciones puramente abstractas y a impulsar su desarrollo; pues de lo que se trata es, pura y simplemente, de hacer que el concepto se revele a la conciencia (Hegel, 1995b, pág. 54).

⁷ Una vez más Kierkegaard ha desarrollado genial y autónomamente esta idea hegeliana, hablando de “negatividad infinita y absoluta” (Kierkegaard, 1841; Hühn, 2009, págs. 33-34; Williams, 2003).

Este carácter formal de la ironía que destruye la fe en lo conocido revelándolo como algo abstracto, y que abre de tal manera el inmanente desarrollo de la idea misma, se enlaza esencialmente con el otro lado formal del método socrático, o sea, la mayéutica o “*arte de comadrón*”, es decir, “el arte de ayudar al alumbramiento de los pensamientos contenidos ya de suyo en la conciencia de cada cual, poniendo de manifiesto en la conciencia concreta y no reflexiva la generalidad de lo concreto o en lo sentado de un modo general lo contrario, ya implícito en ello” (Hegel, 1995b, pág. 56). Hegel conecta este segundo aspecto del método socrático con la “combinación de *preguntas y respuestas*” (Hegel, 1995b, pág. 56) que caracterizan muchos diálogos de Platón con Sócrates como protagonista, que muestran el “procedimiento por medio del cual se forma en todo hombre la conciencia de lo general: es la formación de la conciencia de sí mismo o el proceso de desarrollo de la razón” (Hegel, 1995b, pág. 57). Antes Hegel había citado *Metafísica* XIII, 4 de Aristóteles para identificar esta manera de hacer con el “proceso de desarrollo de lo general partiendo de lo particular” (Hegel, 1995b, pág. 57). “La *consecuencia* inmediata de este método puede consistir en que la conciencia se *asombre* de encontrar implícito en lo conocido lo que para nada buscaba en ello” (Hegel, 1995b, pág. 58). Este aspecto formal del método socrático va a coincidir con lo que Hegel muestra ya en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: “lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido” (Hegel, 1985b, pág. 23).

El contenido: lo bueno, entre eticidad y moralidad

Considerando el contenido que se manifiesta a través del método de Sócrates, vemos que “lo *afirmativo* que Sócrates desarrolla en la conciencia no es otra cosa que lo *bueno*, extraído de la conciencia por el saber: lo eterno, lo general en y para sí, lo que se llama la idea, lo verdadero, que es precisamente, en cuanto que es fin, lo bueno” (Hegel, 1995b, págs. 59-60). A partir del principio socrático (que no es más que su filosofía) y su primera determinación puramente formal: “que la conciencia extrae de sí misma lo que es la verdad y tiene que ir a buscarlo en ella” (Hegel, 1995b, pág. 60), Hegel dice que lo bueno empieza a ser considerado como lo objetivo y lo universal, pero permanece en especial sentido práctico, el cual es para Hegel solo uno de los modos de la idea substancial. Si, según la vieja historia de la filosofía (por ejemplo, Diógenes Laercio), Sócrates sería el descubridor de la ética, para Hegel él descubre propiamente la moralidad, en la cual predomina el lado subjetivo, y es el origen de la filosofía moral. Fue a partir de este hecho que él empezó a ser mitificado por

[La] posteridad [que] ve en él a su patrono y su santo tutelar, haciendo de Sócrates el manto para cubrir y justificar toda su falta de filosofía. El método empleado por Sócrates para filosofar tenía, necesariamente, que popularizar su figura, a lo que contribuyó, además, notablemente, su muerte, al rodear a este pensador con el halo del interés emotivo-popular que suelen dar los sufrimientos de los inocentes (Hegel, 1995b, pág. 43).

La pareja *Sittlichkeit* y *Moralität* tiene un papel decisivo (son términos concomitantes⁸) en la concepción de la filosofía del espíritu hegeliana y hace referencia a las relaciones entre totalidad e individualidad. En el caso de la interpretación de Sócrates y del pueblo griego nos encontramos un nivel avanzado de costumbres y eticidad (*Sittlichkeit*) inmediata, es decir, no todavía puesta en mediación con el pensamiento. Sócrates sería precisamente la figura que, a través del principio de la libertad subjetiva, introduce la moralidad (*Moralität*) como medio del pensamiento del espíritu subjetivo⁹. Así presenta los términos Hegel en relación con lo bueno:

Ahora bien, como la ética, precisando su contenido, es, en parte, moralidad y, en parte, *ethos*, tenemos que la teoría socrática es, en rigor, una teoría moral, ya que en ella predomina el lado subjetivo, el lado de las intenciones, de los criterios personales, aunque se levante también en ella esta determinación del postular partiendo de sí mismo y el bien sea, en ella, lo eterno, lo que es en y para sí. La eticidad (*Sittlichkeit*) es, por el contrario, algo exento de

⁸ “Decir que el individuo debe cuidar de su propia eticidad (*Sittlichkeit*) vale tanto como decir que se convierte en un individuo moral (*moralisch*): cesan las costumbres públicas y, al mismo tiempo, aparece la moralidad (*Moralität*): ambos fenómenos se condicionan y complementan” (Hegel, 1995b, pág. 62, traducción modificada).

⁹ “En la conciencia general, en el espíritu del pueblo de que este individuo forma parte, vemos las costumbres trocarse en moralidad, y a la cabeza de este cambio, como la conciencia de él, aparece la figura de Sócrates. El Espíritu del Mundo inicia así una conversión, que más tarde llevará a cabo de un modo completo” (Hegel, 1995b, pág. 61, traducción modificada).

preocupación, pues lo decisivo, en ello, es que lo bueno en y para sí se conozca y se practique. Los atenienses anteriores a Sócrates eran hombres éticos (*sittliche*), pero no morales (*moralische*), pues practicaban lo que había de racional en sus relaciones sin saber que eran, en verdad, hombres buenos. La moralidad combina la reflexión con esta eticidad, el que este modo de conducirse, y no el otro, es el bueno (Hegel, 1995b, pág. 42, traducción modificada¹⁰).

En el espíritu del pueblo ateniense su eticidad consistía, en efecto, como consiste siempre la de los pueblos antiguos según Hegel, en que lo bueno existiese como lo general, sin que revistiera la forma de la convicción del individuo en su conciencia aislada, sino la de lo absoluto inmediato. Es la ley vigente, existente, sin ninguna clase de indagación escrutadora: un algo último con lo que esta conciencia ética se aplaca.

Es la ley del Estado y se la considera como la voluntad de los dioses; es, pues, el destino general, que asume la forma de algo que es y que todo el mundo reconoce como tal. Pero la conciencia moral pregunta: ¿es esto, realmente y en sí, ley? Esta conciencia que retorna a sí de todo lo que

¹⁰ El traductor de nuestra versión en español traduce “moralidad” por *Sittlichkeit* y “ethos” por *Moralität* y justifica su elección en una nota (Hegel, 1995a, pág. 217), criticando por ejemplo la elección de Croce en la traducción al italiano. Sin conocer profundamente el contexto de recepción hispanoamericano, nosotros preferimos estar lo más cerca posible al original alemán y optamos por una traducción literal de *Sittlichkeit* como “eticidad” y *Moralität* como “moralidad”.

presenta la forma de lo que es exige comprender, saber que también aquello es, en verdad, algo establecido; es decir, exige encontrarse en ello como conciencia (Hegel, 1995b, pág. 61, traducción modificada).

Este principio de “encontrarse en ello como conciencia” corresponde a la determinación contenida en el § 7 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que, en relación con el “principio de la *experiencia*”, afirma “que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que *estar allí* (*dabei sein*) el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*. Él tiene que estar allí, sea con sus sentidos externos o con su espíritu más profundo, con su autoconciencia esencial” (Hegel, 2005, pág. 108). Queremos poner a la luz cómo la estructura del *dabei sein* (*estar allí*) representa una de las estructuras fundamentales de todo el sistema hegeliano como expresión de aquella que Lugarini llama la “estructura fenomenológica de la ciencia” (Lugarini, 1962, pág. 115). El alemán *dabei sein* puede ser traducido como “estar allí”, o como “estar presente en algo” o “participar en algo”. “Son todas expresiones que quieren estimular el asentamiento en la dimensión de las cosas. La instancia es en verdad antigua. Encuentra comprobación puntual ya en el pensamiento griego y especialmente en Platón y Aristóteles” (Lugarini, 1962, pág. 116) y Hegel la usa en relación con el conocimiento del absoluto. En la *Fenomenología* recuerda que “el estar aquí para nosotros

[*bei uns sein*] de lo absoluto, de lo que es en verdad, es decir, de la verdad misma, en general designa su presencia [de lo absoluto] a la conciencia; en términos griegos nombra la *parousia* del absoluto. Esta, por su lado, hace las veces de nuestro correspondiente estar *bei der Sache*, “*estar allí*” que es reclamado por Hegel” (Lugarini, 1962, pág. 116). Esta instancia está contenida precisamente en el principio de Sócrates en relación con el objetivo verdadero y bueno:

Según el principio socrático, nada tiene vigencia para el hombre a menos que el espíritu lo atestigüe. El hombre es, así, libre en ello, es consigo mismo; y en eso reside la subjetividad del espíritu [...] para que algo tenga ante mí el valor de la verdad y la razón, tiene que ser espíritu de mi espíritu. Pero lo que el espíritu hace brotar así de sí mismo tiene que emanar de él como del espíritu que se manifiesta y actúa de un modo general, y no movido por sus pasiones, sus intereses caprichosos o sus inclinaciones arbitrarias. También esto es, evidentemente, algo interior “*inculcado en nosotros por la naturaleza*”, pero sólo puede llamarse nuestro a la manera natural, ya que forma parte de lo particular; por encima de ello está el pensamiento verdadero, el concepto, lo racional. Sócrates opone a lo interior particular y contingente aquel algo interior general y verdadero del pensamiento (Hegel, 1995b, págs. 63-64).

Por lo tanto, a partir del principio socrático, lo bueno es tal solamente gracias a la subjetividad y su actividad; pero, según Hegel, en Sócrates, no obstante esta conexión,

el contenido permanece como algo indeterminado y lo determinado o lo determinante es lo que nosotros podríamos llamar en general subjetividad. Este hecho produce ambigüedad por ejemplo en la concepción de virtud, como ya notó Aristóteles. Sócrates ha convertido las virtudes en un saber (*Einsicht*), pero en un sentido ambiguo, olvidando la parte sensitiva del alma con la inclinación y la costumbre, de todos modos importante en la determinación de la virtud¹¹. El universal que aparece a través del principio de Sócrates es por lo tanto doble y contiene dos lados, uno positivo y uno negativo, que estarían bien expresados en las *Memorabilia* de Jenofonte. Sócrates se dio cuenta de que la realidad de la eticidad se había hecho vacilante en el espíritu del pueblo y supo expresar lo que flotaba en su época. Llevado de esta conciencia, convirtió la virtud en conocimiento (*Einsicht*), o sea, llevó “a la conciencia del hombre el hecho de que es la fuerza del concepto la que levanta el ser determinado y la vigencia inmediata de las leyes morales, la santidad de su ser en sí” (Hegel, 1995b, pág. 67). Pero como esta operación se cifra, precisamente, en las leyes vigentes de la eticidad griega, esto lleva a la tendencia, evidentemente certera, pero no por esto menos peligrosa, de la razón a ver en lo particular solamente los defectos. ¿Por qué? Porque “permanece en la indeterminabilidad de lo bueno”, de lo cual resulta que la determinabilidad de esto no tiene, para él, otro significado preciso que el de expresar lo bueno particular. Por donde se

¹¹ Hegel (1995b, pág. 65) dice que Aristóteles resalta la falta del lado de la realidad subjetiva, lo que hoy llamamos corazón.

llega al resultado de que lo general sólo se obtiene partiendo de la negación de lo bueno particular” (Hegel, 1995b, pág. 67). El resultado es la inestabilidad del universal mismo:

El que el principio general rija o no en el caso particular de que se trata dependerá, según eso, de las *circunstancias*, y es precisamente el conocimiento el que tiene que descubrir esas condiciones y circunstancias, que dejan abierta la posibilidad de excepciones a esta ley de vigencia absoluta. Sin embargo, en cuanto que este carácter fortuito de los ejemplos hace que desaparezca la firmeza del principio general, ya que este mismo aparece simplemente como un principio particular, tenemos que la conciencia de Sócrates acaba convirtiéndose en una pura *libertad* por encima de todo contenido determinado (Hegel, 1995b, págs. 70-71).

Si “el primer paso para convertirse en una conciencia espiritual es el lado negativo de la adquisición de la libertad de su conciencia” (Hegel, 1995b, pág. 71), sin embargo,

el verdadero fundamento es el espíritu, y concretamente el espíritu de un pueblo; el conocimiento de la constitución de un pueblo y de la conexión del individuo con este *espíritu, general real*. [...] Los dos aspectos que aquí se contienen, el de la ley general y el del espíritu que toma la decisión y que es, en su abstracción, el individuo que actúa, se dan también, necesariamente, en la conciencia del propio Sócrates, como el contenido y el dominio sobre este contenido (Hegel, 1995b, pág. 72).

¿Cómo están unidos los dos lados? Para responder iremos al desarrollo del principio-método de Sócrates y en particular al elemento de su *demonio*.

El desarrollo: el demonio

El demonio era la forma específica con la cual se manifestaba en Sócrates esta subjetividad (o principio del espíritu subjetivo) e implica, como ya se ha observado, que “el hombre se decida, ahora, con arreglo a su propio conocimiento (*Ein-sicht*)” (Hegel, 1995b, pág. 74). No se trataba según Hegel de algún genio protector, de un ángel, ni tampoco de la conciencia. Sócrates no es expresión de esto, ni su opinión y convicción, sino un oráculo subjetivo que ha tenido la forma de un cierto saber junto con una cierta inconsciencia: “la ausencia de lo general, que va implícita en su indeterminabilidad, es suplida también defectuosamente de un modo individual, ya que la decisión de Sócrates, nacida del interior, presentaba la forma peculiar de un impulso inconsciente” (Hegel, 1995b, pág. 74). Por este carácter mediano entre conciencia y inconsciencia, Hegel interpreta el fenómeno –haciendo una concesión a una de las “modas” de la época interesada por los fenómenos del magnetismo (Ferraguto, 2014)– en relación con la catalepsia magnética. Haciendo referencia a los episodios biográficos de meditación en los cuales incurría Sócrates, Hegel cita el sonambulismo magnético.

Era una especie de estado cataléptico, que guarda cierta afinidad con el sonambulismo magnético y en el que la

conciencia sensible de Sócrates desaparecía por completo. En esta inhibición física en que el yo interior abstracto se abstrae del ser corporal concreto del individuo vemos, traducida en una forma externa, la prueba de cuán profundamente había llegado a calar en este hombre el espíritu. Vemos en él la interiorización de la conciencia, que en Sócrates cobra por primera vez existencia antropológica y que más adelante se convertirá en algo común y corriente (Hegel, 1995b, pág. 45).

Así como en el sonambulismo, donde sucede un “desdoblamiento de la conciencia” (Hegel, 1995b, pág. 77):

En la agonía o en estado de enfermedad o de catalepsia, puede darse el caso de que el hombre penetre en concatonaciones presentes o futuras que, en el panorama racional de las cosas, son un arcano para él. Son estos hechos que es frecuente ver negados con una gran brusquedad. También el hecho de que, en Sócrates, se revele en forma de lo inconsciente lo que acaece como obra de la cordura presenta las apariencias de una peculiaridad que sólo se da en el individuo y no tal y como en verdad es. Esto hace que parezca, ciertamente, una figuración, pero no hay por qué ver en ello nada relacionado con la superstición o la fantasía; trátase, en realidad, de un fenómeno necesario: lo que ocurre es que Sócrates no conocía esta necesidad, sino que este momento sólo existía para su imaginación (Hegel, 1995b, págs. 74-75).

El demonio se configura por lo tanto como un “lugar intermedio entre el lugar externo del oráculo y el lugar puramente interior del espíritu; es algo interior, pero de tal modo que, como verdadero genio, se concibe como algo distinto de la voluntad humana y no es aún la inteligencia y la voluntad individual del propio Sócrates” (Hegel, 1995b, pág. 77). Sin embargo, es un “estado real, notable, entre otras cosas, porque no era un estado enfermizo, sino que obedecía al punto de vista de la conciencia de Sócrates” (Hegel, 1995b, pág. 78). Según el punto de vista hegeliano, el demonio, como elemento así enlazado a la conciencia de Sócrates y consecuente con su principio, “es más bien el otro aspecto, completamente necesario, de su (del espíritu) generalidad, a saber: la *individualidad* del espíritu, aspecto que se revela a su conciencia exactamente lo mismo que aquel otro” (Hegel, 1995b, pág. 74)¹².

¹² En otro contexto, en el § 279 de los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Hegel presenta así el demonio socrático: “En el *demonio* de Sócrates podemos ver el comienzo del hecho de que la voluntad que se trasponía antes sólo *más allá* de sí misma se trasladaba en ella misma y se conocía dentro de ella misma. Es el comienzo de la libertad que *se sabe* y, por tanto, de la verdadera libertad. Esta real libertad de la idea, puesto que es ella la que da a cada uno de los momentos de la racionalidad su realidad *autoconsciente* propia y actual, es la que atribuye, por tanto, a la función de una conciencia la certeza última que se determina a sí misma, la cual constituye la cima en el concepto de la voluntad. Pero esta última autodeterminación sólo puede recaer en la esfera de la libertad humana en cuanto ella tiene la posición de la *cima separada para sí elevada por encima de toda particularización y condición*, pues sólo así es real según su concepto” (Hegel, 2000, pág. 341).

Leyendo las vicisitudes biográficas de Sócrates, Hegel ve en el elemento del demonio lo que constituye el punto de mayor choque con las costumbres de su pueblo.

Los griegos, para ver claro el camino que debían seguir, acudían a los oráculos, a los sacrificios de animales y a los adivinos, o consultaban, como hacían especialmente los romanos, el vuelo de las aves. El general, antes de dar una batalla, debía atenerse, para tomar una decisión, a lo que le dijeran las entrañas de los animales sacrificados [...]. Este momento, en el que el pueblo no es aún el factor decisivo, sino que se deja llevar en sus decisiones por un algo exterior, era, en aquel tiempo, una condición esencial de la conciencia griega [...]. Los hombres de hoy tratamos de obrar con arreglo a móviles de prudencia, y consideramos esto como el factor último y determinante. Pero los griegos no habían llegado aún a la conciencia de esta infinitud (Hegel, 1995b, págs. 75-76).

Y fue Sócrates el primero en introducirla. “El eje de toda la conversión histórico-universal que forma el principio de Sócrates consiste en haber sustituido el oráculo por el testimonio del espíritu del individuo y en hacer que el sujeto tome sobre sus hombros la decisión” (Hegel, 1995b, pág. 78). Esto nos lleva hasta el destino trágico de Sócrates como obra de arte.

2. De *Socrate iuste damnato*¹³: el héroe plástico y su destino, una obra de arte trágica

Después de haber presentado el principio de Sócrates como la acción de un héroe de un drama dialéctico (anticipando el contenido de esta sección), que enlaza su principio con las vicisitudes biográficas y su acción práctica, vamos a profundizar la tesis según la cual la interpretación hegeliana del hijo de Sofronisco corresponde a la exposición de una obra de arte que se hace una con su destino histórico. Así, “la suerte de Sócrates es, pues, auténticamente *trágica*” (Hegel, 1995b, pág. 97). Premisa de esta lectura es la incompletud que hemos visto al desarrollar las determinaciones conceptuales en la sección anterior. Su método contiene ciertamente determinaciones del verdadero método científico, *pero* no puede llamarse ciencia porque está enlazado completamente con la persona y su acción individual, su discurrir, etc.; es una manera de la conversación. El contenido, es decir, lo bueno, es con seguridad lo universal objetivo, *pero* todavía indeterminado y unilateral¹⁴, así como la fuerza interior de la autoconciencia socrática es el verdadero principio del espíritu subjetivo, *pero* conectado con una cierta inconsciencia del demonio. Esta permanente *doblez bifrónica* que parece

¹³ Tomamos prestado el título de otro libro de Montuori para presentar nuestra sección central. Es interesante notar cómo, a pesar de la fuerte crítica que el estudioso italiano hace a Hegel, ambos concuerdan (de todos modos con distintos matices) sobre el hecho de que Sócrates, según la mentalidad de la época, fue condenado *justamente*.

¹⁴ Ver: Hegel 2000, págs. 205-206.

permanecer constante en la lectura de Hegel creemos que puede ser interpretada colocando la figura de Sócrates en el contexto sistemático del arte (en particular del arte dramática como obra trágica), como forma superior del espíritu absoluto, que sí tiene el mismo objeto del pensamiento, pero no lo tiene en la forma más refinada, o sea, bajo la forma del pensamiento mismo.

Para justificar esta tesis presentaremos, en primer lugar, los elementos que aquí y allá Hegel deja en el curso de su exposición y que muestran una analogía entre Sócrates y una obra de escultura clásica; y en segundo lugar, debatimos el drama trágico verdadero y propio, es decir, el proceso que lleva a la *justa* (esto representa el *apax* de lo trágico) condena y muerte del filósofo griego y que representa su tragedia y al mismo tiempo la tragedia de Atenas y del espíritu de su pueblo. Antes, sin embargo, diseñamos esquemáticamente el lugar sistemático de la tragedia según Hegel. No es posible en este artículo hacer un análisis exhaustivo de la concepción de la estética¹⁵, pero ya es suficiente acentuar que tanto la tragedia como la comedia pertenecen al género del drama que, según Hegel, constituye “el estado más perfecto de la poesía y del arte en general” (Hegel, 1998, pág. 298; ver también: Hegel, 1986a, pág. 474). Como nota Siani, la tragedia es primariamente

¹⁵ El debate sobre el argumento es probablemente lo más candente en la investigación contemporánea. Nos permitimos remitir a una introducción a este problema: Farina & Siani, 2014.

[Una] hermenéutica de la experiencia de lo trágico [...] [y] si Hegel comprende la tragedia a partir de lo trágico, también lo trágico llega a la luz y se deja comprender solo, o ejemplarmente, en la forma de la tragedia, y es superado a través de su manifestación en esta forma y no en otras. Trágico y tragedia están enlazados y sin embargo no coinciden: Hegel habla de trágico también en contextos en los cuales ninguna cuestión estética está a tema, y su estética también trata de tragedias “sin lo trágico” (los dramas modernos) (Siani, 2014, págs. 1-2)¹⁶.

En el centro está seguramente la acción del héroe que “se convierte en protagonista que habla en primera persona. [...] él es el representante unilateral de una de las potencias éticas, delante del cual se contraponen otras con los mismos derechos, y ninguna de las dos partes tiene razón de manera absoluta, porque ambas tienen razón” (Siani, 2014, pág. 5).

Un héroe plástico

Describiendo la personalidad y el carácter de Sócrates según las fuentes que nos han llegado, a alabar la fuerza de su conciencia como ejemplo de virtudes (de sabiduría, modestia, abstinencia, moderación, justicia, valentía, inflexibilidad, firme rectitud, etc.) y urbanidad ática (Hegel, 1995b, págs. 47-52), Hegel lo acerca a las figuras de Pericles, Sófocles o

¹⁶ Para profundizar el debate y las relaciones y diferencias entre trágico y tragedia, ver: Düsing, 1988.

Tucídides, y dice: “Sócrates vivió entre sus conciudadanos y se alza ante nosotros como una de aquellas naturalezas *plásticas* hechas de una pieza que estamos acostumbrados a ver en esta época, como una obra de arte clásico perfecto que fue elevándose por su propio esfuerzo hasta esta altura” (Hegel, 1995b, pág. 47). Significativamente en *Las lecciones sobre la estética*, en un sentido análogo, la plasticidad estatuaria es lo determinante de los héroes trágicos del arte dramático:

Los héroes trágicos del arte dramático, sean vivos representantes de esferas de vida substancial, sean individuos grandes y sólidos porque están libremente apoyados sobre ellos mismos, estos héroes, una vez llegados a esta altura donde desaparecen los sencillos accidentes de la individualidad inmediata, aparecen casi como esculturas (Hegel, 1986a, 522).

Si “el aspecto más notable de la verdadera obra de arte consiste en que hace brotar una idea cualquiera, que representa un carácter, de tal modo que cada uno de sus rasgos se halla determinado por él” (Hegel, 1995b, pág. 47), y “la suprema belleza consiste precisamente en el más perfecto y acabado desarrollo de todos los aspectos de la individualidad con arreglo a un principio interior” (Hegel, 1995b, pág. 48), creemos que no es para nada una casualidad el hecho de que en Sócrates su “principio brotó, en realidad, de la *fuerza plástica de su carácter*” (Hegel, 1995b, pág. 48, cursiva nuestra). En un reciente estudio sobre la tragedia en Hegel, Alberto Siani nota cómo en la obra trágica “el

héroe es una figura plástica, escultural, porque no conoce inseguridad ni escisiones, pero vive, actúa –y eventualmente muere– animado solo desde un principio unilateral” (2014, pág. 9). Como se puede entender, este es justo el caso de Sócrates que llevó las consecuencias de su principio hasta la condena a muerte. Antes de concluir nuestra exploración en las vicisitudes (del proceso, de la condena y de su éxito) que representan la actuación del drama trágico verdadero y propio, notamos que el contexto de plasticidad no se limita al carácter de Sócrates, sino también a las figuras que en el ámbito cercano a él –en relación con los diálogos y el procedimiento de las preguntas y respuestas– representan sus interlocutores o sus contemporáneos: se llaman así los jóvenes *plásticos*¹⁷ (*plastische Jünglinge*, Hegel, 1986b, pág. 462), por ejemplo, y los otros héroes de aquella época¹⁸. Esta constelación de elementos encuentra una justificación textual cierta confrontando la versión de *Las lecciones sobre la estética* redactada desde Heinrich Gustav Hotho (1823), y sobre la cual ha empezado un meticuloso trabajo histórico crítico en relación con el pensamiento estético hegeliano¹⁹. Allí Hegel afirma que, en general, “la representación de los antiguos es plástica, y las imágenes esculturales se mue-

¹⁷ El traductor español ha perdido este decisivo matiz traduciendo que los jóvenes son «semejantes a títeres» (Hegel, 1995b, 56).

¹⁸ Es significativo notar cómo también las figuras de Pericles, Sófocles, Tucídides y otros, cuyas individualidades se destacan como existencias peculiares, son presentadas como «obras de arte» que «en torno a él (Sócrates) brillan como estrellas» (Hegel, 1995b, 48).

¹⁹ Para una intrucción a este problema, ver: Farina & Siani, 2014, págs. 7-12; D'Angelo, 2005.

ven, la actitud de ellos es ideal” (Hegel, 1998, pág. 299). La idealidad del principio socrático es precisamente su fuerza plástica que llevará a la tragedia:

En estos caracteres plásticos no se trata de culpa o inocencia; ellos son solo su *pathos*, su potencia ética, y por eso están justificados, pero justificados unilateralmente, y por lo tanto en colisión. En estos caracteres la estatura está en la fuerza plástica. Nosotros [modernos] creemos que la culpa aparece cuando el individuo ha tenido la posibilidad de elegir, cuando ha tomado su decisión a partir del arbitrio. Pero en las figuras plásticas esta elección se aleja, el individuo es aquel que es, actúa con base en este carácter, este *pathos*, y es carácter porque es precisamente este *pathos*. La fuerza de los caracteres antiguos es exactamente esta: que ellos no eligen, sino que son lo que hacen (Hegel, 1998, pág. 305).

Solo hace falta observar en relación al *destino* de Sócrates.

El destino trágico de Sócrates y Atenas

Para Hegel el destino trágico de Sócrates está enlazado con sus vicisitudes biográficas hasta su muerte después del proceso. Ante todo notamos que, para el filósofo alemán, la acusación contra Sócrates fue una acusación justa²⁰ por-

²⁰ Hegel en esta parte es crítico de la interpretación demasiado llena de un punto de vista moderno que Tenneman hace sobre la injusta condena de Sócrates (Hegel, 1995b, págs. 82-83).

que el espíritu del pueblo ateniense en sí, su constitución, su vida entera, se basaba en las costumbres de su eticidad inmediata, y no podía existir sin ellos, pues eran algo firme en y para sí. Sócrates, por el contrario, poniendo y cifrando lo verdadero en las decisiones de la conciencia interior, adoptó una actitud antagónica frente a lo que el pueblo ateniense consideraba como la justicia y la verdad.

Por consiguiente, el pueblo de Atenas estaba, pues, no sólo en su derecho, sino que tenía incluso el deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes, tenía que ver, necesariamente, en este principio un crimen. Tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la historia universal: que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley (Hegel, 1995b, págs. 95-96).

Ambas partes son potencias éticas y tienen razón. Por lo tanto, la colisión aparece como inevitable. Este elemento de la concreta vicisitud histórico-biográfica del hombre Sócrates bajo lo *Standpunkt* de la *Weltgeschichte* aparece como el punto de mayor interés bajo el punto de vista del drama. ¿Por qué? Precisamente porque la acción dramática “se basa esencialmente sobre una acción que llega a *colisiones*” (Hegel, 1986a, pág. 485) y su curso “viene dado por el *proceder* continuo hasta la catástrofe final. Eso se explica sencillamente porque el pilar está constituido por la *colisión*” (Hegel, 1986a, pág. 488). Nuestra tesis es que el desarrollo de las vicisitudes

de Sócrates a partir del proceso es el sucederse progresivo de momentos o acciones dramáticas, es decir, *actos* (Hegel, 1986a, págs. 487-489). “En relación con el *número*, cada drama posee propiamente *tres* actos; el *primero* expone la aparición de la colisión, que en el *segundo* es presentada de manera viva como choque de los intereses, como diferencia, lucha y enredo, hasta que, al final, llegada en el *tercero* al ápice de la contradicción, encuentra su necesaria solución” (Hegel, 1986a, pág. 489). En nuestro caso: 1) el primer momento constituido por la acusación y la condena es el primero acto; 2) el segundo se refiere a la relación entre la decisión de Sócrates y el pueblo soberano, o sea que él “fue declarado culpable por sus jueces en lo tocante al contenido de su acusación; pero fue condenado a muerte por negarse a reconocer la competencia y soberanía del pueblo sobre un acusado” (Hegel, 1995b, pág. 83); 3) al final, “*el último acto de este drama*” (Hegel, 1995b, pág. 97, cursiva nuestra) consiste en una cierta retractación del juicio de condena.

(1) Las acusaciones contra Sócrates, que habían empezado ya a ser públicas en la comedia de Aristófanes –cuya aparición “es, por sí misma, un ingrediente tan esencial en el pueblo ateniense y Aristófanes una figura tan necesaria en el panorama de Atenas” (Hegel, 1995b, pág. 79)–, constaban de dos puntos: “Que Sócrates no consideraba como dioses a los que el pueblo ateniense tenía por tales, sino que introducía dioses nuevos, y que pervertía a la juventud” (Hegel, 1995b, pág. 83). Si la perversión de la juventud consistía en hacerla vacilar con respecto a lo dotado de vigencia inmediata –es esta

la consideración unilateral de la ironía socrática, y no es una casualidad que, en relación con la acusación de Aristófanes en *Las nubes*, Hegel diga que “su ironía trágica es el reverso de sus reflexiones subjetivas frente a la eticidad existente” (Hegel, 1995b, pág. 55, traducción modificada)–, la segunda está, por un lado, enlazada a esto y, por el otro, referida al demonio. No es que Sócrates considerara a este demonio como un dios, pero entre los griegos, según Hegel, era éste el giro que tomaba la individualidad de las decisiones²¹. Nosotros hemos ya hablado difusamente de este punto y del choque que se podía producir. Por eso notamos solo que en la lectura hegeliana “debemos ver detrás de esta acusación el espíritu del pueblo de Atenas y su reacción contra un principio que considera funesto” (Hegel, 1995b, pág. 84).

Esto hace que sea tanto más extraño lo que se afirma de que el oráculo del Apolo délfico, es decir, la pitonisa, reputara a Sócrates por el más sabio de los griegos. Fue Sócrates precisamente quien cumplió el mandato del dios sapiente, el de “Conócete a ti mismo”, convirtiéndolo en lema de los griegos y, concretamente, como la ley del espíritu, y no como un conocimiento de la propia

²¹ “No cabe duda de que el demonio socrático venía a ser una divinidad nueva al lado de las tradicionalmente reconocidas, una divinidad que, por hallarse en contradicción con la religión pública imperante, exponía a ésta a los peligros de la arbitrariedad subjetiva. Y, como la religión determinada se hallaba tan íntimamente entrelazada con la vida pública que constituía incluso uno de los aspectos de la legislación vigente, la introducción de una nueva divinidad en la que se erigía como principio la propia conciencia y que incitaba a la desobediencia, constituía, necesariamente, un crimen” (Hegel, 1995b, pág. 91).

particularidad del hombre. Sócrates es, de este modo, el héroe que proclama, para desplazar al dios délfico, el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero. Y, como es la propia pitonisa quien proclama aquella sentencia, el desplazamiento, la subversión del espíritu griego que con ello se opera consiste, propiamente, en que el oráculo sea sustituido por la conciencia que cada hombre pensante tiene de sí mismo. Ahora bien, esta certeza interior es, evidentemente, un nuevo dios y no el dios tradicional de los atenienses; por donde se llega a la conclusión de que la imputación que a Sócrates se le hacía era, desde este punto de vista, fundada (Hegel, 1995b, págs. 86-87).

Por lo que respecta la acusación de pervertir la juventud, Hegel toma en consideración el testimonio de Melito en referencia al hijo de Anito y la defensa de Sócrates mismo, que para él no toca el punto esencial de la acusación, y dice que “lo que sus jueces reputan, evidentemente, malo, reprochable, es la injerencia moral de una tercera persona en la relación absoluta entre padres e hijos” (Hegel, 1995b, págs. 88-89). Según la concepción hegeliana de la eticidad inmediata de los griegos, “los hijos deben tener la sensación de formar una unidad con sus padres, siendo ésta la primera relación ética inmediata; todo educador debe respetarla, mantenerla pura y desarrollar la sensación de esta unidad. [...] Esta unidad, esta confianza es la leche materna de la eticidad, en la que el hombre se amamanta y hace grande; por eso, el

perder prematuramente a los padres constituye una gran desgracia” (Hegel, 1995b, pág. 89, traducción modificada). Con relación al caso del hijo de Anito, una vez más no es posible desestimar tampoco esta acusación y, según Hegel, “debemos considerarla como provista de fundamento. Por eso también se le reprochaba tanto a Sócrates que hubiese tenido por discípulos a hombres como Critias y Alcibiades, que llevaron a Atenas al borde mismo de la ruina” (Hegel, 1995b, pág. 90). Para concluir rápidamente este primer momento donde aparece la colisión entre Sócrates y el espíritu de su pueblo, decimos que es convicción de Hegel el hecho de que, “según las leyes de Atenas, es decir, conforme al espíritu del Estado absoluto, las dos cosas de que a Sócrates se le acusaba eran funestas para este espíritu”, porque “el Estado se basa, esencialmente, en el pensamiento y que su existencia depende del modo de pensar y de sentir de los hombres, ya que el Estado no es precisamente un reino físico, sino un reino espiritual” (Hegel, 1995b, pág. 91).

(2) El segundo acto que presenta el choque de los intereses y las diferentes concepciones de los protagonistas consiste en el hecho de que, según las leyes atenienses, el acusado, después de ser declarado culpable por los heliastas, tenía derecho a oponer a la pena propuesta por el acusador una contrapropuesta de pena, que representaba una atenuación, sin ser una apelación formal. No se trataba de la pena en general, sino de la tasación de la clase de pena que había de imponerse; el fallo de los jueces había decidido ya que Sócrates era culpable y, por tanto, merecedor de una pena.

El hecho de que el culpable o declarado tal se constituyese en juez de sí mismo implicaba que se sometía al fallo del tribunal y reconocía su culpa. Pues bien, Sócrates se negó a señalar para sí una pena, que habría podido consistir en una multa o en el destierro, lo que le permitía optar entre esta pena o la pena de muerte, que los acusadores proponían. Se negó a elegir aquella pena, según nos dice Jenofonte en los *Memorabilia*, porque, a su juicio, el aceptar la formalidad de la contrapropuesta habría significado reconocer su culpa; pero, en realidad, no se trataba del problema de la culpa, ya juzgado, sino simplemente de la clase de pena (Hegel, 1995b, págs. 92-94). Según Hegel, “lo primero que habría tenido que hacer, puesto que los atenienses lo habían declarado culpable, era respetar este fallo y reconocer su culpa”, pero “él se niega a someterse al poder del pueblo, a humillarse ante él, al no prestarse a suplicar que le fuese atenuada la pena” (Hegel, 1995b, pág. 93).

Por tanto, Sócrates opone al fallo judicial la voz de su conciencia y ante el foro de su propia conciencia [moral] se declara absuelto de toda culpa. Pero ningún pueblo, y menos que nadie un pueblo libre y dotado de la libertad de que gozaba el pueblo ateniense, puede reconocer este tribunal de la conciencia [moral] al que Sócrates se acoge y que no admite más fallo que el de la propia conciencia en cuanto a si el hombre ha cumplido o no con su deber (Hegel, 1995b, pág. 94).

El choque de los intereses es completo y el éxito trágicamente necesario, o sea, la eliminación del héroe:

Ahora bien, aunque el pueblo de Atenas, mediante la *ejecución de esta sentencia*, afirmara el derecho de su ley contra los ataques de Sócrates y castigara en la persona de éste las transgresiones cometidas contra su vida moral, no por ello deja de ser Sócrates el *héroe* que se hace fuerte en el derecho absoluto de un espíritu seguro de sí mismo y de su razón, en la conciencia llamada a decidir de suyo, que proclama, por tanto, con plena conciencia de lo que hace, el principio superior del espíritu (Hegel, 1995b, pág. 96).

Bajo el punto de vista del drama trágico, sin embargo, “la suerte de Sócrates, el desenlace trágico de su vida, no fue algo fortuito, sino algo condicionado por su principio por la fuerza de la necesidad” (Hegel, 1995b, pág. 96).

(3) “El último acto de este drama” es que los atenienses se arrepintieron, más tarde, de la condena a Sócrates y castigaron a sus acusadores, a unos con la muerte y a otros con el destierro.

De una parte, los atenienses reconocen, con su arrepentimiento, la grandeza individual del hombre por ellos condenado; de otra parte (y esto es lo más importante), reconocen que el principio proclamado por Sócrates y considerado por ellos como funesto, como un atentado contra el estado ateniense se ha apoderado ya de su propio espíritu,

que ya en ellos mismos se alberga este conflicto, que el principio condenado en Sócrates es su propio principio. Al arrepentirse de la justa condena decretada contra Sócrates, parecen reconocer que desearían que esa condena no se hubiese pronunciado. [...] Ambas partes forman la tragedia de la inocencia culpable que expía su culpa: si no hubiese tal culpa, no existiría tragedia (Hegel, 1995b, pág. 97).

Si acudimos nuevamente a los términos de las *Lecciones sobre la estética*, vemos que “aquí sale a escena por lo tanto la oposición entre lo que la conciencia sabe y lo que la Cosa es, y a tal propósito debemos abandonar todas las opiniones incorrectas sobre la inocencia y la culpa: los héroes son tan culpables como inocentes” (Hegel, 1998, pág. 305). Es el caso de Sócrates, héroe de la historia universal bajo lo *Standpunkt* especulativo de la *Weltgeschichte* y héroe trágico bajo el del drama estético. De todos modos, héroe espiritual en el lugar donde ambos puntos de vista se enredan (sin embargo, problemáticamente), y trágico y tragedia se remiten recíprocamente, constituyendo la tragedia de Sócrates y al mismo tiempo la tragedia de Atenas.

Así como se llama trágica la muerte de todo hombre verdaderamente digno y que merece seguir viviendo, se dice que es trágica la suerte de quien, como Sócrates, es condenado a morir a pesar de ser inocente²². Pero este

²² Así, leemos en *Las lecciones sobre la estética*: “Nuestra representación de la culpa no se sostiene. El carácter grande no puede hacer otra cosa que lo que hace,

sufrimiento de un inocente sería simplemente triste, no trágico, pues no se trata de ninguna desgracia racional. La desgracia sólo es racional cuando es provocada por la voluntad del sujeto y esta voluntad es absolutamente legítima y moral, lo mismo que el poder contra el que se revela y que no puede ser, por tanto, un simple poder natural, ni el poder de una voluntad tiránica, pues sólo en aquel caso puede decirse que el hombre mismo sea culpable de su desgracia, mientras que la muerte natural no es sino un derecho absoluto que la naturaleza ejerce sobre el hombre. Por tanto, en la verdadera tragedia son dos poderes legítimos y morales que se enfrentan el uno al otro. Y esta colisión de dos poderes igualmente legítimos y morales es, precisamente, lo que la muerte de Sócrates nos revela. Además, la suerte de este sabio no es una suerte puramente personal, individualmente romántica, sino que es una suerte trágica general, moral: es la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia. Son dos derechos antagónicos que se enfrentan y chocan entre sí, y de los cuales el uno aplasta al otro; ambos salen perdiendo con el choque y cada uno de ellos se justifica en contraste con el otro, sin que pueda decirse que el uno encarna la razón y el otro la sinrazón (Hegel, 1995b, págs. 97-98).

y él no es inocente, sino que aquel que es y quiere es su acto y su querer. En las figuras antiguas el honor de los caracteres es justamente el ser culpable. Culpa e inocencia no se agotan en ellos. No se puede insinuar nada peor sobre un héroe que el hecho que ha vivido inocente” (Hegel, 1998, págs. 305).

Dos poderes, dos substancias éticas se quiebran en una *colisión necesaria* bajo el punto de vista trágico-artístico:

Uno de los poderes en pugna es el derecho divino, la costumbre candorosa, cuyas leyes se identifican con las de la voluntad que vive en ellas, libre y noblemente, como en su propia esencia; podríamos llamar a este poder, de un modo abstracto, el de la libertad objetiva. El otro principio es, por el contrario, el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del saber o de la libertad subjetiva [...]. La conciencia de este hecho vino a levantar la condena de Sócrates; era como si éste no hubiese cometido delito alguno; el espíritu del pueblo es, ahora, esta conciencia general que de lo general se repliega sobre sí misma (Hegel, 1995b, pág. 98).

El resultado de la tragedia, es decir, la superación de la contradicción y la conciliación de las potencias éticas²³, en el caso de Sócrates como obra de arte y como hombre histórico, llega a una disolución de las potencias bajo el sentido exterior y accidental (el individuo y su pueblo), y al mismo tiempo la conservación dialéctica en otro plan visual: aquél de la historia espiritual bajo la forma del pensamiento mismo, hasta Hegel. Aquí el plan del arte se enreda con otro plan del espíritu en un sentido seguramente muy problemático. Notamos en efecto que este hecho y esta interpretación (en

²³ “La conclusión de la tragedia es la conciliación de las potencias éticas opuestas, que llega sin embargo con el sacrificio de la individualidad que actúa” (Siani, 2014, pág. 9; ver también Hegel, 1986a, pág. 526).

un punto de vista sistemático hegeliano) abren problemas no poco importantes. ¿Cómo se relacionan todos los planos (que según Hegel se unifican en el mismo especulativo y sistemático *Standpunkt*)? Volvemos otra vez a la cuestión del espíritu.

3. El principio (interior) del conocimiento: entre Sócrates y Cristo, Adán. Notas finales sobre el espíritu

Llegando a la conclusión de nuestro recorrido sobre la interpretación hegeliana de Sócrates, querríamos contribuir a hacer el cuadro más complejo en relación con las preguntas abiertas respecto a la concepción del espíritu, proponiendo algunas pequeñas notas de correspondencia textual entre lo que Hegel afirma sobre el principio de Sócrates y otro lugar significativo para la filosofía del espíritu, la filosofía de la religión. Al ser el problema teológico-religioso tan complejo en el pensamiento hegeliano, esta operación conclusiva será más semejante a una *boutade* para nuevas investigaciones que a una tesis verdadera y propia. La tesis propone introducir un término de comparación mediano entre Sócrates y una de las figuras que –no solamente en el campo religioso, sino también en la historia de la recepción cultural del filósofo griego– los comentaristas mayormente han resaltado: Cristo. Como se sabe, Sócrates y Cristo representan, para Hegel, los dos exponentes más grandes de la historia del

espíritu universal. Nosotros queremos proponer, como más adecuado al contexto sistemático hegeliano, la introducción de un tercer punto de comparación: Adán. ¿Qué significa esto? En primer lugar, empezamos por una alusión a Cristo hecha por Hegel en relación con las páginas finales de la lectura que acabamos de considerar respecto a la inocencia culpable de Sócrates.

El inocente que se ve condenado es, simplemente, un necio; por eso son absurdas e insustanciales esas tragedias en que se enfrentan tiranos y víctimas inocentes, pues no son sino contingencias vacías. Los grandes hombres, cuando verdaderamente lo son, asumen sus culpas y no rehúyen los grandes conflictos; por eso Cristo renunció a su individualidad, para que la gran causa por él personificada triunfase y prevaleciese (Hegel, 1995b, pág. 97).

Dejamos en parte la consideración cristológica hegeliana y su posible lectura en clave trágica (la inocencia culpable del Cristo sería solo un momento si consideramos, como hace Hegel, la resurrección), e introducimos el segundo elemento para llevar más allá nuestra propuesta. En relación con el principio socrático de la interioridad del espíritu subjetivo, Hegel afirma, como hemos ya citado, que es “el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del saber o de la libertad subjetiva”; y continúa: “*es el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la razón que crea de sí misma: el principio general de la filosofía para todos los tiempos venideros*” (Hegel, 1995b, pág. 98, cursiva nuestra).

Así, pues, notamos que en un mismo lugar textual Hegel acerca tres elementos peculiares: la condición paradójica de la *inocencia culpable*, la figura de *Cristo*, y *el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal*. Exactamente los mismos elementos, naturalmente entre otros, están contenidos en la interpretación hegeliana del pecado original (desarrollada en diferentes lugares principalmente de *Las lecciones sobre la filosofía de la religión*), o sea, del relato del tercer capítulo del Génesis. El paraíso sería esta condición “natural” de inocencia que, sin embargo, no corresponde al concepto del espíritu, cuya unidad brota de la escisión (es propiamente escisión *en y del espíritu*).

Si definimos aquella primera condición como estado de inocencia, puede aparecer un equívoco. Además puede parecer razonable decir que el hombre debe salir de este estado de inocencia y devenir culpable. Pero para el hombre, el estado de la inocencia es aquel en donde no existe ni el bien ni el mal, es la condición del animal; el paraíso es fundamentalmente solo un jardín zoológico; es la condición de la incapacidad de entender y querer [...] [porque] “culpa” significa en general “imputación”. Sin embargo, en sentido general, culpa es lo que puede ser imputado al hombre; ser culpable significa ser susceptible de imputación, significa que este es su saber, su querer, que él hace porque es justo (Hegel, 1984, pág. 424).

Las resonancias con lo que hemos afirmado sobre la figura de Sócrates son evidentes. La representación del ser

culpable es para Hegel la más cercana en el identificar el *proprium* del espíritu y de su actividad, o sea que “el hombre, tal como es por naturaleza, no es como debe ser; debe ser lo que es a través del espíritu, haciéndose él mismo espíritu, a través de una iluminación interior, sabiendo y queriendo lo que es justo” (Hegel, 1984, pág. 424) porque “está implícito en el concepto del espíritu que el hombre llegue al conocimiento del bien y del mal” (Hegel, 1984, pág. 424). Interpretando el pecado original como un acontecimiento que desde siempre ha acontecido en la estructura eterna del espíritu, Hegel lo identifica con el conocimiento mismo, en el cual el principio de su interioridad es lo más decisivo:

“Adán se ha hecho como uno de nosotros”; este “ha hecho” no expresa el momento particular de la condición primordial, original del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, sino la semejanza que ha de ser reconquistada. Ella es representada como un ser-ya-devenido, expresa en general este otro lado del conocimiento: el hecho de que el conocimiento es en sí el punto de inflexión (*Wendepunkt*) (Hegel, 1985a, págs. 43-44).

Y si regresamos a las páginas finales sobre Sócrates encontramos una sorprendente correspondencia:

Lo peculiar de Sócrates es el haber concebido *el principio de la interioridad de la conciencia* no de un modo puramente práctico, como lo hicieron Critias y Alcibiades, sino *en el plano del pensamiento*, haciéndolo valer ante éste, que es la modalidad superior. *El conocimiento provoca el pecado*

original, pero entraña, al mismo tiempo, el principio de la redención. Por tanto, lo que en los otros no era sino la perdición era, en Sócrates (como principio del conocimiento), el principio que lleva consigo la salvación. El desarrollo de este principio, que forma el contenido de toda la historia posterior... (Hegel, 1995b, pág. 99, puntuación y cursivas nuestras).

Así como en el plan de la eternidad del espíritu el pecado original es el “principio de la espiritualidad, que, sin embargo, [...] es al mismo tiempo el principio de la curación y del daño de la separación” (Hegel, 1985a, pág. 139) y como conocimiento es lo que “produce la herida y la cura, de modo que el principio es espíritu y verdad” (Hegel, 1985a, pág. 40), en el plan de su historia parece que este descubrimiento y manifestación pertenecen a Sócrates. “Con lo dicho, ponemos fin a lo que teníamos que decir de Sócrates. Nos hemos extendido en este punto más que de costumbre porque todos los rasgos aparecen aquí muy bien armonizados y porque esta figura marca, indiscutiblemente, el gran viraje histórico (*und es ist überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt*)” (Hegel, 1995b, págs. 99-100). El *Wendepunkt* del destino trágico y al mismo tiempo divino de Sócrates es la misma palabra utilizada para describir el acontecimiento desde siempre acontecido del pecado de Adán. Cuándo este “viraje” o esta “inflexión” deban ser interpretados en relación con la cuestión del espíritu, será, sin embargo, un problema todavía *por-llegar*.

Referencias bibliográficas

- Angehrn, E. (1981). Ver nunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie. En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, n. 3/4, 341-364.
- D'Angelo, P. (2005) "Introduzione". En G. W. F. Hegel, *Lezioni di estetica* (págs. V-XXXVI). Roma-Bari: Laterza.
- Düsing, K. (1988). Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel. En C. Jamme & O. Pöggeler (eds.), *Jenseits des Idealismus: Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)* (págs. 55-82). Bonn: Bouvier.
- Farina, M. & Siani, A. (eds.) (2014). *L'estetica di Hegel*. Bologna: Il Mulino.
- Ferraguto, F. (2014). Sobre a 'Fisicização do idealismo'. A interpretação do magnetismo animal em Hegel e Fichte. En H. Ferreiro; T. Hoffmann & A. Bavaresco (eds.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel* (págs. 979-998). Porto Alegre: Edipucrs-Editora Fi.
- Hegel, G. W. F. (1923). Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. En *Sämtliche Werke VIII*. G. Lasson (ed.). Leipzig: Meiner Verlag.

- Hegel, G. W. F. (1984). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*; W. Jaeschke (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1985a). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*; W. Jaeschke (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1985b). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Vorlesungen über die Ästhetik III*. En *Werke 15: [in 20 Bänden]*. E. Moldenhauer & K. Michel (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. En *Werke 18: [in 20 Bänden]*. E. Moldenhauer & K. Michel (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1995a). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1995b). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho*. A. Gethmann-Siefert (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Hühn, L. (2009). Ironie und Dialektik. Zur Kritik der Romantik bei Kierkegaard und Hegel. En *Kierkegaard Studies Yearbook 2009 (Kierkegaard's Concept of Irony)* (págs. 17-40). Berlín–New York: De Gruyter.
- Kierkegaard, S. [1841] (1991). *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate*. Milano: Guerini & Associati.
- Lugarini, L. (1962). L'idea hegeliana del sapere assoluto. En *Il Pensiero*, VII, 107-172.
- Manfrini, L. (2014). La metafísica como ciencia especulativa: Hegel y el intento de construir un sistema de la vitalidad. En H. Ferreiro; T. Hoffmann & A. Bavaresco (eds.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel* (págs. 979-998). Porto Alegre: Edipucrs–Editora Fi.
- Montano, A. (2009). *Mario Montuori, una vita per Socrate*. Nola: L'arcae'arco.

- Montuori, M. (1981). *De Socrate iuste damnato. The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century*. Amsterdam: Gieben.
- Montuori, M. (1998). *Socrate. Fisiologia di un mito*. Milano: Vita & Pensiero.
- Rudebush, G. & Turner, C. (2014). A Philosophical Solution to the Problem of Socrates. En *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, 8 (2), 1-39.
- Semplici, S. (1987) *Socrate e Gesù. Hegel dall'ideale della grecità al problema dell'uomo-Dio*. Padova: CEDAM.
- Siani, A. L. (2014). La Tragedia. En M. Farina & A. Siani (eds.), *L'estetica di Hegel* (págs. 181-195). Bologna: Il Mulino.
- Williams, R. R. (2003). Hegel on Socrates and Irony. En D. Duquette (ed.), *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations* (págs. 67-86). Albany: State University of New York Press.

El Sócrates de Kierkegaard: la infinita y absoluta negatividad

Fernanda Rojas

Resumen

En el corpus kierkegaardiano encontramos repetidamente el nombre de Sócrates, pero no siempre aparece haciendo referencia a la misma persona. Encontramos al menos tres personalidades distintas con el mismo nombre, lo cual plantea una enorme dificultad para identificar cuál es en realidad el Sócrates de Kierkegaard. No obstante, es esta multiplicidad de Sócrates la que permite identificar en Kierkegaard una estrategia propia de la ironía socrática, la cual consiste en negar una realidad dada para dar lugar a la posibilidad. Dicha estrategia es la imagen única y permanente que impregna la obra y vida del filósofo danés. Es la misma estrategia que le permite a Kierkegaard poner varios Sócrates sobre la mesa y le deja al lector la tarea de elegir, como discípulo socrático, entre las diversas posibilidades.

Palabras clave

Ironía, negatividad, Kierkegaard, Sócrates.

Abstract

We can find the name ‘Socrates’ many times in Kierkegaard’s work, but it does not always refer to the same person. We may find at least three different personalities with the same name, and this presents a big difficulty when identifying who is really Kierkegaard’s Socrates. However, it is such multiplicity of Socrates which allows to find in Kierkegaard a strategy, characteristic of Socratic irony, that consists in negating a given reality in order to make room for possibility. Such strategy is the unique and permanent image that permeates the work and life of the Danish philosopher. It is the same strategy which enables Kierkegaard to put many Socrates on the table and to leave to his reader the task of choosing, as a Socratic disciple, among many options.

Keywords

Irony, negativity, Kierkegaard, Socrates.

No hay duda alguna de que la figura de Sócrates tuvo una gran importancia tanto para la obra como para la vida de Kierkegaard. El hecho de que asumiera su labor de escritor como una tarea socrática y que afirmara que lo que su época necesitaba era un nuevo Sócrates, nos muestra que este gran ateniense fue un modelo para Kierkegaard. Ahora bien, aunque el nombre de “Sócrates” aparece repetidas veces en

el corpus kierkegaardiano, no siempre se refiere a la misma personalidad. En Kierkegaard no encontramos un Sócrates, sino varios. Esta variedad de Sócrates podemos verla en el conjunto de los siguientes textos: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841), *Migajas filosóficas* (1844) y *Postscriptum: no científico y definitivo a las migajas filosóficas* (1846). El primero corresponde a la disertación de maestría y los dos últimos, pertenecientes al corpus, son textos escritos bajo el seudónimo Johannes Climacus.

En lo que sigue, expondré la diversidad de Sócrates que Kierkegaard presenta en dichos textos; paso seguido, intentaré mostrar que, pese a dicha diversidad, es posible hallar una única imagen socrática estable y permanente que acompaña la labor literaria y la vida del propio Kierkegaard.

1. *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*

La disertación de Kierkegaard se da en una época en la que la ironía, introducida en el Romanticismo, era tema central de los debates académicos del momento. Hegel y los hegelianos se habían dedicado a criticar con gran ímpetu la forma en que los románticos habían adoptado la ironía socrática como una forma de vida carente de moral y tan arbitraria que conducía a la destrucción del individuo. La ironía romántica era entonces una malformación de la socrática, la cual Hegel consideraba una herramienta conversacional con la que Sócrates podía mostrar la ignorancia

de sus interlocutores. Por otra parte, la visión hegeliana que la academia tenía en ese tiempo llevaba a que el análisis de conceptos tomara cada concepto como parte de la red lógica que configura la realidad, llevándola a su realización en la Idea. En otras palabras, la perspectiva desde la que se discutían temas académicos era la del sistema o pensamiento abstracto.

El joven Kierkegaard, seguidor hasta cierto punto de la filosofía hegeliana, se adhiere a algunas de las ideas de esta corriente, pero no se limita a analizar el concepto de “ironía” únicamente desde la perspectiva académica, sino que también lo hace desde la perspectiva existencial. Es ahí donde Sócrates aparece crucial en su estudio, pues el ateniense es para él el fenómeno con el que por primera vez el concepto de ironía se introduce en el mundo. Y no porque Sócrates fuera el primero en emplear la ironía como una figura retórica, como se considera usualmente, sino porque fue el primero en tener una vida entregada a la ironía. De manera que el Sócrates que Kierkegaard nos presenta en su disertación es el Sócrates ironista, esto es, un Sócrates infinita y absolutamente negativo (Kierkegaard, 2000, pág. 287; *SKS* 1, pág. 299).

Sócrates infinitamente negativo

El carácter negativo de la ironía es uno de los rasgos que con mayor frecuencia Kierkegaard resalta en la vida de Sócrates. En una época en la que la verdad, que era estable-

cida política y religiosamente, era aceptada por tradición o costumbre, mas no porque el individuo tuviera consciencia de ella, Sócrates se alza con su infinita negatividad sobre todo lo establecido, haciendo que su realidad carezca de validez. Kierkegaard sostiene que dicha negatividad es infinita, porque Sócrates no niega este o aquel fenómeno en particular, sino que niega toda su realidad, o mejor, los principios que la fundamentan y sostienen.

Sin duda, esto es algo difícil de observar para quien mira a Sócrates en su inmediatez, pero la propuesta kierkegaardiana es mostrar que hay algo más allá de lo que la exterioridad de Sócrates dejaba ver. Para exponer esa negatividad que desaparece ante el ojo del observador superficial, Kierkegaard rechaza desde el principio el retrato que Jenofonte hace de Sócrates. Comienza por rechazar la defensa que Jenofonte hizo frente a la acusación de impiedad, defensa en la que Jenofonte reconoce que Sócrates aludía a las señales de un *daimon* (τὸ δαιμόνιον), pero las iguala a las señales que el resto de los atenienses afirmaban recibir de pájaros, voces, etc. Lo que Jenofonte no ve, y Kierkegaard advierte, es que el *daimon* representa una ruptura con respecto a la religión ateniense, pues con el *daimon* Sócrates sustituye dioses concretos por uno abstracto, y lo divino presente en el orden político por un demonio presente sólo en lo privado (Kierkegaard, 2000, pág. 203; SKS 1, págs. 210–211). Con base en el discurso platónico, Kierkegaard añade que aquel *daimon* sólo disuadía, mas no incitaba a hacer cosa alguna

(*Apol.* 31d)¹. De ahí que también sea el *daimon* el que lleva a Sócrates a desligarse de sus compromisos políticos con el Estado (*Apol.* 31d-31e). Tal como nos lo muestra Aristófanes en *Nubes*, Sócrates es cierto sofista que adora a las nubes y no a los dioses atenienses, y con ello hace temblar el cimiento de la antigua Atenas.

Adicional a la negación que Sócrates hace de las cosas establecidas que fundamentan una determinada sociedad, el carácter negativo se extiende a las relaciones interpersonales que Sócrates sostenía. Una vez más Jenofonte es ciego ante la situación irónica, y cuando el “acusador” (Polícrates) muestra el efecto negativo que Sócrates ha tenido sobre algunos de sus discípulos, Jenofonte sale a defenderlo, pero no advierte que aquello que pase con los discípulos después del encuentro con Sócrates no es asunto de éste, pues su actuar es sólo el de un tábano –provoca, pero en la medida que arrebató, quitó, niega, no de forma positiva (*Apol.* 30e).

Dicho brevemente, la infinita negatividad de Sócrates consiste, para Kierkegaard, en que aquél rehúse o sobrepase todo fundamento de su realidad: rehúse a inmiscuirse en asuntos políticos (*Apología*), a tener relaciones interpersonales; no sea amante ni maestro (*Banquete*), vaya en contra

¹ Es evidente que Kierkegaard considera la *Apología* de Platón como una autoridad en este asunto, pues afirma, como se verá, que este es un texto histórico y no hace parte de las creaciones literarias de Platón. Por lo demás, es claro que la versión platónica le ayuda a soportar su idea de un *daimon* negativo y no positivo como puede ser el de Jenofonte.

de la religión del Estado (*Apología, Nubes*), busque liberarse de las determinaciones de la vida (*Fedón*), etc.

Sócrates absolutamente negativo

Tras negar la realidad, el ironista se abandona en un estado de ignorancia, abstracción o vacío. La realidad, lo finito y lo concreto que representaba el suelo firme donde Sócrates tenía puestos sus pies, ha sido negada, y al negar este terreno firme, su suelo es la abstracción. Sócrates lleva a sus interlocutores a dicha abstracción, pues a través de su método los conduce no a un saber o a una respuesta concreta, sino más bien a una negación del saber aparente y a un descanso en el vacío o en la nada de la ignorancia. En su método “vemos [...] la *ironía* en toda su divina *infinitud*, la cual no deja absolutamente nada en pie. Como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia” (Kierkegaard, 2000, pág. 106; *SKS* 1, págs. 101-102). Este método se manifiesta en algunos de los diálogos platónicos de los cuales Kierkegaard parte para explicar la nada a la que conduce la ironía socrática. Veamos unos cuantos ejemplos de esto.

Kierkegaard se remite al *Banquete* y nos muestra cómo el discurso socrático hace el movimiento dialéctico en el que las concepciones sobre el amor de los anteriores discursos son reducidas, pero no a una unidad mediadora entre todas, sino a una unidad que se libera de todas ellas y que ofrece una definición del amor en su más abstracta determinación.

La definición de amor que queda luego del examen socrático es una definición negativa y abstracta: “El amor es deseo, necesidad, etc. Pero el deseo, la necesidad, etc., no son nada” (Kierkegaard, 2000, pág. 111; SKS 1, págs. 106-107). Algo similar ocurre en el *Protágoras* con el juego con el que volatiliza las virtudes. Finalmente, también en la *Apología* se llega a lo abstracto en la incertidumbre ante la muerte, y en el *Fedón*, aunque se ofrece una determinación de lo que es la muerte, ésta no es menos abstracta y negativa: es la negación de lo corpóreo, material y finito.

Ahora, lo que sucede con la ironía socrática es que, al negarlo todo, el terreno queda llano y se hace posible divisar a lo lejos la Idea. En este sentido, la Idea está en Sócrates como posibilidad, aunque sólo como posibilidad. Él puede contemplar su límite externo, pero nada más que ello, pues la infinita negatividad propia de la ironía no le permite ir más allá. No obstante, es gracias a su ironía que al negarlo todo propicia un terreno llano desde el cual divisar la Idea. Por esta razón, Kierkegaard arguye que la negatividad de la ironía socrática es *absoluta*, pues la ironía socrática se da en virtud de algo mayor, aunque esto mayor permanezca sólo como algo posible para el ironista. Una vez planteada la posibilidad, serán sus sucesores los que propiamente alcanzarán la Idea, tal como lo deja ver el conjunto de escuelas socráticas. En este sentido, Hegel afirma que la ironía de Sócrates fue el punto de inflexión necesario desde una perspectiva histórico-universal, pues permitió el paso de una época a otra: el paso de la vida inconsciente al despertar de

la consciencia. De esta manera, que aunque el Sócrates que Kierkegaard nos presenta en su disertación es un Sócrates entregado por completo a la ironía, nos muestra que ésta es el camino por el que la historia y el ser humano logran su desarrollo hacia la Idea.

2. *Migajas filosóficas*

Climacus trae a Sócrates a escena con el argumento que se erige en el *Menón*:

[...] que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe. Pues ni podría buscar lo que sabe –puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda–, ni tampoco lo que no sabe –puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar–(80e).

Sócrates se dirige a resolver la paradoja de Menón postulando la conocida teoría de la reminiscencia con la cual se explica que el no saber es más bien un no recordar y que la búsqueda del saber es entonces la actividad de recordar todo aquello que el alma aprendió antes de habitar un cuerpo. Con esta teoría Sócrates niega la enseñanza, y por lo tanto él no puede ser considerado un maestro. Sócrates es entonces una partera que ayuda al discípulo a dar a luz, es decir, a que éste recuerde aquello que su alma había aprendido en la eternidad. Que Sócrates no sea más que una comadrona no significa, afirma Climacus, que no posea lo positivo (pen-

samientos que los filósofos tienen), sino que posee un solo pensamiento que es absoluto: impulsar el movimiento a la eternidad que se hace a través de la reminiscencia.

Dicho movimiento a la eternidad es considerado un principio especulativo para Climacus, en el que lo temporal, el instante en el que la comadrona, sea Sócrates o cualquiera, ayuda a dar a luz no es más que una ocasión que lo eterno se traga. En palabras de Climacus:

El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno, de tal modo oculto allí dentro que, por así decirlo, tampoco podría hallarlo yo aunque lo buscara, porque no existe ningún Aquí o Allí, sino solamente un *ubique et nusquam* (en todas parte y en ninguna) (Kierkegaard, 1999, pág. 30).

La lectura que Rubenstein hace de la *Migajas* lo lleva a considerar que, si Sócrates sirvió a la realización del Espíritu Absoluto (ícono del sistema o especulación), lo hizo a través de la reminiscencia con la cual la paradoja entre el estado temporal de ignorancia y el eterno de verdad y conocimiento absoluto se resuelve cuando lo eterno suprime dentro de sí a lo histórico. Y aquí podemos observar un distanciamiento del Sócrates irónico de la disertación, el cual es mera negatividad ante la cual lo positivo sólo se presenta como posible. El Sócrates de las *Migajas* da un paso más allá, y si bien no

es un maestro que imparta una sarta de pensamientos, por ejemplo, lo positivo, se basta en tener uno que dirige al ser humano a lo Absoluto y en esta medida a la abstracción de lo histórico en lo eterno.

3. *Postscriptum: no científico y definitivo a las migajas filosóficas*

Climacus nos presenta ahora un nuevo Sócrates. Ya no se trata de la comadrona que busca la eternidad que se traga lo temporal, sino de un pensador existente y un eticista. Para entender a qué se refiere con “pensador existente”, es preciso que hablemos un poco de su contrario: “el pensador puro o abstracto”. Climacus ve en el pensamiento abstracto el lugar en el que un sujeto adquiere conocimiento a costa de perderse a sí mismo, pues “si se supone que el pensamiento abstracto es lo más elevado, se sigue de esto que la científica erudición y los pensadores abandonan orgullosamente la existencia” (Kierkegaard, 2008, VII, pág. 258). El pensador abstracto –que para Climacus tiene como máximo exponente a Hegel o al hegeliano– concibe el sujeto como un yo puro, uno que no se enfrenta a las dificultades de la existencia; por tanto, el yo del que se ocupa es libre de dichas dificultades, pero no porque las resuelva, sino porque las evade. El pensador abstracto iguala el individuo al pensamiento, cuando lo que debería hacer, en su condición de existente, es realizar la síntesis entre la idealidad del pensamiento y su existencia. El pensador existente, contrario al abstracto, abandona aquella idea de identidad entre el hombre y el

pensamiento que hace del hombre pensamiento puro, y en su lugar considera que el hombre que piensa es también el hombre que existe, que lucha con sus pasiones, que se enoja, que se enamora, que duerme, etc. Lo que Climacus nos dice de Sócrates es que éste era justamente un ejemplo de un pensador que no abstraía la existencia, sino que su pensamiento estaba estrechamente relacionado con ésta:

Seguramente Sócrates era un sujeto pensante, pero uno que situaba todo otro conocimiento en la esfera de la indiferencia, y enfatizaba infinitamente el conocimiento ético, el cual guarda relación con el sujeto existente infinitamente interesado en su existencia (Kierkegaard, 2008, VII, pág. 272).

Sócrates cae entonces bajo la determinación del pensador existente, el cual realiza la síntesis entre la existencia y la idealidad desde el conocimiento ético hacia la existencia. En otras palabras, Sócrates, como pensador existente y a su vez como eticista, se relaciona consigo mismo frente a los infinitos requerimientos éticos (Kierkegaard, 2008, VII, pág. 437).

4. La negatividad infinita y absoluta en Kierkegaard

Permitiéndome tomar apenas un poco de distancia de las diversas personalidades de Sócrates en las obras expuestas,

hablaré un poco de Kierkegaard y de su obra en general. En *Mi punto de vista*, él mismo nos cuenta que, como escritor religioso, buscaba mediante todos sus textos abordar de una u otra forma (directa o indirectamente) el cristianismo, más específicamente el problema de cómo llegar a ser cristiano. Esta labor se da en una época en la que todos se hacen llamar cristianos, aunque viven en categorías completamente ajenas al cristianismo, lo cual era muestra de una gran confusión o ilusión, llamada cristiandad, que debía ser *negada*.

Con el fin de negar dicha ilusión, Kierkegaard se propone hacer una ruptura con su realidad. En su labor como escritor se dirige a la realidad para negarla y entonces dar lugar a la idealidad (al cristianismo). Su obra seudónima aparece como una ficha clave de este proceder negativo, pues, dado que no se trata de introducir el cristianismo donde no hay nada, tal como se escribe algo en una página en blanco, sino de introducir el cristianismo en la cristiandad, lo que debe hacerse es utilizar un líquido cáustico para poner al descubierto un texto que se halla oculto tras otro texto (Kierkegaard, 1985, pág. 70). Esto es algo que el uso de seudónimos permite. Pues en las obras seudónimas, la referencia al cristianismo aparece sólo bajo diversos rostros, de los cuales ninguno pretende representar la postura de un hombre religioso, sino diversas posturas de hombres que se mueven sólo en una categoría estética y que, sin embargo, hablan acerca de categorías religiosas.

El uso de los seudónimos define en gran parte su estrategia comunicativa conocida como “comunicación indirecta”. En *Ejercitación del cristianismo*, Anticlimacus nos dice que, cuando la fe es comunicada de esta forma, el más ortodoxo ve en dicha comunicación una defensa de la fe, mientras el librepensador ve un ataque (Kierkegaard, 1961, pág. 144). De esta manera, en la estrategia comunicativa de Kierkegaard, lo religioso aparece, por decirlo de algún modo, insinuado o dado sólo como posible. El proceder de Kierkegaard es “multiplicar las respuestas positivas y hacer que sea el lector, cual discípulo socrático, el que interiorice la pregunta y genere la respuesta que ha de modificar su modo de existir” (Lleводot, 2009, pág. 278). Así, es posible ver que el propósito de Kierkegaard es plantear la posibilidad del cristianismo, o mejor, la posibilidad de hacerse cristiano y no enseñar una doctrina o teoría del cristianismo que él mismo conociera a plenitud. Pues, como es posible advertir en varios pasajes de *Mi punto de vista*, Kierkegaard no pretendía tener una idea acabada del cristianismo; por el contrario, afirmaba: “creo que yo he prestado servicio a la causa del cristianismo mientras yo mismo he sido educado por el proceso” (Kierkegaard, 1985, pág. 133).

A partir de esto podemos observar en Kierkegaard los rasgos esenciales de la ironía socrática señalados en la disertación: la *infinita negatividad* presente en la negación que Kierkegaard hace de la realidad religiosa de su época (la cristiandad), y la *absoluta negatividad* dada al negar todo en virtud de algo mayor que él aún no había alcanzado (el

cristianismo). Esto nos permite considerar que, pese a la diversidad de Sócrates que, como he señalado, es posible encontrar en la obra de Kierkegaard, hay una estrategia socrática que Kierkegaard asume en su labor como escritor y en su vida: la estrategia irónica infinita y absolutamente negativa. De acuerdo con la estrategia socrática adoptada por Kierkegaard, la variedad de Sócrates es una muestra de las múltiples posibilidades que Kierkegaard le ofrece a su lector. Así, si bien hay razones para afirmar que el Sócrates ironista es el que persiste a lo largo de la obra de Kierkegaard, la pregunta por cuál es en el Sócrates de Kierkegaard podría mantenerse abierta, y entonces, cada lector, como discípulo socrático, tendría que dar su respuesta...

Referencias bibliográficas

Kierkegaard, S. (1961) [1850]. *Ejercitación del cristianismo*. (D. G. Rivero, Trad.) Madrid: Guadarrama.

_____. (1985) [1847]. *Mi punto de vista*. (J. M. Velloso, Trad.) Madrid: Sarpe.

_____. (1997-2013). *Søren Kierkegaards Skrifter*. 28 volúmenes de texto y 28 volúmenes de comentario. N. Jørgen Cappelørn; J. Garff; J. Knudsen; J. Kondrup & A. McKinnon (eds.). Copenhague: Gad.

_____. (1999) [1844]. *Migajas filosóficas*. (R. Larrañeta, Trad.) Madrid: Trotta.

- _____. (2000) [1841]. *Sobre el concepto de ironía*. (D. González y B. Sáez, Trads.) Madrid: Trotta.
- _____. (2008) [1846]. *Postscriptum: no científico y definitivo a migajas filosóficas*. (N. Bravo, Trad.) México: Universidad Iberoamericana.
- Llevadot, L. (2009). Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIV, 269-280.
- Platón. (1981). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. (E. Lledó; C. García Gual & J. Calonge, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1983). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (E. Lledó; C. García Gual & J. Calonge, Trads.) Madrid: Gredos.

¿Último preplatónico o primer socrático? El Sócrates de Nietzsche después de *El nacimiento de la tragedia*

Germán A. Meléndez

Resumen

El presente ensayo se ocupa del lugar que el joven Nietzsche trata de adjudicarle a Sócrates en una historia de la relación entre filosofía y cultura en el mundo griego. Se expone somera e inicialmente la valoración que su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, hace de la fatídica importancia que Sócrates tuvo para el ocaso de la cultura trágica de los griegos. El ensayo se ocupa luego de indagar acerca de una segunda (y poco estudiada) aproximación a Sócrates que Nietzsche planeaba incluir en un libro sobre los filósofos *preplatónicos* a cuya inconclusa preparación se consagra en el tiempo que sigue a la publicación del *Nacimiento*. Se examinan las dificultades a las que se enfrenta su tentativa de incluir al filósofo ateniense dentro de una sociedad de filósofos preplatónicos cuya característica fundamental habría sido la de haber evitado la profunda hostilidad hacia la cultura que luego vendría a imperar en la filosofía postsocrática.

Palabras clave

Filosofía y cultura, conocimiento y vida.

Abstract

This essay deals with the place which the young Nietzsche ascribes to Socrates within a history of the relationship between philosophy and culture in the Greek world. It deals briefly at first with the assessment which his first work, *The Birth of Tragedy*, provides of the fateful role which Socrates played in the decline of Greek *tragic* culture. It subsequently inquires about a second (relatively unknown) approach to Socrates which Nietzsche planned to include in a book on the *Preplatonic* philosophers: a book he started to prepare soon after publishing the *Birth*, but never finished. The essay examines the difficulties Nietzsche faces in his attempt to include Socrates into a society of Preplatonic philosophers whose main characteristic was to avert the profound hostility against culture which later pervaded post-Socratic philosophy.

Keywords

Philosophy and culture, knowledge and life.

Introducción

El primer libro de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (NT), publicado en enero de 1872, acusa un enorme interés por Sócrates. Los dos impulsos artísticos míticamente personificados por los dioses Apolo y Dioniso figuran en esta obra como la pareja de contrarios cuya “conciliación” KSA 1, 25, 32 / OC I, NT §1, 338; NT §2, 34¹, cuya “alianza

¹ Los escritos de Nietzsche se citan según las abreviaturas y según las ediciones en alemán y castellano consignadas al final de este ensayo. Se los cita según la edición alemana de las obras completas llevada a cabo por Giorgio Colli y Mazzino Montinari: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Las referencias a ella se hacen con la abreviatura KSA, seguida del número del volumen en arábigos y del número de página (ej. “KSA 6, 54” remite a la página 54 del volumen 6). En caso de remisión a los fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*) publicados en la KSA, se añade la numeración asignada a ellos en la edición Colli-Montinari (ej.: KSA 12, 312, 7[54]). Las referencias a la edición alemana vienen seguidas, después de una barra diagonal (“/”), de las correspondientes referencias a las obras de Nietzsche en castellano. Se acude a la edición castellana de las obras completas de Nietzsche auspiciada por la *Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche* (SEDEN) y publicada por la Editorial Tecnos. Hasta el presente se ha publicado la integridad de los *Fragmentos Póstumos* (FP) en cuatro volúmenes y han aparecido tres volúmenes de los escritos de Nietzsche con el título *Obras completas* (OC). Las referencias a los escritos que aún *no* han aparecido en esta edición remiten a las respectivas ediciones sueltas que figuran en la lista de *Obras citadas* al final del ensayo. Las referencias a las obras en castellano vienen encabezadas por la remisión al volumen de las *Obras completas* y/o por la abreviatura del título de la obra en castellano. Para una más fácil orientación del lector, se incluyen en números romanos las grandes subdivisiones (libros, tratados, etc.) de la obra en cuestión y/o el número del apartado o aforismo precedido por una doble “s”: “§” (así, por ejemplo, “KSA 1, 73 / OC I, NT §10, 374” remite a la página 374 de la edición castellana de *El nacimiento de la tragedia* contenida en el primer volumen de las *Obras completas* y localizada en el apartado décimo de dicha obra). Se remite a los prólogos de los escritos de Nietzsche con la abreviación “Pr”

matrimonial” (42 / §4, 351), cuyo “apareamiento” domina “el ser helénico” (41 / 350) y da nacimiento a la tragedia (26 / §1, 338). Sócrates, por su parte, aparece encarnando la “superfetación” del instinto lógico (90 / §13, 389) –o de lo que luego llamará “impulso irrestricto de conocimiento”²– el cual, con su unilateral tiranía sobre los demás impulsos, acarrea nada menos que la muerte de la tragedia (83 / §12, 384) y con ella el ocaso de la cultura griega.

(ej.: “NT, Pr §1” remite al primer apartado del prólogo de *El nacimiento de la tragedia*).

Con la abreviatura KSB se citan las cartas de Nietzsche según la edición alemana de Colli-Montinari *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. La abreviatura está seguida del número del volumen, del número de página y del número de la carta (ej.: “KSB 7, 229, Nr. 733”). La referencia a la edición alemana de las cartas está seguida, después de una barra lateral (“/”), por la correspondiente referencia a la edición en castellano de la *Correspondencia de Nietzsche (NC)*. Las lecciones de Nietzsche sobre *Los filósofos preplatónicos* no se hallan incluidas en la KSA. Las referencias a la edición alemana de las mismas (*Die vorplatonischen Philosophen*) acuden a la *Kritische Gesamtausgabe Werke* de Colli-Montinari. Se hace referencia a ella con la abreviatura KGW seguida del número de la división (*Abteilung*) en romanos, del número del volumen (*Band*) en arábigos y del número de página (ej. KGW IV.2, 5).

Aunque se incluyen siempre las referencias a las traducciones castellanas indicadas en la sección *Obras citadas*, las traducciones de los textos citados de Nietzsche son del autor de este trabajo.

² Esta expresión y sus similares se vuelven corrientes en el periodo del pensamiento de Nietzsche que estaremos explorando en el presente ensayo: la primera época de trabajo en el libro sobre los filósofos preplatónicos que debía seguir a NT. Nietzsche habla ya en NT de un “impulso socrático” (96 / §14, 393). Habla del “conocimiento optimista e insaciable” como impulso (*Trieb*) opuesto a la necesidad trágica de arte (102-3 / §16, 399) y también del “impulso dialéctico hacia el saber y hacia el optimismo de la ciencia” (111 / §17, 405; cf. *Wissenstrieb*: 116 / §18, 409). OC I traduce *Trieb* como “pulsión”. Véase además el nexo entre Sócrates y “el instinto de la ciencia” en: 99 / §15, 396.

Después de la publicación de *NT*, Sócrates pierde en los escritos de Nietzsche su celebridad inicial. Sólo en uno de los últimos escritos del filósofo alemán logra el filósofo ateniense recobrar protagonismo al convertirse en el *Crepúsculo de los ídolos* (*CrI*) en tema exclusivo de una sección entera titulada “El problema de Sócrates”. Ciertamente, la *ciencia*, personificada en Sócrates, se le planteaba ya a *NT* como problema en razón de su conflictiva relación con el arte y, por ello, según Nietzsche, con la vida (13 / Pr §2, 330); y era este un problema que no dejaría de inquietarle en adelante, según lo reporta el *Ensayo de autocritica* (1886) que luego antepusiera como prólogo a su primer libro (14 / 330). Hacia el final de su obra, como decimos, Nietzsche se vuelve a plantear, con renovada actualidad, “el problema de Sócrates”. Reaparece ahora como el problema que plantea el hecho de que los grandes sabios, ejemplificados por el gran ateniense, se revelen al sensible olfato del filósofo alemán como seres decadentes, como “*tipos de la decadencia*”, cuya relación con la vida y cuya correspondiente respuesta a la pregunta por el valor de la misma prueban ser tan sintomáticas como cuestionables (*KSA* 6, 68-9 / *CrI*, “Sócrates” § 2, 43-4). Tampoco así formulado, el problema de Sócrates se muestra como un problema de casual y tan solo postrera incumbencia para Nietzsche. En la última detallada retrospectiva de su vida y obra, escrita muy poco después de *CrI* (1888), en *Ecce homo* (1888), en el justo momento de presentarse él mismo allí a sus lectores como sabio en grado sumo, Nietzsche se acredita a la vez como un hombre destinado y

facultado, como ningún otro, para el más adecuado tratamiento del problema de la decadencia y, particularmente, para el magistral ejercicio de “invertir las perspectivas” desde las cuales se la examina (KSA 6, 264-6 / EH, “Por qué soy tan sabio” §1, 25-7)³. Bajo el signo de la decadencia, Nietzsche regresa así en *CrI* a la problemática relación que con la vida establece el conocimiento, no investido, ahora por cierto, con el nombre de “ciencia”, sino con el de “sabiduría”⁴. Lo hace en este momento, asistido de una entrenada y ya distintiva aproximación genealógica a la “tiranía de la razón” (72 / §10, 48) en Sócrates⁵.

³ Quede aquí abierta la pregunta acerca de la relación que pudiese existir entre esta “inversión de la perspectiva” y la “ambivalencia” que, según los intérpretes, caracteriza el tratamiento que Nietzsche hace de la figura de Sócrates a lo largo de sus escritos.

⁴ De hecho, era ya este mismo problema el que Nietzsche enunciaba en el primer numeral del mencionado *Ensayo de autocrítica* como el problema de la ciencia. “[...] aquello de lo que muere la tragedia, el socratismo [...] – ¿cómo?, ¿no podría ser este socratismo un signo de la decadencia [*Niedergang*], del cansancio, de la enfermedad, de los instintos que anárquicamente se disuelven? [...] Y la ciencia misma, nuestra ciencia –sí, ¿qué significa en absoluto toda ciencia, vista como síntoma de la vida? ¿Para qué y, peor aún, de dónde, toda la ciencia? ¿Cómo? ¿Es la científicidad tan solo un miedo y un refugio ante el pesimismo? ¿Una sutil defensa contra la verdad? [...] Inmoralmente hablando, ¿una astucia? Oh Sócrates, Sócrates, ¿era éste quizá tu secreto? Oh enigmático ironista, ¿era esta quizá tu – ironía? – –” (12-3 / Pr §1, 26-7). También EH reconoce ya en *NT* la pregunta en torno al vínculo que une a Sócrates con el fenómeno de la decadencia. “Las dos innovaciones decisivas del libro [*El nacimiento de la tragedia*, G.M.] son, por un lado, la comprensión del fenómeno *dionisiaco* en los griegos [...] Lo otro es la comprensión del socratismo: Sócrates como instrumento de la disolución griega, reconocido por vez primera como típico *décadent*” (KSA 6, 310 / EH “El nacimiento de la tragedia” §1, 76).

⁵ El *Ensayo de autocrítica* subraya que *NT* no sólo se pregunta para qué, sino de dónde la ciencia (12 / §1, 330).

En los escritos que median entre *NT* y *CrI*, Sócrates no deja de hacer presencia del todo, aunque ella es indudablemente más discreta y esporádica. La imagen que entretanto Nietzsche dibuja y redibuja en dispersos retratos de pocos trazos luce, sin embargo, más diferenciada, rica, balanceada, menos unilateral. Según cierto consenso existente entre los intérpretes que han rastreado la relación que Nietzsche mantiene con Sócrates a lo largo de toda su obra, la valoración eminentemente negativa que en aquellas dos obras se percibe, deja, no obstante, margen para que, entre una y otra, esta actitud peyorativa se muestre tan solo como parte de una profunda ambivalencia⁶. No hay, sin embargo, consenso en lo que cada intérprete vincula con dicha ambivalencia⁷. Para algunos, ella consiste en una doble valoración (positiva y negativa) de unos *mismos* rasgos detectados por Nietzsche en Sócrates. Para otros, ella consiste en una valoración

⁶ “La actitud de Nietzsche hacia Sócrates era [...] fundamentalmente ambivalente” (Nehamas, 2005, pág. 241). Solomon y Higgins hablan de “los sentimientos encontrados de Nietzsche hacia Sócrates” (2000, pág. 129: “Nietzsche’s mixed feelings about Socrates”). También las interpretaciones de Dannhauser (1974) y Tejera (1987) detectan ambivalencia en Nietzsche. Walter Kaufmann mencionaba ya en 1956 (en la primera edición de su libro sobre Nietzsche) interpretaciones que le atribuían a Nietzsche una actitud “ambigua” frente a Sócrates con la intención de corregir otras interpretaciones previas que veían en aquél un repudio indiscriminado de éste (pág. 391). Kaufmann se refiere a estas interpretaciones como “la visión prevalectante del repudio de Nietzsche hacia Sócrates” (pág. 397).

⁷ “One of the chief problems in assessing Nietzsche’s attitude towards Socrates is going to be the question whether Nietzsche’s view of Socrates is divided or whether Socrates is merely divided in Nietzsche’s view of him. The problem may come down to the question of deciding between ambivalence and ambiguity, in other words” (Porter, 2006, pág. 408).

fluctuante, o bien por estar referida a rasgos *diversos* del Sócrates que Nietzsche tiene respectivamente frente a sí, o bien por estar referida incluso a diferentes Sócrates⁸.

El presente ensayo se ocupará únicamente de la significación que Sócrates tiene para el joven Nietzsche. Se ocupará, someramente tan solo, de la conocida y estudiada apreciación que *NT* hace de la letal importancia que Sócrates tiene para el destino de la cultura griega. Se ofrece de ella una breve exposición de carácter preliminar (§1) con el único propósito de fijar un punto de comparación para la subsecuente indagación acerca de un segundo acercamiento a Sócrates que Nietzsche planeaba incluir en un nuevo libro a cuya inconclusa preparación se consagra en el año que sigue inmediatamente a la publicación de *NT* (desde comienzos de 1872 hasta la Pascua de 1873) y a la cual, después de una interrupción de dos años, brevemente regresa (en verano de 1875)⁹. Con base en fragmentos póstumos vinculados a su preparación, se procede luego a determinar cuál es la tarea que se proponía el inacabado proyecto y cuál el lugar que dentro de él le corresponde programáticamente a un Sócrates

⁸ Estos diferentes Sócrates pueden provenir, por ejemplo, de las diferentes recepciones de Sócrates ya difundidas en la Antigüedad (Tejera, 1987, pág. 131). Porter habla de diferentes “construcciones” de Sócrates en Nietzsche. Los dos primeros ejemplos que Porter presenta en su largo listado de ellas son: Sócrates como “el último de los preplatónicos” y Sócrates como “el primer socrático y comienzo de la filosofía post-socrática” (2006, pág. 411). De la fluctuación del joven Nietzsche entre estas dos primeras “construcciones” me ocuparé más abajo (como el título de este trabajo lo anuncia).

⁹ Sobre las diferentes etapas de redacción del libro inconcluso, véase D’Iorio, 1994b, pág. 75 y Whitlock, 2006, págs. xii-xxx.

concebido como el último de los filósofos *preplatónicos* (§2). Puesto que una forma destacada de formular dicha tarea nos la plantea como aquella de determinar la relación que los primeros filósofos griegos establecen con la cultura, se hace necesario introducir un mínimo esclarecimiento de lo que el joven Nietzsche entiende en este momento por esta última (§3), a fin de garantizar claridad suficiente acerca de la relación que, según él, Sócrates mantiene con ella (§4). Se trata de una relación fundamentalmente hostil que, a su vez, lo coloca en oposición con los primeros filósofos griegos, dificultando así la lícita inclusión del filósofo ateniense dentro de una posible sociedad de filósofos preplatónicos (§4). Esta dificultad deja como prospecto para una exploración futura la necesidad de buscar la adecuada caracterización de la tarea de Nietzsche que pudiese hacer comprensible y plausible dicha inclusión.

1. Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*

El interés originario que Sócrates despierta en Nietzsche, tal y como aparece profusamente testimoniado en *El nacimiento de la tragedia*, es un interés por las inmensas consecuencias que para la cultura griega llegaron a tener los principios que aquél tan vehemente y persuasivamente propulsara y que éste brevemente así resumiera: “la virtud es saber; solo se peca por ignorancia; el virtuoso es el feliz”. En “estas tres formas fundamentales del optimismo”, comenta Nietzsche lapidariamente, “yace la muerte de la tragedia” (*KSA* 1, 94 / *OC* I, *NT* §14, 392). Ellas definen lo que *NT*

nombra con el amplio apelativo de “socratismo”, el cual, por cierto, representa “una tendencia antidionisiaca que ya antes de Sócrates obra efecto y sólo en él adquiere una expresión inusitadamente grandiosa” (95 / 393). El socratismo es la inveterada fe del “hombre teórico” en “una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia” (115 / §17, 408). Es una tendencia que incita al conocimiento (v.gr. a la razón) a arrogarse el gobierno de la vida entera (arreatándose a todo lo inconsciente e instintivo) y que terminará convirtiéndose en una fuerza capaz de irradiar su inmensa seducción sobre la cultura helenística (alejandrina, como Nietzsche suele denominarla) a partir de lo que la posteridad concibe y practica desde Sócrates como filosofía. En esta vasta significación histórica, el socratismo constituye para el joven Nietzsche, más aún, esa misma fe en la bondad y en el poder de la razón que con nuevo vigor se enciende en el mundo moderno bajo el apelativo de “la Ilustración”. En esta extensión el socratismo seguirá siendo para Nietzsche una preocupación más allá del temprano momento en que, inmediatamente después de *NT*, decida deponer el calificativo (“socratismo”) que tan estrechamente lo liga a su desarrollo en el mundo antiguo.

A propósito del “influjo de Sócrates”, detengámonos un momento a reproducir lo que Nietzsche comenta en *NT* al respecto. Nietzsche afirma que la humanidad posterior se ha portado respecto del reconocimiento de su dependencia de los griegos con la misma contrariedad con la que los atenienses se portaron frente a Sócrates y la molesta

verdad con la que él los confrontaba, a saber, la verdad de su propia ignorancia. Con la misma contrariedad, la posteridad ha tratado de librarse de los griegos en general, a fin de no confrontarse con el vergonzoso reconocimiento de que todo lo que le ha parecido “logro propio”, “original”, demuestra no ser, a la postre, más que una copia malograda: una caricatura. Así se avergüenza y teme la humanidad posterior ante los griegos: tal y como los atenienses otrora se avergonzaban y temían ante Sócrates (97 / §15, 395). Nos resistimos, pues, a aceptar que los griegos son en realidad “los aurigas” de nuestra y de toda cultura (98 / 395). Con base en esta analogía, Nietzsche pasa a hablar del “influjo de Sócrates hasta este momento y, más aún, en todo futuro” (97 / 395). También Sócrates tiene para la cultura presente la condición de “conductor”. A fin de probar “la dignidad de esta posición”, dice Nietzsche, “basta con reconocer en él el tipo de una forma de existencia antes de él inaudita, el tipo del *hombre teórico* sobre cuya significación y meta es nuestra tarea inmediata llegar a una comprensión” (98 / 395-96). Cabe decir entonces que ya en *NT* la grandeza histórica de Sócrates aparece asociada al hecho de que él constituye un *tipo*: un tipo de hombre o “el tipo de una forma de existencia”. En su reaproximación a él después de concluido *NT*, Nietzsche otorgará, como veremos, particular importancia a Sócrates como *tipo*.

Nietzsche le atribuye al hombre teórico como suprema meta y placer librar a la verdad de los velos que la encubren.

Su meta está en el proceso mismo de develamiento (*Enthüllung*) de la verdad, no en la contemplación de la verdad en su total desnudez. Como característica del tipo del hombre teórico, Nietzsche agrega a esta descripción de su meta la “inconmovible fe en que el pensar no sólo está en capacidad de conocer el ser, sino, incluso, de *corregirlo*” (99 / 396). Pues bien, quien logre comprender cómo el “ansia de saber” adquiere después de Sócrates una insospechable “universalidad”, logrará ver en Sócrates nada menos que “el punto de inflexión de la así llamada historia universal” (100 / 397).

El joven Nietzsche concibe al socratismo como una inveterada respuesta de orden práctico y de inmenso alcance cultural a la pregunta por la relación entre conocimiento y vida. Ella es inicialmente una pregunta que el pesimismo de Schopenhauer logra (re-) abrir para él, pese al carácter sobreentendido con que aquella vieja y seductora respuesta se encuentra anidada en el optimismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XIX. Nietzsche se plantea, en efecto, desde su primer libro, la pregunta por el *valor* del conocimiento y se la plantea originalmente sobre el trasfondo de la inquietante pregunta schopenhaueriana por el valor mismo de la vida. Sobre el trasfondo de este otro gran interrogante, el joven Nietzsche se pregunta, específicamente, a propósito de Sócrates y del socratismo antiguo, si el conocimiento, en la forma que éste históricamente adopta en uno y otro, puede y debe realmente gobernar (o, como Nietzsche pre-

feriría luego enunciarlo, “tiranizar”) sobre todos los demás impulsos y, con ello, en fin, sobre la vida¹⁰.

Ahora bien, pese al papel que *NT* le atribuye a Sócrates y a la filosofía posterior en el surgimiento de la cultura alejandrina, el joven Nietzsche no se propone abordar él mismo su pregunta por el valor del conocimiento dentro de los cerrados límites disciplinares que circunscriben lo que hoy se concibe como filosofía. Tampoco se propone abordarla dentro de los estrechos confines de lo que correspondientemente concebimos hoy como historia de la filosofía, es decir, como una historia que se limita a poner en una concatenación narrativa las *doctrinas* que, como diversas respuestas en torno a tales o cuales preguntas, se van sucediendo unas a otras en el curso de los tiempos. No se trata, pues, de examinar en sí mismos los principios doctrinales en los que se expresa una respuesta estrictamente discursiva, proposicional, a la pregunta del caso, esto es, a la pregunta por el valor del conocimiento. “En sí mismos”: quiero decir, en abstracción de su posible relación efectiva con la vida. Pues justamente se indaga por esta relación¹¹. En uno de sus apuntes para el libro sobre los filósofos que debía seguir a *NT* encontramos

¹⁰ Cf. *KSA* 6, 72 / *CrI* “Sócrates”, §10, 48. Cf. *KSA* 2, 241-16; *OC* III, *HdHI*, §261, 184-86. Cf. D'Iorio, 1994a, pág. 47.

¹¹ Nietzsche aborda la pregunta por el valor del conocimiento apelando al conocimiento que en torno a ella nos puede aportar la historia. Siendo la historiografía misma (y, por ende, la filología) una cierta búsqueda de conocimiento, el recurso a ella plantea de inmediato, a la luz de las preocupaciones del joven Nietzsche, la pregunta por la naturaleza y el valor del tipo de conocimiento que ella representa y, asimismo, por la relación que, en cuanto tal (conoci-

una valiosa indicación acerca de su particular aproximación a la pregunta por el valor del conocimiento:

Quiero describir una serie de grandes filósofos y espero con ello hacer más clara la esencia del filósofo: aunque lo haré en una forma un tanto no-filosófica, puesto que me atengo a los efectos del filósofo. No estoy en capacidad de hablar más directamente de su esencia, pues el impulso puro hacia la verdad [*der reine Trieb zur Wahrheit*] es tan ajeno y tan inexplicable en este mundo como para abrigar la esperanza de haber mostrado al menos algo, si muestro para qué sirve dicho impulso (KSA 7, 573-4, 26[9] / FP I, 429).

Como más adelante veremos, la aproximación a la pregunta por la *utilidad* del conocimiento¹² adopta, más exactamente, el carácter de una tentativa histórica por determinar el lugar efectivo que en medio de y respecto de *la cultura* ocupa el conocimiento o, como el joven Nietzsche frecuentemente prefiere nombrarlo en sus apuntes, “el impulso de conocimiento”. Se trata de determinar y valorar el lugar que en el seno de la cultura ocupa el filósofo, en general, y Sócrates, en particular, como viva personificación reflexiva y refleja de dicho impulso.

miento), mantiene con la vida. La pregunta por la relación entre historiografía y vida nos introduce, así formulada, en una especie de “círculo”.

¹² La primera de las preguntas que el joven Nietzsche plantea en la primera de sus lecciones sobre los filósofos preplatónicos busca determinar *para qué* los griegos tenían que hacer filosofía (cf. KGW IV. 2, 212 / OC II FPr, 327).

No es, sin embargo, este el lugar para indagar acerca del tácito vínculo que, en virtud de lo anteriormente dicho, debe existir entre los conceptos nietzscheanos de vida y cultura. Baste aquí tan solo destacar puntualmente cómo “todo lo que llamamos cultura” se compone para el joven Nietzsche de las ilusiones mediante las cuales, a manera de “estimulantes”, “la ávida voluntad encuentra siempre el medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo” (KSA 1, 115; NT §18, 409).

A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir, a aquél lo enreda el seductor velo de la belleza del arte, que se agita ante sus ojos, al de más allá el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo indestructible la vida eterna: para no hablar de las ilusiones más vulgares [...] De esos estimulantes se compone todo lo que llamamos cultura: según sea la proporción de sus mezclas, tendremos una cultura preponderantemente *socrática*, o *artística*, o *trágica*; o si se nos quiere permitir unas ejemplificaciones históricas: hay, o bien, una cultura alejandrina, o bien una cultura helénica, o bien una cultura budista (115-6 / 409).

La cultura socrática se distingue por la ilusoria confianza que deposita en el conocimiento como el médico capaz de curar la enfermedad del existir. Detrás de esta fe optimista, el joven Nietzsche detecta en Sócrates, como en general en los griegos, una franca valoración pesimista de la vida como

enfermedad¹³. Es ésta, a propósito, una valoración que él mismo comparte en su momento, pero a la que él suma la crucial convicción (vitalicia) de que la ilusión, la apariencia, la falsedad, son necesarias para la vida. En la misma medida en que ellas lo son, resulta así mismo nociva la ciencia en tanto ésta intenta acabar con ellas al querer imponer “la verdad a cualquier precio”. Esta voluntad de verdad es propia del socratismo.

2. Sócrates entre “los filósofos preplatónicos”: los fragmentos póstumos de 1872-1874

Después de concluido y publicado *NT* (enero de 1872), Nietzsche inicia el trabajo de preparación de un nuevo libro que debía servirle a su primero como *Seitenstück*, como pieza acompañante o escrito colateral (cf. *KSB* 4, 132, Nr. 298 / *NC II*, 392). Los dos libros, el publicado y el planeado, debían constituir partes complementarias de un mismo cometido (cf. *KSA* 7, 548, 23 [24.25] / *FP I*, 412). En los fragmentos póstumos de la época se encuentra una multiplicidad de títulos tentativos para este libro, en los que la mención de los filósofos, del filósofo, o de la filosofía es preponde-

¹³ A esta valoración de la vida regresa Nietzsche en el comienzo de su apartado sobre Sócrates en *CrI*. Nietzsche la presenta ahora como típica de “los sapientísimos” en general. “En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: no vale nada ... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, – un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: ‘vivir – significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Esculapio salvador’. Incluso Sócrates estaba hartot–” (*KSA* 6, 67 / *CrI*, “Sócrates” §1, 43).

rante¹⁴. Con base en buena parte de estos títulos, en varios índices y planes tentativos¹⁵, en un número considerable de otros apuntes¹⁶ y en algunos manuscritos inéditos de la época¹⁷, se puede inferir que Nietzsche planeaba, más específicamente, un libro principalmente dedicado a los primeros filósofos griegos. La gran mayoría de los títulos directamente alusivos a estos últimos hablan, a su turno, de los filósofos, del filósofo o de la filosofía de la época trágica de los griegos¹⁸. Nietzsche se refiere ocasionalmente a los

¹⁴ Algunos de los títulos proyectados por Nietzsche para este libro son: *El filósofo en la época trágica* (KSA 7, 420, 19[13] / FP I, 327), *Sabiduría y ciencia. Sobre los filósofos* (448, 19[85] / 344), *El filósofo. Consideraciones sobre la lucha entre arte y conocimiento* (450, 19[98] / 347; cf. KSA 8, 98, 6[5] / FP II, 106), *Historia de la filosofía griega* (478, 19[190] / 363), *La justificación de la filosofía por los griegos* (516, 19[316] / 388), *Lo helénico en la filosofía* (539, 23[5] / 406), *El filósofo como médico de la cultura* (545, 23[15] / 410), *El filósofo entre los griegos* (547, 23[21] / 411), *El apremio de la filosofía* (709-10, 29[197.198] / 509-10; 737, 30[15] / 526; cf. 810, 35[5] / 569), *El filósofo* (723, 29[230] / 517). Cf. Breazeale, 1993, pág. xxi.

¹⁵ Índices y planes tentativos: KSA 7 = FP I, 19[18.89.116.134.189.190.191.315], 21[5.15.16.22], 23[3.6.8.9.12. 13.14.22.28.29.35], 26[1], 29[175]; KSA 8 = FP II, 6[11.12.18.19.21.22.44.48.50].

¹⁶ Especialmente en los cuadernos *PI* 20b (KSA 7 = FP I, 19[...]), *UI* 4b (21[...]), *Mp* XII 4 (23[...]), *UI* 5b (26[...]), *UI* 8c (KSA 8 = FP II, 6[...]).

¹⁷ Aparte de los dos manuscritos ya arriba mencionados, *Los filósofos preplatónicos* (FPr 1872) y *La filosofía en la época trágica de los griegos* (FTG 1873), cabe mencionar otros dos: *El pathos de la verdad* (PV 1872) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (SVM 1873). *PV* y *SVM* parecen haber sido concebidos en un momento como introducciones tentativas al libro proyectado (cf. 478, 19[191]; 363).

¹⁸ KSA 7 = FP I, 19[13.214], 21[6.16], 23[25], 26[23], 29[171]. Cf. 19[35] (*El filósofo del conocimiento trágico*), 21[5] (*La sabiduría en la época trágica*).

filósofos de esta época como “los filósofos preplatónicos”¹⁹. No es, pues, casual que dos de los elaborados manuscritos inéditos que esta época dejará como legado póstumo lleven por título *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos*.

Los índices tentativos muestran que el libro proyectado por Nietzsche después de *NT* debía constar de una secuencia de presentaciones individualizadas de los primeros filósofos griegos²⁰ y muestran que esta serie debía englobar un conjunto selecto de ellos, desde Tales hasta Sócrates²¹. Lo que más arriba decíamos acerca de la relación de antagonismo en que *NT* coloca a Sócrates respecto de la tragedia, plantea entonces de inmediato la pregunta acerca del lugar pertinente que a Sócrates podría corresponderle en un libro proyectado con el título *La filosofía en la época trágica de los griegos* y concebido como complementario de su primer

¹⁹ KSA 7, 19[129], 21[7], 23[16.23], 27[64], 29[167]. El fragmento 27[64] es el último fragmento en el que aparece como título para un posible libro. La expresión “los filósofos preplatónicos” aparece ocasionalmente en los cuadernos de Nietzsche *antes* de que inicie su trabajo en el libro que debería seguir a *NT*: cf. KSA 7 = FP I, 19[129], 2[2], 3[67.84], 8[75.79], 9[47], 14[28], 16[17].

²⁰ Dicho sea de paso, en los índices tentativos las presentaciones individualizadas vienen precedidas por una introducción en la que seguramente se hablaría de los preplatónicos tomados en conjunto (véase por ejemplo 538, 23[3] / 406 y el plan en 557, 23[41] / 418-9). En los cuantiosos apuntes que han quedado consignados en los cuadernos póstumos, no son muchas ni muy extensas las notas sobre los filósofos preplatónicos tomados individualmente y sí más generosas las observaciones de carácter general que se refieren a este grupo de filósofos tomados como un todo.

²¹ Véase, por ejemplo, 19[134.190], 21[5], 23[3.22]. El fragmento 21[5] (524 / 396) incluye a Sócrates bajo el título *La sabiduría de la época trágica*.

libro²². ¿En qué calidad podría merecer ahora Sócrates, el filósofo anti-trágico por excelencia, un tratamiento particularizado dentro de un escrito cuyo título alternativo, *Los filósofos preplatónicos*, inmediatamente sugiere que tendría que existir, no obstante, una buena razón para admitirlo a la vez en una misma sociedad junto con los presocráticos, es decir, junto con aquellos filósofos coetáneos y representativos de la época trágica? ¿O era, antes bien, la denominación “filósofos preplatónicos” un rótulo para un grupo *dispar* de pensadores cuyo último integrante, Sócrates, bien podría aparecer enfrentado a los demás?

Los fragmentos póstumos de este período explican la pertinencia que para los propósitos del autor tiene la delimitación de un grupo de “los filósofos preplatónicos”. Aclaran además los múltiples sentidos que este apelativo adquiere a la luz de tales propósitos y dejan entrever el algo fluctuante lugar que a Sócrates le corresponde como parte de aquellos. Con el fin de exponer lo que ellos nos informan en este triple respecto, recorro primeramente a lo que se puede hallar en tres llamativos fragmentos que acuden expresamente al apelativo “Los filósofos preplatónicos” como título para la obra en preparación (3[84] 14[28] y 16[17]).

El primero de ellos es un fragmento de 1870 perteneciente al tiempo en que Nietzsche trabajaba aún en la

²² El joven Nietzsche se refiere de la siguiente manera a su futuro libro sobre los filósofos de la época trágica: “El nacimiento de la tragedia considerado desde otro lado. La confirmación a partir de la filosofía de sus contemporáneos” (548, 23[24] / 412).

preparación de *NT*²³. Este fragmento contiene un primer índice tentativo (y típico ya) del escrito proyectado. En él, como en los demás, se divide la obra en apartados dedicados a cada uno de los destacados filósofos preplatónicos²⁴. En el índice aparece incluido un apartado sobre Sócrates y, excepcionalmente, un apartado sobre Platón. Como en el caso de muchos otros de estos índices (o planes) tentativos, Nietzsche deja consignado para cada apartado un breve apunte referente a su contenido. Los dos últimos apartados no son en ello una excepción.

Sócrates.	Educación, amor	} Lucha contra la formación
Platón. (83, 3[84] / 110).	Universalmente agresivo	

Nietzsche, como se ve, une estas dos secciones con un corchete y coloca a su lado: “Lucha contra la formación”. Por medio de este recurso gráfico presenta a Sócrates y a Platón como aliados en una misma lucha. Sócrates aparece estrechamente vinculado con el filósofo que, tras él, a juzgar

²³ Existen indicios de que Nietzsche planeaba ya un escrito sobre los filósofos griegos antes de concluir la redacción de *NT* (cf. 251, 8[77] / 217; 16, 1[23] / 66; 56, 2[28.29] / 92). El fragmento 3[22] contiene los siguientes tres títulos: “*El nacimiento de la tragedia. La filosofía de la época trágica. Sobre el futuro de nuestras instituciones formativas*”. Por su lugar en los cuadernos, pareciera ser un fragmento muy temprano. Sin embargo, el comentario de Colli y Montinari advierte que este fragmento fue “posteriormente incluido” en el cuaderno en que se halla (*KSA* 14, 532).

²⁴ A ellos les precede un primer apartado dedicado al “hombre sabio entre los griegos” (83, 3[84] / 110). Cf. *KGW* IV.2, 223-31 / *OC* II, *FPr* 335-9.

por el título del escrito planeado, marcaría el inicio de una nueva época de la filosofía antigua. El vínculo en cuestión no constituye, sin embargo, una razón suficiente para que sea Sócrates quien aparezca como el primer filósofo de esta nueva época y para que el libro llevase consecuentemente el título de *Los filósofos presocráticos*. No obstante, el fragmento no alude a la razón por la cual Sócrates queda incluido como el último de los “preplatónicos”. Si “educación” (*Erziehung*) y “formación” (*Bildung*) son aquí términos intercambiables, como muestran serlo en otros lugares (v.gr. 422, 19[18] / 328: “Amor y formación”), el aspecto que se menciona de Sócrates es justamente aquél que permite concebirlos como partícipes de una misma lucha. La categórica afirmación de las lecciones inéditas de Nietzsche sobre *Los filósofos preplatónicos (FPPr)*, según la cual Sócrates “tuvo contra sí la entera formación griega” (*KGW* IV.2, 358 / *OC* II, *FPPr* 426)²⁵ lo confirma. A falta de mayor información, el fragmento 3[84] no permite determinar cuál podría ser el respecto que, por otra parte, permitiría vincular a Sócrates con los demás preplatónicos.

El segundo de los tres fragmentos mencionados es un fragmento de comienzos de 1872 (14[28]), esto es, un fragmento coetáneo a la fecha de publicación de *NT* (enero de 1872) y muy próximo al inicio efectivo de los preparativos

²⁵ La traducción de *FPPr* en *OC* II acude aquí a “cultura” en lugar de “formación” como traducción de *Bildung*.

del nuevo libro²⁶. Este fragmento no nos ofrece, como el anterior, el desglosamiento del proyecto en un índice tentativo correspondiente a un listado de los nombres de los filósofos que secuencialmente han de ser abordados. Nos presenta en primer lugar unas preguntas, enunciadas con carácter introductorio quizá, que tendrían seguramente que constituir el hilo conductor de la indagación que el nuevo libro desarrollaría. “¿Cómo llegan los griegos a la filosofía? ¿A cuál filosofía?” (14[28], 387 / *FPI*, 303). Como tendremos oportunidad de advertir con la ayuda de otros pasajes, la primera pregunta sugiere un interés condicional en la filosofía en la medida en que ella puede decirnos algo acerca de lo(s) griego(s). Los filósofos, dice Nietzsche al final del fragmento, “nos revelan lo helénico” (387 / 303). Este interés tendría que condicionar la respuesta a la segunda pregunta. Dando por sentado que los griegos han dado surgimiento a más de un tipo de filosofía, Nietzsche se pregunta *cuál* filosofía es la que específicamente ha de entrar en consideración a la luz de la primera pregunta. Nietzsche responde con una periodización de la filosofía griega en dos grandes épocas. Se trata de ver, dice, cómo es que los griegos dan a luz la filosofía de los preplatónicos, pues ellos “son justamente *simultáneos a su periodo clásico* (siglos VI y V)”. Este periodo clásico es la “época paralela de la tragedia” (*Parallelzeitalter*

²⁶ Otros fragmentos vecinos y afines: cf. 385, 14[27] / 302; 398-9, 16[17] / 313 (“*Los filósofos preplatónicos*”); 408, 16[44] / 318 (“*Filosofía y la vida helénica*”). Puede tomarse el cuaderno 19 = *P I* 20b (fragmentos 19[...]) de verano 1872–comienzo de 1873 como el inicio intenso y efectivo del trabajo en el libro.

der Tragödie), como bien lo da a entender el que se hable asimismo de los preplatónicos (en el tercero de los mencionados fragmentos) como los filósofos pertenecientes a dicha época (398, 16[17] / 313; cf. 547, 23[21] / 411: “contemporáneos de la tragedia”)²⁷.

Una vez que se ha determinado así cuál es la filosofía que ha de ser objeto de consideración, el fragmento no procede a preguntarse directamente por lo propio de esta filosofía, sino, antes bien, por lo que pudiera considerarse característico de la época que la alberga. Como algo característico de una época se toma entonces la forma como ésta acoge²⁸. Pero, más que formular una pregunta enteramente abierta, el supuesto de que se trata de un *acogimiento* ofrece de antemano una cierta respuesta a la pregunta acerca de cuál es la relación que una época o, en otras palabras, los hombres de una época, en este caso, los griegos clásicos,

²⁷ Esto último permite constatar nueva y claramente que este segundo libro proyectado por el joven filólogo ha de ser concebido como “pieza colateral”, paralela si se quiere, de su primer libro sobre la tragedia. Ya en un texto muy temprano, cercanamente anterior al primero de los fragmentos arriba citados (3[84]), el paralelismo cronológico es concebido como un paralelismo extensible a los problemas tratados simultáneamente por la filosofía y el arte (trágico): “Los grandes pensadores de la época trágica no piensan en otros problemas que aquellos de los que el arte se ocupa” (67, 3[24] / 99). Cf. 442, 19[70] / 340: “Necesito saber cómo filosofaron los griegos en la época de su arte [...] En los filósofos más antiguos rige en parte un impulso semejante al que creó la tragedia”. Cf. 527, 21[16] / 398: “*Los filósofos de la época trágica develan, como la tragedia, el mundo*”.

²⁸ Esta parece ser la tercera de las preguntas que la primera lección de *FPr* plantea como tema de indagación: la pregunta por “la relación del filósofo con el *no-filósofo*, con el pueblo” (cf. *KGW* IV.2, 213; *OC II F Pr*, 328).

adoptan respecto de sus grandes hombres. La primera de las mencionadas lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* (FPr)²⁹ ofrece mayor información en este sentido.

Los griegos tienen un sorprendente sentido para todos los grandes individuos: y, así, la posición y la fama de estos hombres están aseguradas incomparablemente temprano. Se ha dicho con razón que una época no se caracteriza tanto por sus grandes hombres como por el modo como los honra y los reconoce (KGW IV. 2, 213 / OC II, FPr, 328).

²⁹ Se ha de dejar para otra ocasión un tratamiento detenido de las lecciones póstumamente publicadas con el título *Los filósofos presocráticos* (FPr). No obstante, para una mejor apreciación del valor de las esporádicas referencias que en este ensayo se hacen a este escrito, se hace necesario introducir una mínima información sobre él. Se trata de un texto redactado en 1872 (D'Iorio, 1994a, pág. 13; 1994b, pág. 75; Whitlock, 2006, pág. xxiii) con ocasión, y como base escrita, de unas lecciones que con este mismo título Nietzsche impartiera con espaciada periodicidad (1872, 1873, 1876) en su calidad de joven profesor de Filología en la Universidad de Basilea (Suiza). Whitlock (2006, pág. xxiii) conjetura que Nietzsche *impartió* ya unas primeras lecciones sobre "Los filósofos preplatónicos" en el semestre de invierno de 1869-1870. Se puede tener, en todo caso, por cierto, que para entonces las *anunció* (D'Iorio, 1994a, pág. 13). D'Iorio sostiene que la redacción de las lecciones comienza en la primavera de 1872. Whitlock sostiene que el manuscrito completo de esta redacción data del verano de 1872. Este manuscrito es el que ha servido de base para las recientes ediciones (D'Iorio, 1994b, pág. 75). Nietzsche se refiere en carta a Gersdorff del 5 de abril de 1873 (KSB 4, 139, Nr. 301; NC II, 398) a otras dos redacciones posteriores. La segunda es una revisión incompleta consistente en "une série de feuillets aujourd'hui conservés dans le dossier Mp XII 4" (D'Iorio, 1994b, pág. 75), es decir, en *los fragmentos* 23[...]. La tercera corresponde al texto inédito que se ha publicado póstumamente con el título de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (FTG).

Interesa, sin embargo, particularmente, la pregunta acerca de cómo la época de la tragedia acoge a sus grandes *filósofos*. Poco después de las preguntas arriba citadas, el fragmento que comentamos se plantea la siguiente cuestión: “¿cómo reluce [*nimmt sich aus*] el *filósofo* entre los helenos clásicos?” (387, 14[28] / 303)³⁰. El énfasis de esta pregunta está nuevamente puesto en la relación que guardan entre sí los filósofos y los griegos. Mientras que arriba se interrogaba por el acogimiento que el filósofo de la época trágica recibe entre sus contemporáneos, aquí se pregunta en una dirección semejante cómo es que él logra relucir, esto es, lucir bajo una luz favorable, entre los griegos de su tiempo. La pregunta acerca por el *cómo* presupone, claro está, una respuesta afirmativa a la cuestión acerca de *si* luce en absoluto bajo una luz favorable.

A propósito de esta pregunta, Nietzsche nos ofrece una rápida y oscura sugerencia acerca de la significación que para él tiene Platón como el primer filósofo que cae más allá del periodo clásico o trágico. “A partir de Platón se puede responder a esta pregunta de forma menos decisiva. Existía ya un estamento de eruditos con el cual podía terminar coincidiendo el estamento filosófico” (387; 303). El filósofo no reluce ya de la forma decidida en que lo hace en la época trágica, por el hecho de que el filósofo pertenece ahora a un estamento

³⁰ Esta es la segunda de las preguntas que la primera lección de *FPr* propone como tema. Con el fin de aprender de la filosofía griega para el conocimiento de los griegos, Nietzsche considera necesario preguntarse cómo es que el *filósofo* (y no sólo cómo es que la *filosofía*) lucía (*sich ausnahm*) entre ellos (212 / 327).

dentro del cual corre el peligro de confundirse con el erudito. ¿Por qué se afirma esto? Nietzsche no ofrece aclaraciones en el fragmento que nos ocupa. Lo poco que, por su parte, nos ofrece nuevamente la primera lección de *FPr* en sus breves consideraciones en torno a la pregunta en cuestión plantea que, antes de la aparición del filósofo-erudito, “el filósofo luce mucho más solitario y grandioso como el único que vive *solamente* para el conocimiento” (*KGW* IV.2, 213 / *OC II*, *FPr*, 328). El filósofo brilla entonces en la solitaria grandeza de su individualidad y lo que le da la lumbre de lo excepcional es el hecho de que su vida está enteramente puesta al servicio del conocimiento³¹. Cada uno de los filósofos preplatónicos es en ello, como en lo demás, “el primer hijo inmediato de la filosofía” (*ibidem*)³². Por contraste, el filósofo adopta a

³¹ Un poco más adelante, Nietzsche describe esta condición excepcional del filósofo de la siguiente manera: “[...] ¿cómo han filosofado los griegos en el tiempo más rico y exuberante de su fuerza? O, más principalmente, ¿han filosofado ellos en este periodo? La respuesta a esta pregunta nos instruirá de modo esencial sobre el carácter helénico. Pues, no es en sí necesario, ni para un individuo, ni para un pueblo [...]. Se trata de si tiene un tal excedente de intelecto de modo que no lo use ya más para propósitos personales, individuales, sino para llegar con él a un contemplar puro. [...] El intelecto no tiene que deleitarse solo furtivamente, tiene que haberse hecho enteramente libre y celebrar sus Saturnales. El intelecto liberado contempla las cosas y ahora por vez primera le parece lo *cotidiano digno de atención*, como *problema*. Este es el verdadero distintivo del impulso filosófico: el asombro sobre aquello que yace ante todos” (215 / 329-30). Es perceptible el hábito schopenhaueriano de esta mención del “contemplar puro” (*reines Anschauen*). Sobre las Saturnales del intelecto, cf. *KSA* 1, 888 / *OC I*, *SVM*, 618.

³² O como el fragmento 14[28] lo formula: son, en tanto *hombres (Männer)*, cabales “encarnaciones [*Incarnationen*] de la filosofía y sus *diferentes formas*” (*KSA* 1, 387; *FPI*, 303).

partir de Platón una identidad estamental, convencional, en el interior de las diferentes escuelas filosóficas que se van conformando tras la muerte de Sócrates³³. La relación que los filósofos posteriores guardan con la filosofía está mediada por la relación previa que algún otro filósofo ha establecido ya anteriormente con ella. Se convierten en discípulos y en lectores.

En directa conexión con la pregunta por el modo en que el filósofo reluce entre los griegos, Nietzsche introduce en *FPr*, además, la idea de que “los griegos crearon los *tipos de(l) filósofo* [*Philosophentypen*]”. Su prolífica “inventiva” en este respecto, dice, “los distingue de todos los pueblos” (212 / 328). Baste aquí destacar que, dentro de la lista que *FPr* hace de los filósofos preplatónicos como *tipos*, se encuentra, expresamente mencionado, Sócrates (*ibídem*). Las líneas conclusivas de *FPr* se encargan luego de ratificarlo categóricamente *dentro* de esta sociedad de filósofos-tipo. Hacia el final de la última de las lecciones, una lección completamente dedicada a Sócrates, Nietzsche escribe:

Sócrates como el conjurador del miedo a la muerte es el último tipo del sabio que llegamos a conocer: el sabio como el vencedor de los instintos por σοφία. Con ello queda agotada la serie de los σοφοί originales y típicos; piénsese en Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, Sócrates. Ahora llega una nueva época de los σοφῶν,

³³ «Sócrates y Platón. La formación. Ahora, por primera vez, “escuela”». (548, 23[22] / 412).

comenzando con Platón, los caracteres más complejos, formados de la unificación de las corrientes que emanan de los σοφιστῶν originales [...] (360 / 427).

La diferencia que aquí se establece entre los filósofos que originalmente constituyen un *tipo puro* (no mezclado) y los que posteriormente ya no lo constituyen es, en *FPr*, valga decirlo, la crucial diferencia que justifica que en este escrito se tome a “los filósofos ‘preplatónicos’ como grupo y no, por ejemplo, a los presocráticos” (214 / 329). “Platón es el primer gran carácter mixto” (*ibidem*). En *FTG*, como veremos, Nietzsche se reafirmará en este criterio para establecer la diferencia entre los preplatónicos y los filósofos posteriores. También allí Sócrates aparecerá incluido entre los primeros.

Volvamos al fragmento 14[28]. Él no incluye mención expresa de Sócrates ni de ningún otro filósofo en particular. Aunque no viene expresa y directamente encabezado con el título que venimos tomando como guía (“Los filósofos preplatónicos”), el fragmento que inmediatamente le sigue (14[29]) contiene una subdivisión de la época clásica de la filosofía (y, con ello, posiblemente una correspondiente división de la obra planeada) en cuatro períodos de los cuales el cuarto y último nos remite tácitamente a Sócrates.

Cuarto periodo. La dialéctica como lo más seguro. Sin conocimiento no hay virtud [*Tüchtigkeit*] ninguna. La

filosofía se vuelve reformadora e imperativa y agresiva
(388, 14[29] / 303).

Las primera frase que describe este cuarto periodo enuncia un rasgo que *NT* asociaba (*KSA* 1, 94 / *OC I*, *NT* §14, 392) y que los fragmentos de esta época siguen asociando con Sócrates (cf. *KSA* 1 705, 29[175] / *FP I*, 506). La segunda oración expone una de las doctrinas socráticas más ampliamente conocidas y reformula una de las “tres formas fundamentales del optimismo” socrático que más arriba presentábamos citando a *NT* (*KSA* 1, 94 / *OC I*, *NT* §14, 392). Tenemos hasta aquí al Sócrates de *NT*, esto es, un Sócrates que tendría que distinguirse de los presocráticos por su hostilidad respecto de la tragedia. La tercera oración regresa a un asunto que el final del fragmento 3[84] (arriba citado) nombraba: la agresividad. El fragmento 14[29] atribuye al cuarto periodo, al periodo socrático, (algo de) la agresividad que 3[84] le atribuía a Platón al describirlo como “universalmente agresivo”. Pero, cabría preguntar: ¿se refiere también esta tercera oración a Sócrates, o se refiere acaso a Platón pese a tratarse aquí, al parecer, del cuarto periodo de la filosofía preplatónica? El fragmento 14[29] introduce, de hecho, a renglón seguido, una breve nota sobre Platón. Lo hace después de un punto aparte que tipográficamente coloca a Platón por fuera del descrito cuarto periodo. Tanto lo agresivo como lo reformador e imperativo del cuarto periodo quedan correspondientemente asociados a Sócrates. No obstante, la breve nota sobre Platón reza: “Platón intenta la primera reforma del mundo [*Weltreform*]”

(388; 303). Sócrates aparece aquí una vez más vinculado a Platón. El nuevo denominador común es ahora el talante reformador de uno y otro. La diferencia podría residir en el alcance de la reforma. Mientras que con Sócrates la filosofía deviene (*wird*) primeramente “reformadora e imperativa y agresiva”, Platón intenta ya a continuación una primera reforma del *mundo*³⁴. A falta de más información, tampoco resulta claro en este fragmento qué es lo que podría justificar que Sócrates aparezca incluido en el último periodo de la filosofía preplatónica en lugar de figurar como primer adalid del tipo de filosofía reformadora que también Platón representa. Su vínculo con los presocráticos no está abierta y positivamente establecido.

El tercero de los fragmentos (16[17]) que, como portadores del título *Los filósofos preplatónicos*, he elegido como objeto de análisis³⁵ suple valiosa información respecto de Sócrates (y Platón) en el marco del proyecto. El fragmento comienza con un primer párrafo en el cual se marca un nuevo contraste entre Platón y los preplatónicos el cual nos ofrece una nueva oportunidad para intentar identificar el vínculo positivo que podría unir a Sócrates con estos últimos. En este primer párrafo se afirma que la filosofía se mantiene

³⁴ ¿Aludía ya a esto último la frase “*universalmente agresivo*” (el énfasis es mío) referida en 3[84] a Platón?

³⁵ Después del fragmento 16[17] hay algunos fragmentos que incluyen *Los filósofos preplatónicos* como título posible del libro en consideración: 19[129], 21[7], 27[64]. Pero ninguno de ellos contiene información alguna sobre su contenido. El fragmento 29[167] lo incluye como título de lecciones por impartir.

siempre “dentro de los límites de lo helénico. Hasta Platón, quien combate lo helénico” (398 / 313). Este combate contra lo helénico se insinúa como la parte polémica, negativa, de lo que anteriormente se describía como la tentativa platónica de una primera reforma del mundo. El mundo en cuestión sería lo helénico en su totalidad³⁶. La consecuente periodización que toma a Platón como punto de quiebre de su historia de la filosofía haría de nuevo patente el anotado interés del joven Nietzsche en abordar a los filósofos preplatónicos como manifestación de “lo helénico”³⁷. Si algún peso tiene la sopesada inclusión de Sócrates entre los preplatónicos, tendría que existir entonces un crucial respecto en el que Sócrates puede ser aún considerado, junto con sus antecesores, como revelación de lo helénico. El fragmento no se pronuncia, sin embargo, ni sobre lo helénico en general, ni sobre lo helénico en Sócrates.

El fragmento 16[17] contiene, además, un nuevo índice acompañado, también él, de breves indicaciones acerca

³⁶ Nietzsche conecta esta característica de la filosofía post-platónica con la característica configuración de la misma en escuelas o sectas. “*El surgimiento de sectas filosóficas en la antigüedad griega*. De la más profunda transformación del espíritu helénico. Comienzo con los pitagóricos de los cuales Platón lo aprende. La Academia aporta el tipo. Son instituciones de oposición contra la vida helénica” (19[60], 438; 339).

³⁷ El fragmento 23[21] propone, a propósito, como título para el libro, “*El filósofo entre griegos*” y resume su contenido de la siguiente manera: “Lo helénico en ellos. En ello, tipos eternos. El no-artista en un mundo artístico. Conjuntamente muestran el *trasfondo* de lo griego, así como el *resultado* del arte. Contemporáneos de la tragedia. Los requisitos para el surgimiento de la tragedia dispersos en los filósofos” (547 / 411). Cf. 539, 23[5] / 406 (“*Lo helénico en la filosofía*”) y 539, 23[6] / 406 (“Capítulo sobre el filósofo. Lo helénico”).

del contenido de cada uno de los capítulos dedicados a los grandes filósofos preplatónicos. Se le consagra el último de ellos (como en adelante ocurre en la gran mayoría de índices tentativos) a Sócrates, quien, otra vez, aparece estrechamente vinculado a Platón. “Sócrates. Amor y formación. El concepto soberano. El primer filósofo negativo y agresivo. Ruptura con lo griego. Para concluir Platón” (399; 313). Sorprendentemente, lo que une a Sócrates con Platón parece ser justamente lo opuesto de lo que tendría que unirlo a los presocráticos según el párrafo inicial del fragmento. Lo tendría que unir con los presocráticos, recuérdese, el hecho de mantenerse él también dentro de los límites de lo helénico, de ser él también manifestación de lo helénico. Lo une con Platón (o, mejor, a Platón con él) la *ruptura* con lo griego³⁸. Es más, Sócrates adquiere en este fragmento la calidad de ser en ello el primero: “el primer filósofo negativo y agresivo”. En esta condición de primero en su relación negativa con lo griego y en la ruptura que ello representa, Sócrates se podría calificar entonces como el inicio de una nueva época. ¿No aparecía ya como tal en *NT* cuando se lo identificaba como “el precursor de una cultura, arte y moral de una especie completamente distinta” (*KSA* 1, 89 / *OCI*, 389)? ¿Por qué no entonces sostener, más bien, una

³⁸ “Sócrates rompe con la *ciencia* y la *cultura* precedentes [...] El escepticismo socrático es arma contra la cultura y ciencia precedentes” (23[35], 555; 416).

“oposición de los presocráticos contra los socráticos” (KSA 7 529, 21[19] / FP I, 399)?³⁹

³⁹ Nietzsche parece haber llegado a considerar seriamente esta opción en sus últimas anotaciones para el libro, escritas en verano de 1875. En un importante fragmento de este periodo, Nietzsche recompone la serie de los primeros filósofos griegos y deja a Sócrates explícitamente por fuera: ahora la serie comienza con Tales y culmina con Demócrito. Sócrates y sus discípulos conforman un mismo grupo junto con “todos los escolarcas de la Grecia posterior” (KSA 8, 116, 6[48] / FP II 118). Esta decisión viene precedida de algunas contundentes consideraciones consignadas en el mismo cuaderno de 1875. “La helenidad más antigua [*das ältere Griechenthum*] ha revelado sus fuerzas en la serie de filósofos. Con Sócrates se interrumpe esta revelación: él intenta producirse a sí mismo y desechar toda tradición” (KSA 8, 104, 6[17] / FP II, 110). La interrupción tiene lugar en virtud de la ruptura con la tradición (cf. 108, 6[26] / 112: “Efecto de Sócrates: [...] arrancó al individuo de sus lazos históricos”). “Cuando el genio helénico hubo agotado sus tipos más altos, entonces se hundió el griego con máxima celeridad. Solo tuvo que darse una sola vez una interrupción: de inmediato todo había acabado, justamente como en la tragedia. Una única poderosa cabezota como Sócrates – y la fractura fue entonces incurable. En él se ejecuta la autodestrucción de los griegos” (106-7, 6[23] / 111). Se trata de una interrupción que sufre el genio helénico en su generación de tipos. Al colocar estos dos fragmentos en conjunción, se advierte que la creación de un tipo no implica en el genio helénico ni la ruptura con la tradición ni la “producción de sí mismo”. ¿Impiden, acaso, la producción de sí mismo y la consecuente ruptura con la tradición hablar de un tipo en absoluto? Impiden quizá hablar de un tipo como creación del genio de un pueblo. Sea como sea, una cuestión crucial para la ubicación y significación de Sócrates en la historia de la filosofía antigua es, para Nietzsche, la pregunta acerca de si Sócrates representa o no un tipo. La respuesta de FTG es, como veremos, decididamente positiva, tal y como lo es la respuesta de FPr. Como ya incidentalmente lo vimos, Sócrates se encuentra mencionado dentro de la lista que FPr hace de los filósofos preplatónicos (KGW IV.2, 212 / OC II, FPr, 328) y cada uno de ellos constituye un tipo puro (cf. 214 / 329).

3. Cultura y sujeción del impulso de conocimiento

El problema que se plantea es, como ya se lo advierte, todo menos un asunto secundario para el joven Nietzsche. Es un problema que atañe al interés central que lo lleva a ocuparse de los primeros filósofos griegos. Así lo confirma el siguiente texto.

Para la introducción de la totalidad: descripción del siglo VII: preparación de la cultura, enfrentamiento de los impulsos entre sí. Lo oriental. Centralización de la formación a partir de Homero.

Hablo de los preplatónicos porque con Platón comienza la manifiesta hostilidad contra la cultura, la negación. Quiero, sin embargo, saber cómo respecto de una cultura, ya existente o apenas en surgimiento, se comporta la filosofía que no es enemiga: el filósofo es aquí el mezclador de los venenos [*Giftmischer*] de la cultura (545, 23[16] / 410).

A diferencia de los tres fragmentos que veníamos analizando, este texto no aparece encabezado con el título “Los filósofos preplatónicos”. Aparece, antes bien, precedido por un escueto fragmento cuyo único contenido es el título: “*El filósofo como médico de la cultura*” (545, 23[15] / 410)⁴⁰. El fragmento recién citado contiene seguramente, pues, apuntes

⁴⁰ Este es, a propósito, el título que Nietzsche tentativamente le otorga, en la carta a su amigo Carl von Gersdorff (3 marzo de 1873), al libro que entonces prepara como “pieza colateral” de *NT* (KSB 4, 139, Nr. 301; *NC II*, 398).

“para la introducción de la totalidad” del libro así titulado. Es justamente este carácter introductorio el que aquí resulta de interés⁴¹. Su última oración, referente al filósofo como

⁴¹ Son pocos los fragmentos que con el denominativo expreso de “Introducción” incluyen apuntes para la misma: *KSA 7 = FP I*, 19[191], 19[212], 21[19], 23[16], 28[2] y *KSA 8 = FP II*, 6[11]. No hay en estos fragmentos una forma única de referirse al propósito general de la obra o de describir la característica de los filósofos preplatónicos que justifique que dicho propósito se cumpla mediante una historia de ellos. En tres de ellos hay, sin embargo, un propósito recurrente. Se trata del propósito que el fragmento 23[16], que arriba comentamos, introducía: “saber cómo es el comportamiento del filósofo respecto de la cultura”. El primero de ellos, el fragmento 19[212], lo introduce como el propósito de esclarecer “la tarea de la filosofía dentro de la cultura”: un propósito cuyo cumplimiento permitiría esclarecer, a su vez, “qué es la filosofía” (485 / 368). El fragmento 28[2], el más prolijo de los tres, subsume sus amplios apuntes para la introducción bajo la pregunta “¿Qué puede hacer un filósofo en relación con la cultura de su pueblo?” (615 / 454). Valga aquí citar su muy resumida, pero diferenciada respuesta: “Tesis principal: *el no puede crear una cultura*, pero la puede preparar, superar obstáculos, o moderarla y así conservarla, o destruirla; siempre solo negando” (616 / 454).

Los otros tres de los seis fragmentos mencionados tocan asuntos varios. El fragmento 19[191] (478 / 363) nos habla de una “Introducción sobre verdad y mentira” que incluiría una primera parte sobre “*El pathos* de la verdad” y una segunda parte sobre “La génesis de la verdad” (aparece además una tercera cuyo contenido no se especifica). Se trata seguramente de un borrador de la introducción para el libro sobre los filósofos preplatónicos, pues lo antecede inmediatamente un fragmento con el título “Historia de la filosofía griega”, seguido de un índice encabezado por una “Introducción” a la cual, a su vez, siguen nueve capítulos que parten de Tales y llegan hasta Sócrates. Nietzsche se tomó en serio este plan para una introducción, a juzgar por la existencia de dos elaborados manuscritos con los títulos de “*El pathos* de la verdad” (*PV*) y “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (*SVM*). El fragmento 21[19] incluye en la “Introducción” temas sobre los cuales Nietzsche se pronunció en notorios lugares: la “inmortalidad de los grandes momentos” (véase el comienzo de *PV*), lo eterno en los filósofos de la época trágica (cf. 19[9.23] sobre “preguntas eternas”), a diferencia de lo perecedero en sus sistemas (véase la doble introducción a *FTG*), especialmente lo eterno en la manera como sintieron la existencia (529 / 399). El fragmento *KSA*

“mezclador de los venenos de la cultura”, alude precisamente a su condición de médico de la misma. Lo que aquí el mezcla convenientemente, como enseguida se lo verificará, son los

8, 6[11] trae tan sólo una división de la “Introducción” en dos capítulos: “Cap. 1. Comparación de los filósofos griegos más antiguos con los filósofos de las sectas después de Sócrates. Cap. 2. Las condiciones epocales de los filósofos más antiguos” (KSA 8, 101 / *FP II*, 109). Llama aquí nuestra atención el papel que en este tardío fragmento de 1875 juegan aún las sectas filosóficas “después de Sócrates”) en la periodización que Nietzsche hace de la filosofía griega.

Existen además algunos índices tentativos para el libro que incluyen algunas observaciones generales antes de la enumeración de los capítulos dedicados a los filósofos individuales. Son observaciones que ocupan el lugar de una introducción (cf. 19[89.116.134], 23[41]). Una comparación de estos pasajes con lo anteriormente expuesto arroja tan sólo una o dos novedades. El fragmento 19[116] se pregunta si la intuición se refiere a “los conceptos de especie” y “los tipos consumados” (456 / 349). Se esboza una reflexión teórica sobre el tema de los tipos el cual ya hemos visto figurar prominentemente en la tentativa del joven Nietzsche de delimitar adecuadamente el conjunto de los filósofos pre-platónicos. El fragmento 19[134] presenta la filosofía de Tales a Sócrates como “puras transposiciones del hombre a la naturaleza”, es decir, como puros antropomorfismos (462-3 / 353; cf. 457, 19[116] / 349-50). Al final del fragmento, Nietzsche habla del filósofo como “continuación” del impulso que transpone a la naturaleza “ilusiones antropomórficas”. Sobre el trasfondo de *SVM* es posible identificar este impulso como impulso metafórico y, en cuanto tal, como impulso artístico (cf. 399, 21[20] / 399: “El impulso artístico en forma de crisálida como *filosofía*”). El fragmento 19[89] coloca en el lugar de la introducción la pregunta: “¿Qué es el filósofo?” (448 / 344; cf. 540, 23[7] / 407). Se trata evidentemente de una pregunta paralela a aquella que al comienzo de esta nota ubicábamos en el fragmento 19[212], a saber, la pregunta en torno a qué es la filosofía: A ella, recordémoslo, se responde indagando especialmente por “la tarea de la filosofía dentro de la cultura” (485 / 368) y así lo ratifica la exposición del plan de la obra que el fragmento 23[41] coloca en el lugar de la introducción: “*Plan*. ¿Qué es un filósofo? ¿Qué relación tiene un filósofo con la cultura? ¿Especialmente con la cultura trágica?” (557; 417). Con estas dos últimas preguntas regresamos al tema que, como tema de la obra, repetidamente nos proponen, en sus respectivos proyectos de introducción, el fragmento 23[16], que arriba nos hallamos comentando, y los fragmentos 19[212] y 28[2].

impulsos (*Triebe*), cada uno de los cuales resulta letal por fuera de la mezcla, es decir, cuando se arroga el unilateral e inflexible dominio sobre los demás.

Independientemente del título, lo que resulta directamente pertinente en el presente contexto está en que el fragmento 23[16] bosqueja una explicación introductoria acerca del sentido de la expresión “los preplatónicos” y, con ello, ofrece una indicación acerca de lo que justifica el particular interés del autor en ellos. La explicación reside en que Platón comienza “la manifiesta hostilidad contra la cultura”⁴², inaugura la “negación” de la misma. Nietzsche le adjudica a Platón el papel que 16[17] le adjudicaba a Sócrates como “el primer filósofo negativo” en su “ruptura con lo griego”. Se habla aquí, ciertamente, de la negación de la *cultura* en Platón en lugar de la ruptura con lo *griego* en Sócrates. Pero, en otros lugares destacados, Nietzsche no duda en hablar de Sócrates como un filósofo “siempre hostil a la cultura entera” (*KGW* IV.2, 352 / *OC II*, *FPr*, 422)⁴³. Es más, un escrutinio cuidadoso del fragmento, con el apoyo de los póstumos de esta época, sugiere que lo griego (como objeto de tal “ruptura”) es para el joven Nietzsche justamente sinónimo de “cultura” en un sentido enfático y nietzscheano

⁴² Cf. 619, 28[6] / 456. Platón está en contradicción con todo lo que *era* cultura *entonces*. Schopenhauer está en contradicción con todo lo que *cuenta* como cultura *ahora*. Schopenhauer es, un destructor de las fuerzas verdaderamente hostiles a la cultura.

⁴³ El fragmento 21[11] atribuye directamente a Sócrates una negación de la cultura (525, / 397). El fragmento 23[35] habla de su ruptura con la cultura precedente (555 / 416).

de este último término⁴⁴. Puede decirse, pues, que Nietzsche oscila entre concebir a Sócrates o concebir a Platón como el verdadero punto de ruptura.

Aunque no es posible, dentro los límites del presente trabajo, ofrecer una elucidación detallada de lo que Nietzsche entiende en este periodo como “cultura”, se hace necesario intentar, a partir del fragmento citado, una breve elucidación en este sentido, a fin de que se entienda mínimamente en qué dirección tendría que apuntar para él una indagación que se pregunta “cómo se comporta la filosofía respecto de la cultura”⁴⁵, particularmente, cuando su relación con ella *no* es (aún) una relación de hostilidad. Tomo para ello como punto de partida la concepción que de ella asoma en conexión con la idea de que la “preparación de la cultura” ha de enfrentar la problemática que 23[16] resume en la expresión “enfrentamiento de los impulsos entre sí” (*Gegeneinander der Triebe*)⁴⁶.

⁴⁴ En este sentido, la época trágica es propiamente, para los griegos, el momento de *la* cultura. La pregunta por el carácter distintivo de lo griego tal y como se hace manifiesto en dicho periodo es en realidad la pregunta misma por lo que hace de los griegos el pueblo fundador de *la* cultura en absoluto: no de su cultura en singular por oposición a otras culturas en plural, sino de la cultura, sin más, por oposición a la barbarie.

⁴⁵ Como primera pregunta que tendría que abordar la “Introducción” del libro, el fragmento 28[2] se plantea una pregunta semejante: “¿De qué es capaz el filósofo en relación con la cultura de su pueblo?” (615 / 454). En este fragmento se plantea también una pregunta vecina: “¿Tiene él [el filósofo, G.M.] una relación necesaria con el pueblo? ¿Hay una teleología del filósofo?” (*ibidem*). Sobre la teleología del filósofo, cf. 420, 19[16] / 327; 433, 19[44] / 335; 497, 19[245] / 375; 716, 29[218] / 513.

⁴⁶ Sobre cultura e impulsos, cf. Wotling, 2008.

El joven Nietzsche entiende la cultura como opuesta a la barbarie y entiende la barbarie como un estado de cosas en el que, como efecto del “enfrentamiento de los impulsos”, uno de ellos ha logrado imponer un asfixiante dominio, una rígida tiranía, sobre los demás. En términos generales, Nietzsche habla de “fuerzas”: “Toda fuerza (religión, mito, impulso de saber) tiene, en exceso [*Übermass*], efectos barbarizantes, inmorales y embrutecedores, en cuanto dominio inflexible [*starre Herrschaft*]” (544, 23[14] / 409)⁴⁷. Ahora bien, por oposición a la barbarie, la cultura consiste para el joven Nietzsche en la *sujeción* de los impulsos. *Sujeción* (*Bändigung*)⁴⁸: así designa él, en efecto, la acción que pre-

⁴⁷ Ejemplo de ello era ya, valga decirlo, en *NT* el antagonismo del impulso indómito de conocimiento del socratismo contra los impulsos artísticos representados por Dioniso y Apolo. Después de la publicación de *NT*, Nietzsche depone este calificativo (“socratismo”) sin perder de vista en absoluto el fenómeno mismo por él denotado. Nietzsche lo designa ahora, en sus cuadernos, como “el impulso de conocimiento *sin selección*” (*Der Erkenntnisstrieb ohne Auswahl*: 419, 19[11] / 326), “el impulso desmedido, indiscriminado de conocimiento” (*Der maasslose unwählerische Erkenntnisstrieb*: 422, 19[21] / 328), “el impulso ilimitado de conocimiento” (*der unbeschränkte* : 424, 19[27] / 330), “el *conocer absoluto*” (*das absolute Erkennen*: 429, 19[37] / 332), “el impulso desencadenado de conocimiento” (*der entfesselte Erkenntnisstrieb*: 429, 19[37] / 333), “el impulso insaciable de conocimiento” (*der unersättliche Erkenntnisstrieb*: 439, 19[64] / 339), “el inmensurable conocer” (*das unermessliche Erkennen*: 476, 19[180] / 362), “el impulso no circunscrito de conocimiento (*der unumschränkte Erkenntnisstrieb*: 497, 19[248] / 375).

⁴⁸ El verbo transitivo *bändigen* significa, principalmente, domar, domeñar, domesticar (más ampliamente: dominar), amansar, amaestrar, enseñorear, adiestrar. *Bändiger* significa: domador. El objeto sobre el cual recae esta acción de domar es lo salvaje en tanto indómito. Las otras connotaciones del verbo *bändigen* aluden a la forma específica en la que se logra el dominio de lo indómito: por medio de un sujetar, por medio de una atadura. A la forma en que

viene o combate el exceso y la desunión de los impulsos que necesariamente tiene lugar cuando alguno de ellos alcanza el dominio tiránico hacia el cual, por principio, tiende.

En todos los impulsos griegos se muestra una *unidad sujetadora* [*bändigende Einheit*]: llamémosla la *voluntad helénica*. Cada uno de estos impulsos intenta hasta lo infinito existir por sí solo. Los viejos filósofos intentan construir a partir de ellos el mundo.

La *cultura* de un pueblo se manifiesta en la *sujeción unitaria de los impulsos de este pueblo*: la filosofía sujeta al impulso de conocimiento, el arte sujeta al impulso de las formas y al éxtasis, la ἀγάπη sujeta al ἔρωσ, etc. [...] (432, 19[41] / 334).

A los griegos, que conforman una cultura en sentido enfático, los distinguen sus impulsos en la medida en que se hallan sometidos a esta sujeción. Los caracteriza, por tanto, la unidad que la cultura produce y conserva entre

se logra esta sujeción hace justamente referencia la significación etimológica del vocablo alemán. El verbo *bändigen* proviene de la caduca expresión *bändig machen* cuyo sentido es, literalmente, hacer que algo adquiera la condición de lo atado y, por ello, la condición de lo que está bien sujeto. En este sentido originario, *bändigen* significa poner y mantener *junto*, por fuerza de un *Band*, esto es, por medio de un enlace, lo que de otra manera existiría en dispersión. El efecto de la sujeción es lograr tener junto lo que de otra manera andaría suelto. Traduciré en adelante *Bändigung* como *sujeción*. En este vocablo resuena la idea básica de una actividad de adquisición de dominio que lograría poner y mantener junto lo originalmente disyunto. *OCI* traduce “represión”.

los impulsos originalmente enfrentados⁴⁹. Los singulariza, por así decirlo, la eficacia de un impulso de segundo orden, un impulso de unidad, al cual Nietzsche da el nombre de “la voluntad helénica”.

Este pasaje nos ofrece como ejemplo destacado de cultura (y de helenismo) la tarea específica que la filosofía griega absuelve en la sujeción del impulso de conocimiento⁵⁰. “*La suprema dignidad del filósofo se muestra aquí donde él concentra al impulso ilimitado de conocimiento, lo sujeta en una unidad [zur Einheit bündigt]*” (424, 19[27] / 330)⁵¹. Durante la época de preparación de su libro sobre los primeros filósofos, Nietzsche se refiere reiteradamente a *esta digna tarea*⁵². El fragmento 19[27] alude a ellos cuando, inmediatamente después de su exaltación de la dignidad del filósofo, agrega: “Así hay que entender a los más antiguos filósofos griegos, ellos sujetan al impulso de conocimiento” (424 / 330)⁵³. A ella se refiere,

⁴⁹ “La cultura [es] una unidad” (488, 19[221] / 370. Cf. 424, 19[27], / 330 y 433, 19[44] / 335).

⁵⁰ “Los impulsos que distinguen a los griegos de otros pueblos encuentran expresión en su filosofía. Pero ellos son justamente sus impulsos *clásicos*” (420, 19[15] / 327). “Tarea del filósofo griego: sujeción. Efecto barbarizante del conocimiento” (517, 19[321] / 389). “Sujeción y restricción del conocimiento para bien de la vida, de la cultura” (633, 29[21] / 464).

⁵¹ “El valor de la filosofía en esta sujeción no yace en la esfera del conocimiento: *la voluntad de existir hace uso de la filosofía* con la finalidad de una forma de existencia más alta” (434, 19[45] / 335).

⁵² Cf. 19[14.21.35.41.51.64.76.218]. Nietzsche no se limita a pensar en esta tarea como una tarea pretérita de la filosofía griega, sino como tarea posible para una filosofía requerida en el tiempo presente (véase por ej. 424, 19[27] / 330 y 734, 30[8] / 524).

⁵³ En apoyo de lo arriba expuesto puede considerarse además el siguiente texto: “La ilusión es, para los seres dotados de sensibilidad, necesaria para vivir.

para no ir más lejos, el fragmento 23[14]⁵⁴ que antecede al título *El filósofo como médico de la cultura* (23[15]) y a la correspondiente “introducción” (23[16]) cuya comprensión general de los filósofos preplatónicos veníamos explorando. He aquí entonces la respuesta a la pregunta que 23[16] incluye en su plan para la introducción del libro sobre los preplatónicos. ¿Cómo se comporta, respecto de una cultura, la filosofía que no le es hostil? Ella debe obrar como sujeción del impulso ilimitado de conocimiento⁵⁵.

La ilusión es necesaria para avanzar en la cultura.

¿Qué quiere el insaciable impulso de conocimiento?

– Él es, en todo caso, hostil a la cultura.

La filosofía busca sujetarlo, es un medio de la cultura.

Los filósofos más antiguos” (439-440, 19[64] / 339).

⁵⁴ El fragmento 23[14] habla de la “*sujeción del impulso de saber*” y la describe en sus efectos como un correlativo “fortalecimiento de lo mítico-místico, de lo artístico (Heráclito Empédocles Anaximandro)” (544 / 409). El fragmento 23[14] habla, a su turno, de una “*sujeción de lo mítico*” en aras del “fortalecimiento del sentido de la verdad frente a la libre poesía” o “fortalecimiento del conocimiento puro (Tales Demócrito Parménides).” (544 / 409). Es importante tener presente que la filosofía preplatónica no solo cumple con la tarea de sujetar al impulso de conocimiento, sino también con la de sujetar al impulso artístico, poético, que da lugar al mito. En uno y otro caso la filosofía, como en general la cultura, fortalece un impulso como requerido contrapeso de aquel otro de cuya sujeción se trata.

⁵⁵ Para complementar esta apretada respuesta es, por último, importante hacer explícito que la filosofía preplatónica conforma con el arte una unidad. Ello permite constatar que este tipo de filosofía comparte la misma finalidad y comparte una misma época con el impulso artístico que dio nacimiento a la tragedia.

“El efecto barbarizante del saber.

La sujeción del conocimiento como impulso del arte.

Vivimos solo mediante estas ilusiones del arte.

Los sistemas filosóficos de los griegos más antiguos.

Las afirmaciones que parecen atribuir este obrar al filósofo y a la filosofía en general (v.gr. 19[27.41]) han de entenderse, pues, como alusivas a los filósofos preplatónicos en particular. La declaración nietzscheana según la cual su libro habla de los preplatónicos, “porque con Platón comienza la manifiesta hostilidad contra la cultura” (545; 410), supone obviamente la ulterior existencia de un tipo de filosofía que obra en dirección contraria. De hecho, recuérdese, Nietzsche recurre a una descripción negativa de la filosofía preplatónica como aquella filosofía *no* enemiga de la cultura. Quizá no resulte, por ello, ocioso recurrir en este punto a una excepcional caracterización de la filosofía en su tendencia contraria. Me remito a una reveladora descripción que Nietzsche ofrece de la filosofía (e implícitamente: de la cultura) de su presente.

Se manifiesta el mismo mundo que creó la tragedia.

Comprendemos aquí la unidad de la filosofía y del arte para el fin de la cultura” (436, 19[51] / 336).

La filosofía de la época trágica constituye, para Nietzsche, una especie de híbrido entre ciencia y arte. “Gran perplejidad acerca de si la filosofía es un arte o una ciencia. Es un arte en sus finalidades y en su producción. Pero el medio, la representación en conceptos, lo tiene en común con la ciencia. Es una forma de arte poético. – No se la puede subsumir: debemos, por ello, inventar y caracterizar una especie” (cf. 439, 19[62] / 338). Producto de esta perplejidad es la expresión “especie de *artista-filósofo*” que Nietzsche utiliza en 431, 19[39] / 333. “Filosofía, asombrosa doble naturaleza”, 550, 23[28] / 413. “La filosofía no tiene nada en común, es ora ciencia, ora arte”, 540, 23[8] / 407. El tema de la relación entre filosofía y arte (por ej. poesía) en el joven Nietzsche es un tema importante y complejo que no es posible abordar detenidamente en este ensayo.

Falta hoy aquello que liga [*bindet*] a las fuerzas parciales: y vemos, por tanto, todo en mutua hostilidad y todas las fuerzas nobles en una consumidora guerra de mutuo exterminio. Ello se ha de mostrar tomando a la filosofía por caso: ella *destruye*, porque ya nada le pone límite. El filósofo se ha convertido en un ser universalmente dañino. Destruye felicidad, virtud, cultura, finalmente se destruye a sí mismo.— En el caso contrario, ella tiene que ser, *como médico de la cultura*, una *liga* [*Bündniss*] de la *fuerza* ligadora (735, 30[8], /524).

Hasta aquí llega mi apremiada tentativa de esclarecer el concepto de cultura que subyace a la concepción nietzscheana del filósofo como médico de la misma.

4. Sócrates y la sujeción del conocimiento a la vida y a la cultura

Es el momento de regresar al problema que nos plantea el Sócrates que el joven Nietzsche intenta alojar en su libro sobre los filósofos preplatónicos. Los preplatónicos son filósofos en los que se nos hace manifiesto lo helénico⁵⁶. Sócrates aparece como el último de ellos: no sólo en atención al título tentativo de la obra, sino por el lugar que aquél ocupa en sus índices⁵⁷. No obstante, Nietzsche llega a considerar a Sócrates como “ruptura con lo griego” (16[17]). El mismo problema puede ser replanteado en términos de cultura. La cultura de

⁵⁶ Cf. 387, 14[28] / 303; 398, 16[17] / 313; 539, 23[5] / 406.

⁵⁷ Cf. 19[134.189.190.315], 23[28].

un pueblo se manifiesta en la sujeción de los impulsos de este pueblo. El filósofo preplatónico se caracteriza por obrar una sujeción de los impulsos, particularmente, una sujeción del impulso de conocimiento. Sócrates se presenta, sin embargo, como un filósofo hostil a la cultura precedente. ¿No debería Sócrates, pese a todo, hacer manifiesta *en algún respecto* la sujeción del impulso de conocimiento que caracteriza a los (demás) preplatónicos?

Infortunadamente no es mucho lo que el joven Nietzsche ha dejado consignado en sus apuntes y manuscritos de la época en torno al tema de Sócrates y la sujeción del impulso de conocimiento. Y lo que se encuentra plantea dificultades adicionales. La primera y más directa información se la encuentra, al comienzo de los preparativos para el libro, en un iluminador fragmento parcialmente citado arriba y que ahora me permito reproducir en su totalidad. En él, Nietzsche parece anteponer, una breve reflexión acerca de la tarea de sujeción que un filósofo contemporáneo debería asumir en medio de la barbarie del propio presente. Sigue a ella la comparación con la tarea otrora asumida por los primeros filósofos griegos.

Si todavía hemos de lograr alguna vez una cultura, son entonces necesarias fuerzas artísticas inauditas a fin de quebrar el impulso irrestricto de conocimiento, a fin de producir nuevamente una unidad. *La dignidad suprema del filósofo se muestra aquí donde él concentra el impulso irrestricto de conocimiento, lo sujeta en una unidad.*

Así hay que entender a los filósofos griegos más antiguos, ellos sujetan al impulso de conocimiento. ¿Cómo ocurrió que, después de Sócrates, él gradualmente se salió de las manos? Vemos primeramente en *Sócrates y escuela* la misma tendencia: él ha de ser restringido mediante la consideración *individual* del *vivir-feliz*. Es una fase última, más baja. Anteriormente no se trataba de *individuos* sino de los *helenos* (424-425, 19[27] / 330)⁵⁸.

Nietzsche habla aquí no de un cambio súbito, sino de un proceso gradual que parte de la sujeción del impulso de conocimiento en los primeros filósofos hasta llegar al desate del mismo, mas no sin pasar previamente por una “fase última, más baja” de *sujeción*. “Sócrates y escuela” representan esta última fase de sujeción y ocupan por ello un lugar intermedio en el proceso completo del cual se nos deja entrever tres fases. En virtud de su posición intermedia, podría, claro está, atribuírsele a Sócrates algún contacto, alguna filiación, no solo con lo que le precede, sino con lo que le sigue. El énfasis queda, sin embargo, claramente puesto en el hecho de que Sócrates aún constituye un momento de sujeción del impulso de conocimiento. Para situarlo así, preferentemente del lado de los primeros filósofos, Nietzsche se vale de aquello que él mismo, en *NT*, considerara, a la vez, como esencial en la doctrina (y en la vida) de Sócrates y como crucial en la explicación de la muerte de la tragedia (cf. *KSA* 1, 94 / *OC*

⁵⁸ “A la filosofía se le escapan gradualmente de las manos las riendas de la ciencia” (425, 19[28] / 330).

I, NT §14, 392). Acude al nexo que Sócrates establece entre conocimiento y vida feliz (a través de la virtud) cuando sostiene que “la virtud es saber” y “el virtuoso es el feliz”. Lo que, por un lado, produce el enfrentamiento de Sócrates con la tragedia, produce, por otro lado, un inusitado acercamiento a los filósofos de la época trágica. En otras palabras, lo que, por un lado, lo revela como una fuerza hostil a la cultura, por otro, lo revela como una remanente tendencia conservadora de la misma. ¿Cómo ha de entenderse esta doble significación de un mismo rasgo socrático?

En el pasaje citado, la frontera temporal, histórico-filosófica, entre sujeción y falta de sujeción queda indeterminada. La “escuela” está también comprometida con la sujeción del impulso de conocimiento. ¿Se refiere Nietzsche acaso, por contexto, a una escuela *de* Sócrates? Aunque en algún lugar habla, en plural, de las “escuelas socráticas” (442, 19[70] / 340; 460, 19[129] / 352), en ningún lugar le atribuye el joven Nietzsche a Sócrates mismo una escuela en singular (como, en rigor, institucionalmente hablando, no la hubo). Tampoco, estrictamente, lo hace el pasaje citado, el cual omite el pronombre posesivo (“su”). Quizá haya que tomar la palabra “escuela”, en singular y sin pronombre, como alusiva a la institución de la escuela como tal⁵⁹ y, por ello, como referente a las escuelas en general. Así parece

⁵⁹ Un uso semejante de la palabra podría encontrarse en la siguiente anotación: «Sócrates y Platón. La formación. Sólo desde ahora ‘escuela’» (548, 23[22] / 412).

confirmarlo el fragmento 19[28] que inmediatamente sigue al que actualmente se comenta y que comienza reiterando, en nuevas palabras, aquello con lo que el anterior concluye. En él se vuelve a marcar la diferencia entre la preocupación post-socrática por los individuos y la preocupación presocrática por los helenos. “Los grandes filósofos antiguos pertenecen a *la vida general de lo helénico: después de Sócrates se forman sectas*. Gradualmente a la filosofía se le escapan de las manos las riendas de la ciencia” (425 / 330). En lugar del término “escuela”, el texto acude ahora al término “sectas” sin más cualificación. Parece referirse, en efecto, a las sectas en general. Sea como sea, bien cabe preguntarse hasta qué punto las diferentes escuelas o sectas de la Antigüedad se encontraban, en general, aún comprometidas con la sujeción del impulso de conocimiento por el mismo concepto por el cual Sócrates aún lo estaba. ¿No acusa, acaso, también en todas ellas el conocimiento una generalizada orientación práctica, ética, de clara impronta eudemonista? ¿No es acaso posible proponer, como recientemente se lo ha hecho, que a la filosofía antigua toda se la entienda, al menos desde Sócrates, como una filosofía en la que el discurso filosófico, como discurso expresivo del *conocimiento* al que aspira la filosofía, se encuentra atado a la finalidad práctica de una transformación de la (forma de) vida? ¿No se caracteriza la filosofía antigua desde Sócrates por una cierta sujeción del conocimiento a la vida?

No obstante, independientemente de dónde fuese necesario trazar la frontera histórica entre la sujeción y

el desate del impulso de conocimiento, Nietzsche intenta establecer un límite temporalmente claro entre una primera y una segunda (y última) fase de sujeción. Sócrates es el límite entre ellas. Pero el hecho de que Sócrates quede en esta subdivisión colocado, junto con la “escuela”, del lado de la segunda fase, hace que esta delimitación se vuelva inoperante para efectos de una posible división entre filosofía pre- y post-platónica en la que Sócrates debiese quedar del lado de la primera.

La subdivisión requiere que se introduzca una diferencia específica que haga posible distinguir dos formas de sujetar el impulso de conocimiento: una más alta y otra más baja. Tal y como se la ha planteado en los dos fragmentos contiguos (19[27.28]), la diferencia específica no reside en que el conocimiento tome o no a la vida en consideración. En uno y otro caso es esta consideración (*Rücksicht*) la que presumiblemente mantiene al impulso de conocimiento en sujeción. La diferencia reside en que una forma de sujeción toma en consideración “la vida general de lo helénico”, mientras que la otra toma en consideración la vida del individuo⁶⁰. Nietzsche no explica por qué la primera tendría que ser una forma más alta y la segunda una forma más baja de sujeción del conocimiento *como tal* (sujeción). No explica por qué esta diferencia tendría en absoluto que arrastrar consigo una correspondiente diferencia en la manera en que el conocimiento queda más o menos sujeto según se trate

⁶⁰ Cf. 417, 422, 438, 19[2.20.21.60] / 325, 328, 338.

de uno u otro tipo de vida⁶¹. Mientras ello no se explique, la pretendida diferencia específica opera en realidad como un nuevo criterio *independiente* para introducir una división entre los filósofos pre- y post-*socráticos*. El criterio pasaría a ser el de la simple pertenencia o no a “la vida general de lo helénico”.

El tránsito de esta pertenencia hacia la respectiva secesión tiene lugar en la filosofía mediante la reclusión y el retraimiento de la misma en sectas. Nietzsche concibe este tránsito como una “separación de la cultura” (cf. 476, 19[180] / 362) y como una “transformación del espíritu helénico”.

El surgimiento de las sectas filosóficas en la antigüedad griega.

A partir de la más profunda transformación del espíritu helénico.

Comienzo con los pitagóricos, de quienes lo aprende *Platón*.

La Academia aporta el *tipo*. Son instituciones de oposición contra la vida helénica. [...]

Experimentamos el tránsito del espíritu de secta de la filosofía a la conciencia de cultura, *tránsito de la filosofía a la cultura*. Allí, *separación* de la filosofía y de la cultura (438, 19[60] / 338).

⁶¹ El fragmento 19[21] ofrece en su primer párrafo una tenue explicación acerca de cómo el debilitamiento de “los impulsos generales” pueden implicar un fortalecimiento del “impulso desmedido e indiscriminado de conocimiento” (422 / 328).

El mundo moderno debe recorrer hoy, en sentido inverso, el camino que la antigüedad griega transitó desde lo indiviso de la vida helénica y de la cultura hacia el espíritu de secta (*hairesis*: división) en el que se consuma la secesión de la filosofía respecto de aquellas. Dejando aquí de lado la contraparte moderna del proceso, resulta notable el hecho de que Nietzsche coloque aquí, no a “Sócrates y escuela”, sino a Platón y su Academia (precedido por Pitágoras) como el punto de inflexión que consolida dicho tránsito. Se piensa aquí no (o no tanto) en la consideración de la vida individual a diferencia de la vida general como criterio para fijar el punto de ruptura con los primeros filósofos griegos, sino en la efectiva cristalización institucional de dicha consideración mediante la creación de las escuelas. Desde este punto de vista, ligeramente alterado, Sócrates vuelve a quedar nuevamente del lado de los primeros filósofos. Lo que en este punto puede hacer más complejo el asunto es el hecho de que, desde otro punto de vista, podría decirse que, como ya arriba lo apuntábamos, las escuelas diluyen la individualidad del filósofo⁶² al convertirlo en parte de un estamento que tiende a convertirse en un estamento de eruditos.

⁶² El fragmento 19[50] contiene la excepcional tentativa de vincular el interés que Nietzsche mismo profesa hacia los grandes individuos que nos sirven como “nuestras estrellas-guía” (*Leitsterne*), como objeto de veneración (cf. *KSA* 1, 802 / *OC I*, *FTG*, 571), el interés que “toda ética” muestra, desde un principio, por el individuo como “algo infinitamente importante” (435 / 336). Nietzsche habla aquí que nosotros mismos nos encargamos de aislar (*wir isolieren sie uns*) mediante un encubrimiento de “las circunstancias y los accidentes que hacen posible su surgimiento” (*ibidem*).

Las dificultades relacionadas con el intento de determinar el carácter distintivo de los primeros filósofos griegos, con el consecuente intento de determinar la filiación que Sócrates podría tener con ellos, no terminan aquí. Moviéndose aún dentro de la problemática de la relación entre conocimiento y vida, Nietzsche traza en *FPr* un nuevo y más craso contraste entre Sócrates, por un lado, y los *presocráticos*, por el otro. Analiza para ello la descrita sujeción *socrática* del impulso de conocimiento a la vida en términos de una relación de servidumbre del primero respecto de la segunda: una relación que también expone en términos de medio y fin. En Sócrates, dice Nietzsche, “el pensar sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento: la vida correcta aparece aquí como finalidad, allá el supremo conocimiento correcto” (*KGW* II.4, 354 / *OC II*, *FPr*, 423). Tomado por sí solo, este contraste coloca nuevamente a Sócrates por fuera del grupo de los primeros filósofos. Sócrates es, en efecto, agrega Nietzsche, “el primer filósofo de la *vida* y todas las escuelas que parten de él son, en primer lugar, filosofías de la vida” (*ibídem*). También esta última formulación deja por un momento abierta la incertidumbre acerca de cuáles son exactamente “todas” las escuelas que “parten de” Sócrates. Pero también en este punto se podrían reiterar análogas consideraciones a las que más arriba hacíamos. Bajo el supuesto de que la filosofía griega no separa, desde Sócrates, la vida correcta (la vida virtuosa) de la vida feliz, podría argumentarse que, en tanto “filosofías de la vida” en el

sentido explicitado, las escuelas en cuestión bien podrían ser las escuelas filosóficas en general y no tendrían que limitarse en absoluto, por ejemplo, a una primera “generación de las mismas” (por ej. las escuelas de “los socráticos menores” y la Academia de Platón).

Pero este último contraste no solamente tiende a borrar nuevamente la frontera entre Sócrates y su posteridad filosófica. Parece, por otra parte, invertir cabalmente el papel originalmente otorgado a los preplatónicos como filósofos que obran la sujeción del impulso de conocimiento. ¿No reside justamente este contraste entre presocráticos y (post-) socráticos en el hecho de que la relación medio-fin que los unos mantienen entre vida y conocimiento es la inversión de la relación que los otros establecen? Mientras que en los últimos “el pensar sirve a la vida”, en los primeros “la vida servía al pensamiento y al conocimiento”. Si en los post-socráticos la servidumbre del conocimiento a la vida (individual), al cuidado de sí, garantiza (aún) la sujeción del impulso de conocimiento, ¿no liberaba la filosofía presocrática al conocimiento de dicha sujeción y no tendía, por ello, a desatar al impulso irrestricto de conocimiento? En caso tal, los presocráticos se caracterizarían, no por la sujeción, sino por la manumisión del impulso ilimitado de conocimiento.

La solución de estas dificultades pasa por la introducción de algunas distinciones. Ha de distinguirse entre lo que los filósofos doctrinalmente proclaman y lo que los filósofos *de facto* promueven. Sócrates proclama ciertamente la

subordinación del conocimiento a la vida correcta y feliz del individuo (530, 21[23] / 399), pero termina promoviendo *de facto* la hostilidad del conocimiento contra la vida. Sócrates simplemente yerra (a ojos de Nietzsche) al pensar que el saber es “la fuente de lo recto” y al pensar que es algo “fructífero” en absoluto (525, 21[11] / 397). En su doble convicción de que el origen de todo mal está en el error y el origen de todo bien está en la verdad, y en su convicción de que el arte pone al error en el lugar de la verdad, Sócrates promueve de hecho la hostilidad del conocimiento contra la vida. Pues, desde la óptica de Nietzsche, el arte es ciertamente producción de ilusión⁶³, como el joven Nietzsche reiteradamente lo evoca ya en *NT*. Pero la vida, en contra de lo que piensa Sócrates, requiere de lo ilusorio. Desde muy temprano Nietzsche adquiere “el conocimiento de que la apariencia es necesaria para nuestra existencia” (133, 6[12] / 144) y abraza “la convicción de la necesidad de la ilusión” (132, 6[9] / 143). Y en esta convicción, que probará ser vitalicia, se mantiene Nietzsche en el periodo de preparación de su libro sobre los primeros filósofos: “vivimos solo mediante ilusiones” (434 19[48] / 336). “El conflicto trágico. Todo lo bueno y bello depende del engaño: la verdad mata – es más, se mata a sí misma (en la medida en que ella reconoce que su fundamento es el error” (623, 29[7] / 458)⁶⁴. De ahí la necesidad de una

⁶³ El arte es negación de la “verdad”. Así lo plantea Nietzsche en uno de sus últimos comentarios retrospectivos sobre *NT* (cf. *KSA* 13, 193, 11[415]; *FP IV*, 491).

⁶⁴ La última parte de esta cita deja entrever ligeramente una problemática que no es posible desarrollar en este ensayo. Deja entrever la problemática de la

sujeción del impulso de conocimiento. En contra de lo que Sócrates proclamara, el impulso hacia la verdad “se encuentra en contradicción con lo que más hace feliz al hombre” (574, 26[9] / 429). Así pues, la sujeción del conocimiento a la vida que Sócrates propone a nivel doctrinal en su propuesta fundacional de una filosofía de la vida se ve desvirtuada en la práctica por la hostilidad contra la vida implicada en su falsa equiparación de la ilusión (arte) y el mal. Su correspondiente compromiso con “la verdad a todo precio” (450, 19[97] / 346) explica, a la vez, su hostilidad contra la cultura. Pues, “todo lo que llamamos cultura” se compone, para el joven Nietzsche, como ya arriba se lo recordaba, de las *ilusiones* mediante las cuales “la ávida voluntad encuentra siempre

auto-negación de la verdad o de la “ascesis respecto de la verdad” en la forma que ella adopta como escepticismo (623-4, 29[8] / 458-9). Nietzsche le atribuye a Sócrates una tendencia escéptica (cf. 544, 23[14] / 409 y 540, 23[8] / 407) que bien podría contarse entre las razones para considerar a Sócrates como un enemigo de la cultura. “El escepticismo de Sócrates es un arma contra la cultura y ciencia precedentes” (555, 23[35] / 416). El fragmento 23[14] habla del escepticismo como destrucción (*Zertrümmerung*) de “lo rígidamente dogmático en (a) religión (b) costumbre (c) ciencia” por parte de la filosofía (544 / 409). Ahora bien, aunque Nietzsche no hable en este caso de sujeción, sino de destrucción, podría decirse que esta orientación auto-destructiva de la filosofía posee el valor cultural de una (radical) sujeción del impulso de conocimiento, en tanto que ella pone freno a la forma en que los mencionados poderes (“religión, mito, impulso de saber”) intentan imponer su “dominio inflexible” bajo la forma del dogmatismo. Con el escepticismo el impulso ilimitado de conocimiento encuentra él mismo su límite. “El impulso de conocimiento, llegado a sus límites, se vuelca contra sí mismo, para avanzar ahora hacia una *crítica del saber*. El conocimiento al servicio de la mejor vida” (428, 19[35] / 332). Las anteriores observaciones dejan entrever, a su vez, una cierta ambigüedad en la significación del escepticismo en su relación con la cultura.

el medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo” (KSA 1, 115; NT §18, 409).

Ha de distinguirse, además, entre la forma desinteresada en que los filósofos “parecen distinguirse por profesar su amor a la sabiduría y los intereses que dicha devoción, de hecho, promueve. Los primeros filósofos se entregan a una presunta devoción incondicional por la verdad en la que el intelecto logra su liberación de “todas las finalidades personales e individuales” para acceder a un “contemplar puro” (KGW IV.2, 215 / OC II, FPr, 329-30). Se consagran a la búsqueda de un tipo de sabiduría que, separándose de toda prudencia (*Klugheit*), de toda preocupación por “los bienes humanos”, asumiría decididamente, en un “exceso de intelecto” (*Überschuss an Intellekt*), “el carácter de lo inútil” (218 / 331)⁶⁵. Liberarían así al conocimiento de su originaria servidumbre respecto de las imperiosas necesidades de la vida al convertirse en los progenitores del “impulso puro hacia la verdad”. Pero, desde la óptica de Nietzsche, este impulso resulta en realidad “inexplicable en este mundo” (574, 26[9] / 429). “No existe ningún impulso hacia el conocimiento y la verdad [...] El conocimiento puro carece de impulso” (631, 29[14] / 462)⁶⁶. Los primeros filósofos ponen, de hecho, el conocimiento al

⁶⁵ Nietzsche glosa aquí la distinción que Aristóteles introduce, en *Ética a Nicómaco*, VI.7, entre *sophía* y *phrónesis*.

⁶⁶ “Todos los impulsos están asociados a placer y displacer – no puede existir un impulso hacia la verdad, esto es, hacia la verdad pura, carente de afectos y carente por entero de consecuencias, y no puede existir un impulso que no presente en su satisfacción un placer” (632, 29[16] / 463). “La verdad como manto que encubre otras pulsiones e impulsos” (633, 29[20] / 464).

servicio de la vida en la medida en que en el entramado de sus sistemas filosóficos dan (como el joven Nietzsche se esfuerza por mostrarlo en *FPr* y *FTG*) amplia satisfacción subliminal a los impulsos artísticos que, por principio, la promueven⁶⁷. El impulso hacia la verdad pura “es solo un enmascarado impulso eudemonista” (625, 29[8] / 459).

En suma, el intento de acomodar a Sócrates dentro del esquema de una nueva obra que tendría que ocuparse de determinar cómo los primeros filósofos griegos se comportan respecto de la cultura, y que tendría a la vez que poner a Sócrates como el último integrante legítimo del grupo que ellos conforman, resulta ser un intento frustrado. Al menos si para ello se toma en consideración tan solo el tipo de relación entre conocimiento y vida que él encarna para Nietzsche. El hecho de que Sócrates se presente como “el primer filósofo de la vida” debería mantenerlo dentro de una comparativa proximidad a una cultura clásica, trágica, caracterizada por la sujeción del impulso de conocimiento. Pero se trata de una proximidad puramente doctrinal, por así decirlo, que, por las razones ya expuestas, no viene acompañada de una real y efectiva benignidad hacia lo que el joven Nietzsche entiende como cultura. Sócrates queda, pues, en último análisis, disociado de ellos. Los apuntes de Nietzsche no apoyan, al menos hasta aquí, el propósito de Nietzsche de

⁶⁷ Hay en ellos una cierta “poesía conceptual” (cf. D’Iorio, 1994a, págs. 11-15, a propósito de la importancia que para el joven Nietzsche tiene esta noción de Friedrich Albert Lange).

incluir a Sócrates en un libro sobre “los preplatónicos”. La justificación que en este sentido él funda sobre el hecho de que “con Platón comienza la manifiesta hostilidad contra la cultura” (545, 23[16] / 410) es una justificación que, como las propias vacilaciones del joven filólogo lo demuestran, dan aún amplio margen para que se piense (aún) en Sócrates como el mejor calificado para ocupar el lugar que se le intenta otorgar a su más conocido seguidor.

Es este, sin embargo, el momento de recordar que no es esta la única justificación que hemos encontrado en los fragmentos póstumos que siguen a la publicación de *NT*. En la primera de las lecciones que componen *FPr*, Nietzsche proponía la siguiente justificación: lo que justifica que en este escrito se tome a “los filósofos ‘preplatónicos’ como grupo y no, por ejemplo, a los presocráticos”, es la diferencia existente entre los filósofos que originalmente constituyen un *tipo puro* (no mezclado) y los que posteriormente ya no lo son (214 / 329). Pero la postulación de Sócrates como “tipo puro”, con la que el joven Nietzsche busca dejarle firmemente asegurado un lugar en la sociedad de los filósofos preplatónicos, es ya tema de otra indagación⁶⁸. La presente

⁶⁸ Incluyo una última nota a modo de prospección. Hay tan solo cuatro menciones relevantes de Sócrates en *FTG*, un escrito en el cual él, por lo demás, brilla por su ausencia. (Hago aquí caso omiso de la quinta y última mención de Sócrates en *KSA* 1, 857 por ser, a todas luces, filosóficamente irrelevante). No se halla en *FTG* el capítulo dedicado a Sócrates que una y otra vez encontramos proyectado en los planes e índices dispersos en los fragmentos póstumos de la época y del cual encontramos, en efecto, una cierta versión, quizá una primera aproximación, en *FPr*. *FTG* es, *de facto*, un escrito que hoy calificaríamos como un escrito sobre “los presocráticos”. Sin embargo, las contadas menciones de

ya ha rebasado, dentro del volumen del que hace parte, las dimensiones esperadas de una contribución atinente

Sócrates nos ofrecen inesperadamente una comprimida respuesta acerca de la particular calidad que permitiría, concebirlo como miembro en propiedad de una bien definida sociedad de los filósofos *preplatónicos*. Las menciones que allí encontramos justifican, sin reserva, la lección que Nietzsche le concede a Sócrates al final de *Los filósofos preplatónicos* y llevan a pensar en FTG como un texto inconcluso. En todas estas menciones, Sócrates aparece integrando lo que en la contigüidad del primer par de ellas se describe como el selecto conjunto de “las típicas cabezas de filósofo” (*die typischen Philosophenköpfe*: KSA 1, 807 / OC I, FTG §1, 575): Tales, Anaximandro, Parménides, Anaxágoras, Demócrito y Sócrates (*ibidem*). Al calificativo “típicas”, que aquí se usa de modo engañosamente desprevenido e incidental para describir las cabezas que componen esta “sociedad de filósofos” (*ibidem*) le subyace, no un concepto cualquiera. Al contrario, un concepto muy definido y propio de “tipo”. Su sentido comienza a aflorar apenas en el contexto de las dos menciones siguientes. En el segundo par de menciones (tercera y cuarta), igualmente contiguas, se hace referencia a Sócrates como el último, esto es, el más joven miembro de “aquella república de genios [*Genialen-Republik*] de Tales a Sócrates”. Nietzsche se refiere expresamente en este lugar a “los filósofos preplatónicos” (809 / 576). De ellos se permite hablar, así lo subraya, como de “una sociedad de lo que conjuntamente se pertenece” (*zusammengehörige Gesellschaft*) y “a quienes exclusivamente tengo intención de dedicar este escrito” (*ibidem*). Nietzsche especifica entonces cuál es la calidad que convierte a los preplatónicos en los encumbrados ciudadanos de esta república. Se trata de una sociedad constituida por “tipos puros” (*reine Typen*), a diferencia de los filósofos posteriores, encabezados por Platón, y descritos como “caracteres filosóficos mixtos” (*philosophische Mischcharaktere*). En la segunda de estas dos últimas menciones vecinas se resume, a propósito, en dos trazos cuáles son los rasgos fundamentales que definen a Sócrates como “tipo” puro. Se trata de Sócrates, “el dialéctico explorador del alma” (*der seelenkundige Dialektiker*). La dialéctica es, como hemos visto, uno de los rasgos que Nietzsche asociaba reiteradamente con Sócrates tanto en *NT* como en los póstumos que suceden a su publicación y que además destacaba como un arma hostil al arte (y en Eurípides, hostil a lo trágico). Quisiera anotar, para finalizar, cómo la presencia de este rasgo en Sócrates no impide en absoluto otorgarle la condición de “tipo puro” que requiere para su inclusión en la república de genios conformada por los preplatónicos.

a uno solo de los muchos Sócrates que proliferan desde la Antigüedad hasta el presente.

Listado de abreviaturas

CrI = Crepúsculo de los ídolos.

“Sócrates”: El problema de Sócrates.

EH = Ecce Homo.

“Libros”: ¿Por qué escribo tan buenos libros?

FP I = Fragmentos póstumos, Vol. I.

FP II = Fragmentos póstumos, Vol. II.

FP IV = Fragmentos póstumos, Vol. IV.

FPr = Los filósofos preplatónicos.

FTG = La filosofía en la época trágica de los griegos.

HdH I = Humano demasiado humano, Vol. 1.

KGW = Kritische Gesamtausgabe.

KSA = Kritische Studienausgabe.

KSB = Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe.

NC I = Correspondencia, Vol. I.

NC II = Correspondencia, Vol. II.

- NT* = El nacimiento de la tragedia.
- OCI* = Obra completa, Vol. I: Escritos de juventud.
- OC II* = Obra completa. Escritos filológicos.
- OC III* = Obras completas. Vol. III: Escritos de madurez I.
- PV* = Sobre el *pathos* de la verdad.
- SVM* = Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

Referencias bibliográficas

Obras de Nietzsche en alemán

- (1967 ss.). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. G. Colli & M. Montinari (eds.). Berlín/New York: De Gruyter.
- (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. G. Colli & M. Montinari (eds.). München/Berlín, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter.
- (1986). *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. G. Colli & M. Montinari (eds.). München/ Berlín, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag–Walter de Gruyter.

Obras de Nietzsche en castellano

- (1971). *Ecce homo*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.

- (1973). *El crepúsculo de los ídolos*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- (1996). *Humano demasiado humano. Vols. 1-2: 1878-79*. (A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid: Akal.
- (2006). *Fragmentos póstumos IV. Vol. 4. 1885-89*. D. Sánchez Meca (ed.). (J. L. Vermal & J. B. Llinares, Trads.) . Madrid: Tecnos.
- (2007). *Correspondencia. Vol. II: abril 1869–diciembre 1874*. L. E. de Santiago Guervós (ed.). J.M. Romero & M. Parmeggiani, Trads. Madrid: Trotta.
- (2007). *Fragmentos póstumos. Vol. 1. 1869-74*. D. Sánchez Meca (ed.). (L. E. de Santiago Guervós, Trad.) Madrid: Tecnos.
- (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. 2. 1875-82*. D. Sánchez Meca (ed.). (M. Barrios & J. Aspiunza, Trads.). Madrid: Tecnos.
- (2011). *Obras completas. Vol. 1. Escritos de juventud*. D. Sánchez Meca (ed.). Traducción, introducciones y notas de J. B. Llinares; D. Sánchez Meca & L. E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- (2013). *Obras completas. Vol. 2. Escritos filológicos*. D. Sánchez Meca (ed.). Traducción, introducciones y notas de M. Barrios; A. Martín; D. Sánchez Meca; L. E. de Santiago Guervós & J. L. Vermal. Madrid: Tecnos.

(2014). Obras completas. Vol. 3. Obras de madurez I. Traducción, introducciones y notas de J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca & J. L. Vermal. Madrid: Tecnos.

Literatura secundaria

Breazeale, D. (1993). Introduction. En F. Nietzsche, *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* (págs. xiii-xlix). New Jersey y Londres: Humanity Books.

D'Iorio, P. (1994a). La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique. En F. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens* (págs. 11-49). París: Éditions de l'éclat.

D'Iorio, P. (1994b). Les manuscrits. En F. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens* (págs. 73-78). París: Éditions de l'éclat.

Dannhauser, W. J. (1974). *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca-New York: Cornell University Press.

Kaufmann, W. (1956). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Meridian Books.

Kaufmann, W. (2013). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.

- Porter, J. I. (2006). Nietzsche and “The Problem of Socrates”.
En: S. Ahbel-Rappe & R. Kantevar, *A Companion to Socrates*
(págs. 406-425). Londres: Blackwell.
- Solomon, R. C. & Higgins, K. (2000). *What Nietzsche Really
Said*. New York: Schocken.
- Tejera, V. (1987). *Nietzsche and Greek Thought*. Dordrecht,
Boston, Lancaster: Maertinus Nijhoff Publishers.
- Whitlock, G. (2006). Introduction. En F. Nietzsche, *The Pre-Pla-
tonic Philosophers* (págs. xxx). Traducción del alemán, edi-
ción, introducción y comentarios de G. Whitlock. Urbana
y Chicago: University of Illinois Press.
- Wotling, P. (2008). La culture comme problème. La redétermi-
nation nietzschéenne du questionnement philosophique.
Nietzsche-Studien (37), 1-50.

El Sócrates de Hannah Arendt o la posibilidad de relaciones provechosas entre la vida del espíritu y el mundo de la acción

Dolores Amat

Resumen

El presente trabajo busca mostrar que la figura de Sócrates resume y expresa de la mejor manera los esfuerzos de Hannah Arendt por encontrar modos diferentes de los tradicionales de poner en relación la vida del espíritu y el mundo de la acción. De acuerdo con la interpretación que proponemos, la figura de Sócrates representa en la obra de Arendt el modelo de una vida espiritual entendida como una *práctica*, que posibilita el ejercicio de vínculos provechosos entre las facultades de la mente y la acción. La facultad del juicio resulta de relevancia para este problema, porque es aquella capacidad que, de acuerdo con la autora, tiende más claramente los puentes entre las dos dimensiones de la vida. Para desarrollar de modo más detallado nuestra perspectiva, nos detenemos a discutir con Ronald Bainer, quien, al estudiar las reflexiones de Arendt sobre el juicio, sostiene que la autora recae sobre una posición binaria clásica. A diferencia de Beiner, nosotros encontramos que, apoyada sobre la figura de Sócrates,

la pensadora mantiene su crítica de la filosofía política platónica y sugiere vínculos entre vida espiritual y vida de la acción que podrían ser elocuentes para nuestros días.

Palabras clave

Arendt, Sócrates, vida del espíritu, acción, juicio.

Abstract

This paper seeks to demonstrate that the figure of Socrates summarizes and expresses the best efforts of Hannah Arendt to find new ways to relate the life of the the mind and the world of action. According to our interpretation, Socrates presents in Arendt's work a certain kind of *practice*, that differs from the classical way to address the subject and that shows the possibility of beneficial links between the mind and the world of appearances. The faculty of judgment is particularly relevant to this issue, because it puts together the two dimensions of life like no other capacity. Thus, to develop our hypothesis more clearly, we discuss with Ronald Bainer's analysis of Arendt's reflections on judgement. Bainer argues that the German author reproduces in her last studies the classical division of *vita activa* and *vita contemplativa*, and we propose, on the contrary, that Arendt maintains her critical point of view of Plato's political philosophy throughout her work. Based in Socrates' example, Arendt presents

nontraditional ways to relate the life of the mind and the world of action that could be eloquent for our time.

Keywords

Arendt, Socrates, life of the mind, action, judgement.

El impulso fundamental de la obra de Hannah Arendt es la búsqueda de comprensión¹ y al intentar entender los fenómenos políticos desconcertantes de su tiempo, la autora se encuentra con que las categorías tradicionales resultan insuficientes e inadecuadas. En este contexto, Arendt emprende una crítica persistente de las ideas básicas de la filosofía política clásica y explora nuevas maneras de pensar el presente. Busca nuevas formas de establecer vínculos entre comprensión y realidad, y reconoce el problema de la relación entre la vida del espíritu y el mundo de la acción como un interrogante central de nuestra época.

Lo que buscaremos dar a ver en las páginas que siguen es que la figura de Sócrates resume y expresa de la mejor manera los esfuerzos de la autora por volver a pensar los vínculos entre verdad y política, entre pensamiento y acción, o entre vida espiritual y vida activa. Aunque Arendt no llega a resultados definitivos sobre estas cuestiones, sus investigaciones van generando sentidos con los que poner en cuestión

¹ Existen muchas razones para sostener esta idea, pero hay una frase que expresa la visión de la propia autora de modo claro y sucinto: "What is important for me is to understand. For me, writing is a matter of seeking this understanding, part of the process of understanding" (Arendt, 1993a, pág. 3).

el esquema binario clásico, para acceder a comprensiones más amplias de los asuntos humanos.

Así, Arendt encuentra en la figura de Sócrates elementos que le permiten, por un lado, poner en duda las categorías heredadas y, por otro, descubrir herramientas para desplegar nuevas maneras de poner en relación la vida del espíritu y la vida de la acción. Arendt da a ver en Sócrates un ejemplo con el que intentar sortear las limitaciones no sólo del pasado, sino también de una modernidad que no ha sido capaz todavía de sacudirse las ruinas de un legado agotado.

°De acuerdo con la interpretación que proponemos en este trabajo, la figura de Sócrates representa en la obra de Arendt el modelo de una vida espiritual entendida como una *práctica*, que posibilita el ejercicio de vínculos provechosos entre las facultades de la mente y la acción.

La facultad del juicio resulta de particular relevancia para este problema, porque es aquella capacidad que, de acuerdo con la autora, tiende más claramente los puentes entre las dos dimensiones de la vida. Para desarrollar de modo más detallado nuestra perspectiva, nos detenemos a discutir con uno de los comentaristas más importantes de la obra de Arendt, Ronald Bainer, quien, al estudiar las reflexiones de la autora sobre el juicio, sostiene que en sus últimos trabajos recae en una posición binaria clásica. A diferencia de Bainer, nosotros encontramos que, apoyada sobre la figura de Sócrates, la pensadora mantiene su crítica

de la filosofía política platónica y sugiere vínculos entre vida espiritual y vida de la acción que podrían ser elocuentes para nuestros días.

Pero esto no quiere decir que Arendt haya creído encontrar en la figura de Sócrates soluciones indudables o definitivas para los dilemas que, según su mirada, la tradición resolvió de manera insatisfactoria. La autora descubre en cambio en el antiguo maestro las preguntas originales que el pensamiento posterior fue dejando escondidas detrás de sus respuestas.

Pero si Arendt toma como ejemplo la ignorancia socrática, no pretende con su obra resolver el enigma que se encuentra en la base de nuestra civilización. La autora entiende que su modelo es escurridizo y deja ver las dificultades inherentes a su propia perspectiva. Por otra parte, la autora comprende también que no es posible abordar ciertas preguntas sin partir de algunas respuestas y por esa razón va construyendo su retrato de Sócrates apoyándose en ciertas apuestas².

² Arendt advierte que no pretende ni está en condiciones de aportar elementos nuevos para los debates acerca de la vida histórica de Sócrates. En cambio, la autora construye con la figura del maestro un modelo verosímil y elocuente. En *La vida del espíritu* la autora cita a Étienne Gilson para sostener su posición. Gilson explica, a propósito de *La divina comedia*, que “un personaje [...] conserva [...] tanta realidad histórica como exige la función representativa que Dante le asigna”. La técnica de Dante, explica Arendt, se acerca a lo que se hace cuando se construyen tipos ideales, que adquieren un significado representativo a partir de tomar en cuenta una multitud de seres vivos, pasados y presentes. En este sentido, Arendt toma las fuentes sobre Sócrates, pero en lugar de seguir las de modo apegado y literal o de discutir con ellas, crea a partir de ellas

1. Sócrates y la tradición platónica

Arendt adjudica a Sócrates un lugar primordial en la historia occidental: su figura se encuentra, en el origen de nuestra tradición. Pero su carácter fundante no se debe solamente a la potencia de sus enseñanzas, sino también a la profunda influencia que su vida y sus palabras tuvieron sobre sus contemporáneos y sobre las generaciones que siguieron. Entre aquellos que compartieron los días con Sócrates destaca Platón, cuyos diálogos sentaron las bases de lo que luego se convertiría en el marco de referencia de la civilización occidental.

Claro que no es sólo la vida de Sócrates la que se encuentra en los albores de nuestra historia; también la muerte del gran filósofo marcó de modo definitivo a la tradición que siguió. Los diálogos de Platón, que de acuerdo con Arendt responden de modo directo a las acusaciones que condujeron a la condena de Sócrates, contribuyeron de modo decisivo a dar importancia al final de la existencia del maestro.

un modelo verosímil aunque no necesariamente exacto. Existe, sin embargo, un punto del Sócrates histórico sobre el que Arendt se pronuncia y este punto refiere a la relación con Platón. De acuerdo con su posición, hay una diferencia clara entre lo auténticamente socrático y la filosofía platónica, que hace del maestro antiguo un portavoz de ideas y doctrinas enteramente antisocráticas (Arendt, 2002).

Las citas de *La vida del espíritu* corresponden a la traducción al castellano publicada en 2002.

Verdad y opinión

Incitado por la incapacidad de la *polis* de albergar pacíficamente a la actividad que consideraba más alta, comenta Arendt, Platón comenzó a poner en cuestión los pilares sobre los que se asentaba la comunidad. En primer lugar, el hecho de que Sócrates no hubiera podido convencer a los jurados de su inocencia y de sus méritos hizo que Platón dudara del valor de la persuasión. *Peithein*, persuadir, era la forma de discurso propiamente política; y como los atenienses estaban orgullosos de conducir sus asuntos sin compulsión, consideraban a la retórica entre las más altas artes políticas (Arendt, 2005d). Pero si la multitud no había sabido apreciar los discursos socráticos, resultaba evidente para Platón que la persuasión era deficiente y debía, por lo tanto, ser mejorada o asistida con otros recursos.

La exposición de Sócrates en la *Apología* es para Arendt uno de los mejores ejemplos del arte político de la retórica y la autora encuentra que Platón escribió contra ese discurso en el *Fedón*, diálogo al que calificó (de modo irónico) de más persuasivo. El *Fedón* termina con un mito que advierte sobre premios y castigos en la vida después de la muerte y Arendt interpreta esta presencia como un intento de Platón de asustar a la audiencia más que de convencerla (Arendt, 2005d).

Arendt ofrece entonces una lectura cuidadosa de las obras de Platón, cuyas intenciones podrían no ser siempre las de transmitir abiertamente ciertas ideas, verdades o

convicciones. En esta línea, la autora propone una interpretación fundamentalmente política de los argumentos de *La República*, que entiende como una respuesta expresa a la muerte de Sócrates. Arendt da especial importancia a la versión de la teoría de las ideas que se presenta en este diálogo y llama la atención sobre el hecho de que Platón consagra la idea del bien como la idea superior entre todas las otras. A diferencia de otras ideas que podrían aspirar a ese puesto (como la de lo bello), la idea del bien puede tener utilidad para la ciudad y esto podría explicar, según la autora, su supremacía en un contexto fundamentalmente político. La idea del bien puede iluminar lo que es correcto, lo que es justo y provechoso para el género humano y buscarla podría constituir entonces una tarea humanista o patriótica. Pero los que dejan de lado las ataduras mundanas para acercarse a estas ideas primordiales, nos sugiere Platón en la alegoría de la caverna, son los filósofos, y la *polis* se equivocaría entonces en despreciarlos o acusarlos como hizo con Sócrates. Así, sugiere Arendt, *La República* puede entenderse como uno de los diálogos en los que Platón intenta defender la actividad de Sócrates, y en los que busca a su vez presentar a las verdades filosóficas como referencias válidas para la esfera política (Arendt, 2005d).

La intención de Platón al ofrecer a las ideas esenciales como parámetros legítimos para la comunidad sería la de superar y reemplazar a la *doxa*, la opinión, en los asuntos humanos. A diferencia de las opiniones, que se muestran

limitadas, relativas e inestables, las ideas filosóficas parecerían poder brindar a los ciudadanos referencias claras e inapelables para estructurar sus vidas. De esta manera, Platón se convierte en el primero en pretender introducir estándares absolutos en la reflexión sobre la comunidad política. El problema, sigue la autora, es que lo que caracteriza a las cuestiones humanas es, justamente, su relatividad (Arendt, 2005d).

Por otra parte, la búsqueda de reemplazar a las opiniones por verdades filosóficas es para Arendt profundamente antisocrática (Arendt, 2005d) y llevó a Platón a distanciarse claramente de su maestro, que no consideraba que *doxa* y verdad fueran términos opuestos o en competencia.

Según la visión del Sócrates de Arendt, opinión y verdad no son términos antagónicos, sino más bien nociones que pertenecen a campos diferentes. Si la verdad es la aspiración de filósofos y científicos, la opinión es la guía de los ciudadanos. Sócrates compartía en este punto la comprensión del sentido común contra la que se erigieron las ideas de Platón: para la mayoría de los ciudadanos atenienses, la sabiduría del filósofo se distinguía de la *phrónesis*, del tipo de entendimiento político más alto (Arendt, 2005d). Para ilustrar esta idea, Arendt cita aquella frase de Aristóteles que dice que “Anaxágoras y Tales eran sabios, pero no hombres de entendimiento humano. No estaban interesados en lo que es bueno para los hombres” (Arendt, 2005d). De acuerdo con esta perspectiva, el filósofo se ocupa de cuestiones que

exceden a la *polis*, de cuestiones eternas que superan a los asuntos humanos.

Platón, por su parte, compartía la convicción de que los filósofos se dedican fundamentalmente a asuntos extra-humanos, pero su mirada se diferenciaba de la visión de sus conciudadanos por las conclusiones que señalaba a partir de ella. De acuerdo con una idea extendida en Atenas, la excesiva preocupación por la naturaleza y las cuestiones relativas al orden del cosmos hace a los filósofos desapegados de la ciudad, distraídos en general, y esto los convierte en seres poco aptos para la vida política. Arendt cita a propósito de esta idea la famosa frase adjudicada por Tucídides a Pericles, que sostiene que los griegos aman la belleza sin exageración y la sabiduría sin blandura ni carencia de hombría (Arendt, 2005d). De acuerdo con la autora, esta frase expresa de modo claro el prejuicio de la *polis*, que encontraba que la búsqueda del conocimiento puede desviar a los hombres del camino de la acción y convertirlos en “buenos-para-nada”³.

Al atribuir utilidad política a los descubrimientos y comprensiones de los filósofos, Platón quiso enfrentar directamente este prejuicio: diálogos como *La República* sugieren la confluencia del entendimiento político y el conocimiento de la naturaleza en un solo tipo de sabiduría, a la que se acercarían aquellos que aspiran a la verdad. La propuesta del gobierno de los filósofos, tan contraria a las

³ “Good-for-nothing” es la expresión que usa Arendt (Arendt, 2005d).

nociones dominantes en su época, expresaría este gesto de modo contundente (Arendt, 2005d).

Sócrates, en cambio, dio a ver con su ejemplo una manera distinta de comprender el problema, sugiere Arendt, una manera que se diferencia tanto de Platón como de los prejuicios del sentido común. De acuerdo con la práctica del maestro, la búsqueda filosófica de la verdad y la comprensión ciudadana no son lo mismo, pero nada impide que un mismo individuo aspire a cultivar ambas honestamente.

El rol de Sócrates en la ciudad

De acuerdo con Arendt, Sócrates entendía que la búsqueda de la verdad y el dominio de la opinión no eran lo mismo, pero no consideraba por esa razón que se tratara de términos opuestos. La opinión no era para él un estadio anterior e inferior a la verdad, sino uno de los pilares del ámbito político, que se distingue del espacio de la búsqueda del conocimiento científico o filosófico.

La *doxa* era para Sócrates la formulación en discurso del *dokei moi*, de aquella perspectiva que aparece ante cada uno, no como una verdad indudable y eterna, pero tampoco como una afirmación caprichosa y arbitraria. El *dokei moi* es la comprensión diferenciada del mundo a la que cada cual accede desde su lugar específico y único, y se relaciona con el resto de las perspectivas humanas justamente por el

hecho de estar referido a eso que de modos diversos los seres humanos consideramos mundo (Arendt, 2005d).

En este sentido, Arendt sostiene que los diálogos de Sócrates con sus conciudadanos no pretendían poner en duda el valor de la *doxa*, ni reemplazarla por un conocimiento verdadero para toda circunstancia. Lo que el maestro buscaba era ayudar a afinar las opiniones, quería hacerlas más examinadas y menos contradictorias. Su intención era la de mejorar las *doxai* para contribuir a la vida política de Atenas (Arendt, 2005d).

En este sentido, la mayéutica socrática era para Arendt un diálogo igualitario. Cada persona experimenta el mundo desde una perspectiva única y particular que no puede conocerse desde una mirada extranjera a esa posición, y es por esta razón que Sócrates comenzaba sus conversaciones con preguntas. De la misma manera, para conocer la especificidad de la propia apertura al mundo, para poder comprender el propio *dokei moi*, es necesario el intercambio con otros, con miradas diferentes de la propia. Así, al propiciar el diálogo entre los ciudadanos, Sócrates buscaba ayudar a los individuos a dar nacimiento a aquello que pensaban sin saber o sin poder poner en palabras enteramente, a comprender sus verdaderas opiniones (Arendt, 2005d).

De esta manera, el rol del filósofo no era para Sócrates el de gobernar la ciudad o el de enseñarle una verdad filosófica,

sino el de ser un tábano que provoca a los individuos para que se vuelvan más lúcidos y coherentes. Además de compararse con un tábano, Sócrates gustaba de emparentarse con las comadronas que saben cómo ayudar a otros a dar a luz. Lo que Sócrates ayudaba a alumbrar, se dice en el *Teeteto* de Platón, eran los pensamientos de sus interlocutores, que debían pasar por largos trabajos y ciertos dolores para dar al mundo comprensiones vivas. Por otra parte, señala Arendt, alguien calificó al maestro de “torpedo”, un pez que paraliza y entumece por contacto. Citando al *Menón* de Platón, la autora comenta que Sócrates aceptó la analogía, pero sólo a condición de que se reconociera que “el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan...” (Arendt, 2002, pág. 195). De acuerdo con Arendt, ésta es la única manera de enseñar el pensamiento: sólo aquel que está atravesado por preguntas y perplejidades puede dar un ejemplo de cómo enfrentarlos.

Desde este punto de vista, la diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no pretendía educar a los ciudadanos, lo que buscaba era ayudarlos a abordar sus propias perplejidades y contradicciones para mejorar así sus *doxai*, las opiniones de las que estaba hecha la vida pública de la que él también participaba (aunque Sócrates rechazó las responsabilidades y honores políticos, comenta la autora, sus días estaban marcados por la vida de la ciudad, dado que pasaba la mayor parte de su tiempo en el mercado y en el medio de las diferentes voces de la polis) (Arendt, 2005d).

Intelecto y razón, conocimiento y pensamiento

Según la mirada de Arendt, los diálogos tempranos de Platón, que terminan sin resultados concluyentes, muestran todavía la influencia de la tradición genuinamente socrática, que parece valorar el mero hecho de conversar sobre un tema de modo profundo, sin necesidad de acceder a soluciones o productos finales. “Sócrates, al hacer preguntas cuyas respuestas desconoce, las pone en movimiento. Y una vez que los enunciados han trazado un círculo completo, suele ser Sócrates quien animosamente propone empezar de nuevo” (Arendt, 2002, pág. 192).

Esta práctica incesante que consiste en hacer preguntas para buscar a partir de ellas sentidos con los que explorar el mundo, las propias percepciones y opiniones, es propia del pensamiento, tal como lo entiende la autora. Arendt toma ciertos desarrollos de Kant para establecer una diferencia entre el intelecto (que busca el conocimiento) y la razón (que engendra el pensamiento y busca comprender). El intelecto busca acceder a la verdad, mientras la razón desea captar el significado de aquello que aborda. Desde este punto de vista, el ejercicio que Sócrates propone a sus conciudadanos es una práctica de pensamiento, que no intenta cerrar o concluir las discusiones con certezas incontestables, sino abrirlas para la comprensión. En este sentido, Arendt cita algunas nociones de la *Crítica de la razón pura* para decir que las ideas de la razón son conceptos heurísticos, pues “las

ideas son tentativas, no demuestran ni manifiestan nada” (Arendt, 2002, pág. 89).

Existe, sin embargo, una cercanía entre intelecto y razón que ha hecho que fueran confundidos a lo largo de la tradición. Incluso los filósofos, ocupados en mirar de cerca estas cuestiones, aplicaron el criterio de verdad a todas sus actividades, y perdieron de vista la especificidad de una parte importante de su tarea. Sucede que intelecto y razón se encuentran entrelazados, pero no son lo mismo. Ambos surgen de un ser que interroga al mundo y que busca abrazar lo que hay con su espíritu, pero cada uno se acerca a los objetos y nociones que investiga de modo diferente (Arendt, 2002).

De acuerdo con Arendt, el pensamiento puede y debe utilizarse cuando se busca conocer, pero en ese contexto funciona como un medio para otro fin (Arendt, 2002). Sirve para estructurar la tarea del científico, para ordenar sus argumentos e interpretar los resultados, pero se mantiene atado al esfuerzo por encontrar evidencia. Cuando la razón busca significados, en cambio, su despliegue es un fin en sí mismo, su desarrollo es un diálogo con el mundo que va generando sentidos con los que los seres humanos se apropian del espacio en el que habitan.

Así, el diálogo que el pensamiento establece con el mundo se parece al diálogo entre amigos, que no tiene un objetivo determinado, pero va generando un entramado de

palabras y metáforas con las que los participantes se acercan entre ellos y a aquello sobre lo que conversan.

Diálogo, amistad y política

Justamente, señala Arendt, este tipo de diálogo que no necesita llegar a una conclusión para tener sentido es frecuente entre los amigos, y la autora encuentra a partir de esta idea que la mayéutica puede verse como un intercambio propio de las amistades. El diálogo socrático permite articular las distintas *doxai* y abrir entre ellas un horizonte común, un mundo de sentidos como aquel que viven los amigos, que, al poner en relación maneras diversas de experimentar la misma tierra, abren sus perspectivas personales hacia un espacio compartido. Dentro del contexto de la *polis* griega, Arendt propone ver en este sentido a la mayéutica como un intento de Sócrates de contrarrestar el espíritu agonal. Al poner en conversación a seres generalmente separados por la competencia por honores y fama, la tarea socrática ayudaría a construir un espacio de entendimiento (Arendt, 2005d).

Este tipo de entendimiento que surge de la amistad es, por otra parte, eminentemente político: ver el mundo desde el punto de vista de los otros es, según Arendt, el tipo de comprensión política por excelencia (Arendt, 2005d). De acuerdo con la autora, si quisiéramos definir la virtud más sobresaliente del ser político, podríamos decir que se trata de esa capacidad de ver el mundo desde diferentes puntos de vista y, al mismo tiempo, de poner en comunicación las

distintas visiones de los ciudadanos, para que se haga evidente el mundo compartido (Arendt, 2005d). Así, Sócrates parece haber creído que su función política era la de ayudar a hacer presente este espacio común basado en el entendimiento de la amistad.

La amistad con uno mismo y los límites y las posibilidades del espíritu humano

Pero la amistad que Sócrates facilitaba no se limitaba a las relaciones de los individuos con los demás, sino que también concernía a los propios vínculos de cada uno consigo mismo. Arendt señala que las enseñanzas de Sócrates se apoyaban, entre otras cosas, en la noción contenida en la famosa frase presente en el templo de Delfos dedicado a Apolo: “Conócete a ti mismo”. De acuerdo con su perspectiva, esta sugerencia supone que es a través del descubrimiento de la propia particularidad que cada individuo puede buscar conocer y comprender el mundo. En este sentido, considera Arendt, si el oráculo de Delfos reconoció a Sócrates como el más sabio entre los mortales fue porque su práctica mostraba que, a pesar de que buscaba aprender y acercarse a la sabiduría, comprendía las limitaciones humanas. La frase emblemática del maestro, “sólo sé que no sé nada”, da a ver esta actitud de modo conciso (Arendt, 2005d).

De esta manera, Sócrates se separaba tanto de los sabios pretenciosos como de los sofistas más relativistas,

cuya actividad parecía apoyarse en la afirmación de la imposibilidad de toda certeza o de toda opinión verdaderamente significativa. Sócrates, por un lado, buscaba la verdad, aunque comprobaba una y otra vez su ignorancia y, por otro, intentaba comprender y generar sentidos con los que orientarse en el mundo. A diferencia de los sofistas, el maestro entendía que la opinión no es una simple ilusión subjetiva o un elemento enteramente maleable en función de objetivos determinados, sino algo que puede expresar una perspectiva singular del mundo, un *dokei moi* particular que merece cuidado y respeto (Arendt, 2005d).

Amistad y pluralidad

Vemos entonces que Sócrates enseñaba la amistad en primer término: la amistad con los demás, cuyos sentidos no podemos adivinar sin acercarnos y escuchar, y la amistad con uno mismo, a quien necesitamos intentar comprender y conocer para explorar el mundo. Por otra parte, sugiere la práctica del maestro. Estos dos tipos de amistades no son tan diferentes como puede parecer.

De acuerdo con Arendt, la enseñanza socrática da a ver que el ser humano no está enteramente solo, aun en soledad, dado que todas las personas contienen en sí mismas la pluralidad propia de la humanidad. En este contexto, la autora señala la frase de Sócrates citada por Platón en el *Gorgias*: “es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno, estar en desacuerdo conmigo mismo”. Todo ser

humano es a la vez un individuo y una multiplicidad y por esa razón, siendo uno, puede estar en desacuerdo consigo mismo. Este hecho se revela de modo especialmente claro en el pensamiento, en el que el individuo se desdobra en un diálogo como aquel que Sócrates propiciaba entre sus conciudadanos. Pensar es dialogar, es abrirse a la multiplicidad que nos habita a nosotros y al mundo, y es en este sentido que Arendt asegura que aquel que es capaz de dialogar consigo mismo es capaz de dialogar con otros, de ser amigo de otros (Arendt, 2005d).

El que es capaz de dialogar consigo mismo es capaz de acceder a una comprensión cabal de la pluralidad del mundo humano y esa pluralidad no se encuentra sólo en el corazón de cada individuo, sino también en el centro de lo que Arendt llama política. La autora señala entonces que la figura de Sócrates revela de esa manera el carácter intrínsecamente político del ser humano, que aun en soledad debe relacionarse con la pluralidad humana.

Por otra parte, Sócrates revela que el deseo de Platón de abandonar la esfera de la pluralidad humana es una ilusión: incluso si viviera recluido y sin la compañía de otros, el filósofo se encontraría consigo mismo, con su propia pluralidad. Y dado que es en el pensamiento que la pluralidad se hace más evidente, el amante de la sabiduría se encuentra enfrentado a ella en el momento en el que cree concentrarse en una de sus tareas más importantes y alejarse de los asuntos humanos del modo más radical (Arendt, 2005d).

Vida del espíritu y apariencias

Pero el gesto de Platón de retirarse de los asuntos humanos no es enteramente injustificado, e incluso aquel que es consciente de su propia pluralidad interna requiere de cierta distancia de los demás para desplegar libremente su espíritu, entiende Arendt. Es que tanto el pensamiento como las otras facultades espirituales requieren de un momento de alejamiento del mundo de las apariencias. El individuo necesita de cierto recogimiento para poder abrirse, aparecer ante sí mismo y escuchar las voces que lo habitan. A este estado en el que uno se hace compañía a sí mismo Arendt lo llama *solitude* (solitud) y lo diferencia de la soledad (*loneliness*), del estado despojado que surge cuando un ser humano está privado del contacto con otros (Arendt, 2002).

De todas maneras, este alejamiento del espacio de las apariencias es siempre temporario, porque nadie puede prescindir del mundo y de sus semejantes por entero. Nacemos y vivimos en el mundo de lo visible, señala en este sentido la pensadora, y todo retiro hacia las actividades mentales toma sus modelos y pistas de ese terreno. La verdad (*a-letheia*), por ejemplo, no puede más que concebirse como otra apariencia, como algo que permanecía oculto y se manifiesta, se muestra. “Nuestro dispositivo mental, capaz de desligarse de las apariencias presentes, permanece indisolublemente unido a la Apariencia”, observa Arendt (2002, pág. 48), y comenta la condición paradójica de un ser que, a pesar de

formar parte de lo visible, tiene la facultad de abstraerse momentáneamente del mundo y trascenderlo.

En este sentido, considera, la teoría de los dos mundos es un engaño metafísico, pero no se trata de un engaño accidental, dado que surge de la propia experiencia interior de los seres humanos. Así, esta suerte de dualidad de los individuos podría estar en el origen de la dicotomía que tradicionalmente se plantea entre dos universos supuestamente apartados: entre la tierra de lo sensible y el mundo de lo invisible, entre el espacio de la práctica y aquel de las ideas o la teoría, entre el universo del cuerpo y el terreno intangible del espíritu (Arendt, 2002).

Metáfora, poesía y filosofía

En línea con estas reflexiones, Arendt propone entender la metáfora como aquello que da a ver la unidad compleja de lo que hay. La metáfora es de origen poético, pero es tomada por la filosofía y el pensamiento en general en sus intentos por asir el mundo. Es que el pensamiento está hecho de palabras, de discursos, y encontrar nombres para lo que se percibe es ya en sí mismo un trabajo poético de acercamiento, comparación y asimilación. “Las analogías, metáforas y emblemas son los hilos con los que el espíritu se vincula al mundo [...] y son los que garantizan la unidad de la experiencia humana”, explica Arendt (2002, pág. 131). Y luego agrega: “[e]l simple hecho de que el espíritu pueda encontrar tales analogías, que el mundo de las apariencias

nos recuerde cosas no aparentes, puede considerarse una suerte de ‘prueba’ de que espíritu y cuerpo, pensamiento y experiencia sensible, lo invisible y lo visible, se pertenecen, de que están hechos el uno para el otro” (pág. 132). Así, la metáfora salva el abismo entre las actividades mentales, interiores e invisibles, y el mundo de las apariencias. Vemos entonces que, aunque Arendt reconoce la existencia de diferentes dimensiones en la existencia humana, niega que exista entre ellas una exterioridad absoluta.

El diálogo interno: un vínculo beneficioso entre pensamiento y acción

Por otra parte, el diálogo interno da a ver la posibilidad de cierta confluencia y de un beneficio mutuo entre las actividades del espíritu y el mundo de la acción. Para señalar esta posibilidad, Arendt cita otra conocida frase atribuida a Sócrates: “actúa como te gustaría aparecer frente a los otros” (Arendt, 2005d, pág. 22). Si no estamos enteramente solos aun en soledad, y si al abrir el diálogo interno aparecemos ante nosotros mismos, no podemos escapar a la ignominia de nuestros actos, incluso si estos tienen lugar sin testigos. De acuerdo con Arendt, esta dimensión plural del pensamiento tiene gran importancia para contextos seculares y para la pregunta (acuciante en nuestra época) acerca de la posibilidad de encontrar raíces mundanas para la moral. Es que aun en ausencia de reglas externas o de la mirada coercitiva de los otros, los individuos se encuentran con su

propia mirada y esta consciencia puede guiar o limitar las acciones (Arendt, 2005d).

Así, el diálogo interno abre una dimensión que nos permite orientarnos en el mundo sin necesidad de mandamientos férreos y aplicables a todo contexto imaginable. Lo que permite orientarnos no es un predicado fijo sobre el mundo, sino una *práctica*: el intento de no contradecirse, la búsqueda del acuerdo consigo mismo, la práctica cotidiana de la fidelidad a sí mismo. Se trata del intento de mantener la amistad con uno mismo porque la propia persona es la única de la que no podemos escapar: “No debes matar –aun en condiciones en las que nadie puede verte– porque no quieres vivir con un asesino por el resto de tu vida” (2005d, pág. 22)⁴, sugiere Arendt en un texto sobre Sócrates que recoge los seminarios que impartió en la Notre Dame University a mediados de la década de 1950.

Así, si como indicamos más arriba, la vida del espíritu se alimenta de las imágenes y las metáforas que surgen del mundo sensible, la acción se nutre también de las experiencias del yo pensante, que abren a dimensiones del ser que son

⁴ George Kateb (2007) critica el carácter privado y egocéntrico de esta noción de Arendt. De acuerdo con su perspectiva, la autora resta importancia a la posibilidad de que el agente se preocupe verdaderamente por los otros al decidir comportarse moralmente. Pero el hecho de que Arendt destaque el aspecto individual de la enseñanza socrática no significa que desconozca otras motivaciones posibles. Por otra parte, puede considerarse que, al señalar el carácter plural del individuo y al observar la necesidad de guardar amistad entre sus partes, la autora da a entender que los otros (o la “otredad”) son importantes para el ser humano consciente.

invisibles para la vida cotidiana. De acuerdo con Arendt, el hecho de que las personas aparezcan ante sí mismas puede explicar la convicción de Sócrates de que la virtud no puede ser enseñada: lo que puede enseñarse es la consciencia de que una persona es a la vez un ser que piensa y un ser que actúa, alguien cuyos pensamientos acompañan inexorablemente sus actos. Desde la perspectiva que Arendt atribuye a Sócrates, esto mejora a los hombres y a los ciudadanos, porque, al comprender que no pueden actuar dejando de lado su capacidad para pensar, para dialogar consigo mismos, entienden el peligro de hacer aquello con lo que después no querrán vivir (Arendt, 2005d).

Lo que Sócrates puso al descubierto, sugiere así Arendt (2002) es que podemos relacionarnos con nosotros mismos como nos vinculamos con otros. Pero, así como podemos tratar de eludir a ciertos seres, también es posible encontrar ardides para evadirse de la propia persona: aunque nunca podemos escapar de nosotros mismos enteramente, sí podemos tratar de evitar pensar para no encontrarnos con nuestra propia imagen. Es que si pensar es una facultad siempre presente en todo ser humano, el no pensar es también una posibilidad de todos, incluso de los más inteligentes.

Desde este punto de vista, aunque las enseñanzas socráticas pueden ser una guía para aquel que desea tomarlas, las consecuencias de sus sugerencias no funcionan como un castigo inexorable o como un impedimento férreo para aquellos decididos a tomar el camino del mal. “La gente

mala [...] no está llena de remordimientos” (Arendt, 2002, pág. 213).

Si pensar es como volver a casa para encontrarse con la intimidad de lo propio, todo lo que tiene que hacer el criminal que no desea sufrir sus propias contradicciones y vergüenzas es nunca retornar, sugiere la autora. Claro que el precio es nunca volver a casa o carecer simplemente de hogar. En línea con estas reflexiones, Arendt presenta en los textos que preparaba para *La vida del espíritu* una de sus propias convicciones:

El pensamiento acompaña la vida y es, en sí mismo, la quintaesencia desmaterializada del estar vivo y puesto que la vida es un proceso, su quintaesencia sólo puede residir en el proceso del pensamiento real y no en algún resultado tangible o en un pensamiento concreto. Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia, no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos (Arendt, 2002, págs. 213-214).

Por otra parte, cabe preguntarse si detener los movimientos espirituales puede ser una decisión enteramente voluntaria, si aquel que contradice en su accionar sus aprendizajes, convicciones o intuiciones más profundas puede evitar que ciertas imágenes, preguntas o incluso reproches lleguen de improviso a su espíritu.

Adolf Eichmann y la reflexión arendtiana sobre las relaciones entre la vida del espíritu y la acción

El proceso judicial llevado adelante contra Adolf Eichmann en Jerusalén, a principios de la década de 1960, es uno de los acontecimientos que van a conducir a Arendt a profundizar su estudio sobre las relaciones entre la vida espiritual y la vida práctica. Arendt asiste al evento y escribe una crónica para la revista *The New Yorker*, que luego es publicada en forma de libro en mayo de 1963⁵. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* se convierte pronto en una de las obras más famosas de la autora y es objeto de una de las polémicas políticas e intelectuales más violentas y persistentes de las últimas décadas⁶.

⁵ Más tarde se publica una versión revisada y aumentada, que es la que tomamos como referencia para este trabajo. No obstante, en el presente trabajo citamos la traducción castellana (2005b).

⁶ La polémica comenzó aún antes de la publicación del libro y resurge de modo recurrente con nuevos artículos, investigaciones y discusiones. Para un relato detallado de los orígenes de la polémica y sus consecuencias en la vida de Arendt, ver Young-Bruehl, 1982, págs. 328-378 (de la traducción al español: 2006, págs. 413-472). Seyla Benhabib ofrece un análisis más actualizado del debate en su artículo incluido en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, donde menciona documentos y argumentos surgidos después del libro de Elisabeth Young-Bruehl (Benhabib, 2000, págs. 65-85). Pero la cuestión está lejos de estar cerrada y sigue produciendo debates intensos. La película de Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, aparecida en 2012, motivó nuevas discusiones encendidas y tanto los argumentos de Arendt como las confusiones y las pasiones volvieron a encenderse. Para un resumen no exhaustivo y una crítica de algunas de las consideraciones más repetidas a partir de la película, ver el artículo disponible en línea de Roger Berkowitz, «Misreading “Eichmann in Jerusalem”».

Lo que en primer lugar llama la atención de Arendt durante los días del juicio es la incapacidad del acusado para pensar y juzgar por sí mismo. Eichmann repite lugares comunes, palabras prestadas, clichés que podrían haber servido para circunstancias normales, pero que quedan completamente desubicados cuando se los trata de utilizar para explicar situaciones inauditas como aquellas que se discuten durante el proceso. Eichmann no parece capaz de separar el bien del mal, el crimen de la acción virtuosa, lo verdadero de lo falso. Eichmann parece carecer de la imaginación mínima necesaria para ponerse en el lugar de otro y percibir el mundo desde un punto de vista más amplio que las propias motivaciones inmediatas o las certezas adquiridas. No es capaz de generar sentido, de pensar lo que sucede y de ejercer las capacidades espirituales necesarias para comprender o juzgar los acontecimientos pasados o presentes (Arendt, 2005b).

Esta incapacidad de Eichmann de pensar, de habitar un espacio interior, conduce a la autora a interrogarse por el rol de las facultades espirituales en el problema del mal y, en esta línea, se pregunta si la incapacidad de dialogar consigo mismo no podría ser una de las responsables de ciertos hechos monstruosos del siglo XX. Arendt observa que individuos sin motivaciones criminales ni patologías psicológicas graves fueron capaces en los totalitarismos de cometer actos horribles y sin precedentes, y recuerda entonces las enseñanzas socráticas. Lo que la autora sugiere es que,

puestas en duda todas las normas y certezas externas, sólo las personas capaces de desplegar un diálogo interno pudieron resistir la presión mayoritaria que conducía a abrazar pautas de conducta en franca contradicción con la posibilidad de llevar una vida abierta a la inexorable pluralidad del mundo. En este contexto, el ejemplo de Eichmann se revela como paradigmático, como la manifestación clara de un fenómeno que parece más amplio y grave en nuestra época, y que podría dar a ver la importancia del ejemplo socrático.

Conflictos entre pensamiento y acción

Como decíamos, Sócrates revela para Arendt una posible confluencia entre la experiencia del pensamiento y la experiencia de la acción: la capacidad del pensamiento, el ejercicio del diálogo interno, puede brindar ciertas referencias básicas para la acción –aunque no predicados fijos e indudables– y la acción, por su parte, puede afectar el espacio del pensamiento de modo definitivo –vivir con la propia pluralidad es vivir con las personas que se van forjando con nuestras decisiones, actos y pensamientos–.

De todos modos, estas dos experiencias se encuentran de manera recurrente en tensión y la muerte de Sócrates pone de relieve este problema. Es que el pensamiento conduce a la interrogación antes que a la certidumbre, y puede poner en duda las convicciones a partir de las cuales los individuos actúan y las opiniones sobre las que las comunidades estruc-

turan sus vidas. El pensamiento pone en cuestión todo lo que capta y puede así destruir los criterios establecidos, los valores fundamentales y los parámetros básicos de conducta (Arendt, 2002). Según Arendt, este peligro no es privativo de los filósofos o de los “pensadores profesionales”, sino que afecta a todos los individuos: en tanto seres pensantes, los seres humanos se retiran a veces de modo momentáneo del mundo de las apariencias para pasar al espacio invisible de las reflexiones. Allí las referencias básicas de la vida cotidiana se ven diferentes y esta distancia puede conducir a la perplejidad (Arendt, 2002).

En este sentido, el pensar puede ser peligroso para la ciudad porque puede conducir al desconcierto e inhibir la acción, o generar, por el contrario, conductas inauditas o perniciosas. Y es por esta razón que Atenas acusa a Sócrates de subversivo y corruptor. De hecho, entre los que seguían a Sócrates había hombres como Alcibiades y Critias, comenta Arendt, que no fueron paralizados o inhibidos, sino aguijoneados por los interrogantes del maestro. Dado que Sócrates les enseñaba a pensar sin darles una doctrina sobre la que apoyarse, estos personajes convirtieron la falta de resultados del pensar en resultados negativos: “si no podemos definir la piedad de modo indudable -sugiere la autora que parecen haber resuelto-, seamos impíos” (Arendt, 2002, págs. 198-199). Así, «la búsqueda de sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede, en cualquier momento, volverse en contra suya, por así decirlo, y producir una inversión en

los antiguos valores y declararlos como “nuevos valores”» (Arendt, 2002, págs. 198-199).

A partir de estas reflexiones, Arendt sostiene que lo que suele llamarse “nihilismo” y atribuirse a épocas o pensadores determinados, es en realidad un riesgo inherente a la actividad del pensamiento (Arendt, 2002). Según la autora, no hay pensamientos particulares que sean peligrosos, es el pensar mismo el que entraña amenazas. Sucede que todo examen crítico atraviesa, según su mirada, un momento de negación, dado que para comprender una cuestión cabalmente es necesario poner en duda todas las opiniones aceptadas y los valores relacionados con ella⁷. “Pero este riesgo no emerge de la convicción socrática de que una vida sin examen no merece ser vivida, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hagan innecesario seguir pensando” (Arendt, 2002, págs. 198-199)⁸.

De todas maneras, considera Arendt, es indudable que el no pensar entraña asimismo serios peligros, como sugeríamos hace un momento a propósito del caso de Eichmann

⁷ Disentimos en este punto con Margaret Canovan (1992), que considera que existe una ambigüedad en Arendt respecto del conflicto entre filosofía y política. De acuerdo con su perspectiva, no resulta claro si se trata de un problema surgido de las circunstancias particulares en torno a la muerte de Sócrates, o si se trata de un conflicto inherente al vínculo entre pensamiento y acción. Aunque es cierto que pueden encontrarse diferentes matices en las reflexiones de Arendt, nosotros consideramos que la autora brinda claros elementos (especialmente en *La vida del espíritu*) que señalan una tensión persistente en la condición de los seres humanos.

⁸ Traducción modificada.

y de la conducta mayoritaria durante los peores regímenes del siglo pasado. Como se hace evidente en esos ejemplos, el riesgo no afecta sólo a las personas individuales, sino también a las comunidades. Es que aquellos que evitan o no saben poner bajo examen sus opiniones y referencias se encuentran desconcertados cuando las circunstancias cambian y sus certezas se muestran inadecuadas para abordar la realidad. Además, acostumbrados a considerar todo particular bajo la luz de reglas que perciben como incuestionables, estos individuos se encuentran perdidos cuando algo inesperado pone en cuestión la validez de sus parámetros. Por un lado, carecen de herramientas para defender sus convicciones y, por otro, no saben cómo proceder para encontrar nuevas referencias. En un contexto semejante, estos hombres y mujeres se ven tentados a aceptar cualquier conjunto de reglas que se les suministre, considera Arendt (2002).

Según la interpretación de la autora, este fenómeno pudo observarse en los años en los que el totalitarismo se afianzó en Alemania y en la Unión Soviética. Los valores y los mandamientos básicos de la moralidad occidental se subvirtieron en esos momentos y millones de personas no supieron defender preceptos que parecían tan arraigados como aquel que manda no matar, o aquel otro que prohíbe levantar falso testimonio contra el prójimo. Muchos individuos, hasta el momento ciudadanos intachables, simplemente decidieron abandonar un código y abrazar el nuevo que les era propuesto (Arendt, 2002).

Asombro, filosofía y política

El pensar se revela entonces como una actividad delicada, que puede ser peligrosa tanto por su ausencia como por su presencia. Este hecho revela una tensión presente en todos los seres humanos, que están constituidos de dimensiones y tendencias múltiples. Arendt defiende esta visión de la condición humana en discusión con Platón, que parece querer dividir la complejidad en seres diversos.

La autora señala que en el *Teeteto* se afirma que lo que lleva a un ser humano a filosofar es *thaumazein*, el asombro frente al mundo y la naturaleza, la maravilla frente a lo que hay. Se trata de un *pathos*, de una experiencia que se atraviesa y no puede ponerse enteramente en palabras. El asombro conduce a preguntas más que a respuestas dado que la admiración inefable no brinda predicados claros acerca del mundo.

Pero al despertar interrogantes, el asombro puede poner en cuestión algunas de las opiniones a partir de las cuales las personas o las comunidades organizan sus vidas. Y a diferencia de lo que se propone en el *Teeteto*, sugiere la autora, la capacidad de experimentar esta fascinación no es privativa de los filósofos. Según su perspectiva, se trata más bien de una de las experiencias más extendidas de la humanidad (Arendt, 2005d). Lo que distingue al filósofo con respecto a esta cuestión es un modo de vincularse con ese deslumbramiento: el verdadero filósofo se mantiene siempre

abierto a la experiencia del asombro y se aleja por lo tanto del dogmatismo al que se aferran algunos que temen ver puestas en duda sus opiniones (Arendt, 2005d).

Por otra parte, dado que el filósofo es también un ser humano que vive en una ciudad y en un contexto particular, genera opiniones como el resto de las personas. En este sentido, la capacidad ciudadana de generar una *doxa*, de articular discursos y de actuar, y la vida abierta al asombro, conviven en cada ser humano. Pero, como ya adelantábamos más arriba, las lógicas de estas dos capacidades pueden entrar en conflicto: la posibilidad de afirmar con palabras y con actos, y la posibilidad de preguntar se encuentran a menudo en tensión y es por esta razón que Arendt observa que el conflicto que la figura de Sócrates representa no es un problema meramente histórico o circunstancial, sino que remite al carácter inherentemente problemático de la vida humana.

Según Arendt, Platón reconoce esta división en el interior de todo ser humano cuando opone el cuerpo al alma, y afirma que mientras el cuerpo habita la ciudad de los hombres, el alma puede acceder a lo divino. El cuerpo empuja al ser humano hacia abajo, hacia la oscuridad de las urgencias y necesidades, mientras el alma se esfuerza por acercarse a la luz, a la verdad. En este contexto, Platón invita a los amantes de la sabiduría a alejarse de su existencia mundana, a separarse todo lo posible de las demandas carnales. Pero como esta división no puede darse enteramente mientras

el filósofo se mantenga con vida, Platón se contenta con subyugar al cuerpo, con dominarlo de la misma manera que un ser libre manda a sus esclavos (Arendt, 2005d). La propuesta del gobierno de los filósofos sigue esta línea de reflexión, que constata la tensión entre las dos esferas de la vida y pretende resolverla por medio de la supremacía de una sobre la otra. Al sostener que los filósofos deben enfrentarse a este conflicto, Platón admite, por otra parte, que el problema no se da tanto entre seres humanos diversos como en el interior de todos.

De acuerdo con Arendt, a partir del juicio de Sócrates, a partir de la evidencia del conflicto potencialmente dramático entre la experiencia fundamental de la filosofía y las experiencias propias de la política, Platón pretende dirigir toda la vida del filósofo hacia el estado de asombro y propone así un rechazo sistemático de todo aquello que vincula al amante de la sabiduría con la diversidad de lo que aparece y con la pluralidad de las cuestiones humanas. De este modo, el filósofo rechaza una parte de sí mismo e intenta destruir su propia pluralidad y lo que hay en sí mismo de intrínsecamente mundano y abierto a la experiencia política (Arendt, 2005d).

De acuerdo con Arendt, esta decisión tiene enormes consecuencias para la filosofía platónica y, a través de ella, para toda la tradición de la filosofía política occidental. A partir de entonces el filósofo empieza a considerar a la política como una esfera por debajo de su dignidad, como

el campo en el que se gestionan las necesidades humanas elementales y para el que son necesarios estándares absolutos. La política, por su parte, que sigue sus propias lógicas y sentidos, nunca pudo ajustarse a esos estándares y pronto pasó a ser considerada como un terreno fundamentalmente fracasado e inauténtico. Pero no fueron sólo los filósofos los que la juzgaron de esa manera, dado que, a medida que los estándares filosóficos fueron absorbidos por la opinión pública y las elites educadas, el desprecio se generalizó.

La división de lo humano en dos campos diferenciados y jerárquicos quedó entonces sellada: por un lado, la vida del espíritu se aisló y se erigió en luz y guía del resto de las actividades de los hombres; por el otro, la vida mundana pasó a verse como el terreno de disputas violentas y sin sentido.

Así, en este contexto en el que las nociones platónicas terminan por imponerse, el legado socrático queda perdido, porque se pierde con él la búsqueda de una relación armoniosa (en la medida de lo posible) entre la experiencia de la acción y las experiencias del espíritu.

Nuevas y viejas maneras: Catón, Sócrates y las posibilidades de nuestro tiempo

Intentando pensar por fuera de la tradición platónica, intentando reencontrar la búsqueda socrática de una relación armoniosa entre la acción y lo que se llamó durante siglos

la “vida contemplativa”, Arendt se pregunta en *La vida del espíritu* sobre las diferentes facultades interiores. La autora busca encontrar la dimensión activa, plural y diversa de las capacidades del espíritu, con el objeto (entre otras cosas) de poner en cuestión la separación clásica entre el estado de quietud supuestamente superior y el movimiento errante e incesante de la vida de la acción. La autora busca los puntos de contacto y los puentes entre esos dos mundos que la tradición mantuvo alejados hasta nuestros días.

La vida del espíritu comienza con dos citas. La primera, de Catón, dice lo siguiente: “Nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”. A partir de lo desarrollado hasta aquí, el sentido de la sentencia, que contradice algunas de las nociones clásicas básicas, se vuelve comprensible. Es que Arendt encuentra en sus últimas investigaciones, y con la ayuda del modelo de Sócrates, herramientas para poner en duda las divisiones establecidas por la tradición y sintetiza sus hallazgos con las palabras latinas.

La división tajante que establece la tradición entre la *vita activa* y la vida contemplativa supone que la primera es laboriosa, mientras la segunda es fundamentalmente quietud; la vida de la acción se desarrolla en público, con otros, mientras la contemplación tiene lugar en el desierto; la acción está consagrada a las necesidades, mientras la contemplación busca, en silencio y quietud, la visión de Dios (Arendt, 2002, págs. 32-33).

La frase de Catón, por su parte, rechaza esta perspectiva en sólo dos líneas, ya que sugiere una vida interior activa, que no ocurre en soledad ni en silencio, sino que tiene lugar en compañía de uno mismo, con el sonido de los propios pensamientos y en contacto con la pluralidad humana. La vida del espíritu se presenta en esta frase como un ejercicio, más que como un estadio de quietud al que se llega después de dejar atrás todo esfuerzo o empeño.

Así, Arendt anticipa con la primera frase de su libro una idea que recorre su pensamiento desde el principio y que termina de desarrollar en sus últimos textos: la autora busca dar a ver a la vida del espíritu como una vida activa, que se desarrolla en prácticas y ejercicios que no pretenden acceder siempre a un resultado final, sino que se actualizan a lo largo de la vida de los seres humanos.

Para mostrar el carácter activo, plural y diverso de la vida del espíritu, Arendt empieza por investigar la facultad de pensar, que entiende como la primera de las facultades espirituales (no por su importancia, sino por cierto orden de los factores: el pensamiento prepara y establece los elementos para el ejercicio de las otras dos facultades, la voluntad y el juicio). Pero la tarea se revela esquivada por dos razones fundamentales.

En primer lugar, el pensar es una práctica evanescente, que sólo se experimenta mientras tiene lugar, y que no deja tras de sí más que trazos intangibles. Como el viento,

el pensamiento puede mover todo de lugar, pero no deja objetos visibles o resultados contundentes. El pensamiento es un movimiento incesante, que acompaña la búsqueda de sentidos de los seres humanos y cuyo valor reside en su propio ejercicio. El pensar es para Arendt un deleite comparable a la sensación de estar vivo (2002, pág. 146) y no necesita encontrar resultados o hacerse útil para justificar su despliegue.

La segunda razón por la que dar cuenta de las características fundamentales del pensamiento resulta difícil es que la influencia platónica atraviesa las reflexiones de todos aquellos que intentaron comprender esta actividad, y las particularidades de su ejercicio suelen quedar sepultadas bajo las nociones clásicas.

En este contexto, Arendt vuelve a mencionar a la figura de Sócrates, que parece una referencia más elocuente que aquellas que finalmente se impusieron en la tradición: “Si el pensamiento occidental hubiese contado con una tradición socrática, si, en palabras de Whitehead, la historia de la filosofía hubiera sido una recopilación de notas al pie de Sócrates en vez de Platón (algo que, por supuesto, habría sido imposible), tampoco hubiéramos encontrado respuesta alguna a nuestra pregunta, pero, al menos, sí tendríamos un número de variaciones de la misma” (Arendt, 2002, págs. 196).

Arendt señala entonces a la figura de Sócrates como una referencia que podría abrir nuestra concepción del pensa-

miento a visiones más amplias que aquellas propuestas por la tradición. La noción de pensamiento que Arendt vislumbra en el ejemplo socrático no admite definiciones últimas ni conclusiones definitivas, pero da a ver caminos posibles de reflexión. Así, fiel a su práctica incesante y evanescente, el maestro antiguo no ofrece explicaciones para que el aprendiz se encuentre con una verdad ya adquirida, sino un modelo para que aquel interesado en ejercer el pensamiento pueda empezar el recorrido colocando sus pies en alguna huella. Y si Sócrates es el mejor ejemplo del pensar para Arendt se debe justamente a que fue el más fiel a su naturaleza: Sócrates no se preocupó por dejar sus pensamientos por escrito, no buscó legar un cuerpo doctrinario, ni buscó enseñar verdades o certezas. Sócrates se colocó, en cambio, frente a la corriente del viento del pensamiento y se dejó arrastrar por su potencia (Arendt, 2002).

Por otra parte, si el pensamiento es la puerta de entrada a la vida del espíritu, el ejemplo de Sócrates abre a recorridos más amplios y diversos por todo el espacio de lo que tradicionalmente se llamó vida contemplativa. Si el pensar es un ejercicio que va creando a su paso sentidos diversos en su intento de captar el mundo, la voluntad y el juicio (las otras dos facultades espirituales que Arendt considera) se ven multiplicados al recibir sus metáforas y aproximaciones. De acuerdo con Arendt, el pensamiento trae los objetos del mundo en presencia del espíritu, los “desensorializa” para que las otras facultades puedan abordarlas. La voluntad necesita tener ante sí los particulares sobre los que va a proyectar

su intención para poder querer, y el juicio necesita operar sobre cosas, fenómenos y acciones, acercados al espacio invisible de la vida espiritual, para poder juzgar (Arendt, 2002). Pero, como venimos viendo, el pensamiento nunca es una traducción literal de lo que hay, sino un esfuerzo de construcción de significados. De esta manera, la voluntad y el juicio se dan a ver en el pensamiento de Arendt como facultades que operan sobre sentidos tentativos y provisionales, que son transformados a su vez por el ejercicio de la libertad y el diálogo con los demás. La práctica de Sócrates se revela entonces como un modelo que puede transformar toda la comprensión tradicional de la vida del espíritu, que se abre a su vez a relaciones con el mundo de la práctica, anegadas por las concepciones clásicas.

De esta manera, Arendt nos conduce a la figura de Sócrates porque advierte en ella ciertas claves que pueden ayudarnos a pensar de manera fresca y fértil algunos problemas para los que las respuestas de la tradición se muestran hoy insuficientes. Pero lo que encuentra en el maestro antiguo no es una teoría sistemática o una serie de verdades inapelables. La autora no señala un cuerpo doctrinario con el que reemplazar las certezas perdidas. Arendt busca más bien interrogar las respuestas platónicas para poder acceder a las preguntas socráticas. Así, lo que señala en Sócrates es un ejemplo, el modelo de una práctica antigua que puede ayudarnos a abrir ciertos interrogantes y a abordarlos de modo nuevo, de una manera ajustada a nuestro tiempo y nuestras circunstancias.

Como venimos sugiriendo, entre los problemas de nuestra era para los que la tradición se muestra insuficiente, Arendt se ocupa especialmente de la relación entre la vida del espíritu y la vida de la acción (o, en términos clásicos, entre la búsqueda de la verdad y la política). Es que si la tradición había resuelto o conducido los interrogantes que conciernen a estas esferas separando ambos campos y estableciendo un vínculo jerárquico entre ellos, los dos entran en crisis cuando sus ataduras ancestrales son puestas en duda. Así, según Arendt, la filosofía y la política han sufrido en nuestros días el mismo destino, y la necesidad de una nueva manera de entender tanto la vida del espíritu como la vida de la acción se hace patente.

Por otra parte, sugiere la autora, aunque la crisis de las referencias tradicionales ha conducido al desconcierto generalizado y a catástrofes políticas, nuestra situación no carece de ventajas. Por un lado, la pérdida de los parámetros clásicos invita a contemplar el pasado con ojos nuevos. Arendt señala en este sentido que contamos en la actualidad con una enorme cantidad de experiencias en bruto, que pueden entenderse sin seguir las prescripciones canónicas (Arendt, 2002). Su interpretación de la figura de Sócrates, que surge de una lectura libre de diferentes fuentes y aproximaciones, muestra esta posibilidad de modo claro.

Además, señala Arendt, la puesta en cuestión de la filosofía clásica puede permitirnos superar la distinción antigua entre “pensadores profesionales” y multitud, y

puede devolver a cada grupo aquello de lo que el esquema tradicional lo había privado. Esta posibilidad se revela de particular importancia, si es cierto que, como sugieren tanto las enseñanzas socráticas como las experiencias políticas de nuestro tiempo, la capacidad de establecer distinciones morales, de separar lo bueno de lo malo, se relaciona estrechamente con las facultades del pensamiento y del juicio (Arendt, 2002). Pero desarrollaremos esta cuestión más en profundidad un poco más adelante.

Lo que vale la pena conservar

La segunda frase que encontramos al inicio de *La vida del espíritu* es de Platón y dice lo siguiente: “Cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora”. Aunque un poco más enigmática –especialmente por tratarse de una frase del padre de la tradición con la que Arendt intenta discutir en su obra–, el desarrollo del libro brinda elementos para abordarla. Si la autora no niega la posibilidad de acceder a intuiciones inefables y verdaderas, como aquella que Platón describe en la alegoría de la caverna (en el momento en el que el amante de la sabiduría llega a liberarse de las sombras para contemplar el cielo brillante de las ideas), observa que esto ha sucedido –al menos hasta el momento– en un estado

de singularidad que es como un sueño profundo y alejado de la realidad para la vida cotidiana⁹.

Los individuos que, en cambio, viven despiertos, abiertos al mundo visible y rodeados de sus semejantes, están atados a su propia particularidad, su visión del mundo es parcial y situada, y contiene por lo tanto siempre un elemento de ceguera o ignorancia. Así, parece sugerir la frase de Platón en el contexto del libro de Arendt, aunque cada ser humano puede intuir la verdad del todo, su vida diaria tiene lugar entre las sombras que proyectan los objetos y el propio ego. Pero esta ignorancia no condena a los seres humanos a la estupidez, al sinsentido y al aislamiento, como parece sugerir la alegoría de Platón, en la que los que no son filósofos permanecen atados por los pies y por el cuello, de modo que se encuentran inmóviles observando sombras, sin poder actuar ni comunicarse entre ellos (Arendt, 2002). De acuerdo con Arendt, la ausencia de verdades o absolutos propicia en cambio las palabras, la actividad, las historias y el ejercicio de la pluralidad.

⁹ Además del momento de la salida de la caverna, en el que el filósofo accede a una visión de las ideas fundamentales que no puede traducirse al lenguaje humano, Arendt encuentra este estado ajeno a la multiplicidad en el asombro que da origen a la filosofía: “The philosophical shock [...] strikes man in his singularity, that is, neither in his equality with all others nor in his absolute distinctness from them. In this shock, man in the singular, as it were, is for one fleeting moment, confronted with the whole of the universe, as he will be confronted again only at the moment of his death. He is to an extent alienated from the city of men, which can only look with suspicion on everything that concerns man in the singular” (Arendt, 2005d, pág. 35).

A partir de lo desarrollado hasta aquí, entonces, podemos suponer que, al poner esta frase al principio de su último libro, Arendt decide mostrar lo que hay de acertado en el señalamiento de Platón, pero sin dejar de sugerir al mismo tiempo lo que hay de insuficiente en su planteo. Si Arendt acepta la observación platónica de la ignorancia inherente a seres situados y atados a ciertas circunstancias, rechaza el desprecio por todo lo que es humano que esta realidad despierta en el filósofo.

Así, las dos frases que abren *La vida del espíritu* expresan la búsqueda de la autora de pensar por fuera de la tradición platónica, pero sin dejar de lado lo que hay de valioso e iluminador en su legado. En este sentido, Arendt dice haberse alistado entre los que se empeñaron en desmontar la metafísica y la filosofía clásicas, pero sugiere al mismo tiempo no desechar los fragmentos que van quedando: «Si alguno de mis oyentes o lectores estuviera tentado a probar este método de desmantelamiento, que tenga cuidado de no destruir lo “precioso y sorprendente”, el “coral” y “las perlas” que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos»(Arendt, 2002, pág. 231).

El pensamiento, el juicio y los desafíos contemporáneos

Es estudiando los fragmentos del pasado que podemos encontrar aquello de la tradición que surge de ciertas experiencias genuinas y que puede todavía ser significativo

para nosotros. En este sentido, Arendt reconoce que si el pensamiento de Platón logró mantener su influencia durante tantos siglos, es porque sus conceptos fueron capaces de asistir a los individuos en algunas de sus vivencias más importantes. Aun las falacias y trampas conceptuales remiten en general para Arendt a percepciones vivas y necesidades que se presentan a los individuos. De esta manera, para comprender los desafíos y los escollos de nuestro tiempo, es necesario tomar en cuenta aquellos problemas y preguntas para los que la filosofía clásica ofreció soluciones que hoy se muestran insuficientes.

Desde este punto de vista, Arendt observa que el modo como Platón vincula la vida del espíritu con la vida de la acción brindó a los seres humanos ciertas nociones para orientarse y una manera posible de ejercer el juicio. Al deformar la práctica filosófica con fines políticos, Platón estableció estándares y reglas que ofrecieron un límite para los interrogantes y guiaron a los seres humanos en sus decisiones cotidianas y sus dilemas más complejos. Los parámetros platónicos, incorporados a lo largo de los siglos en las nociones básicas del sentido común, operaron como los universales con los que los individuos medían y consideraban sus situaciones particulares. De esa manera, los hombres y las mujeres de nuestra civilización se acostumbraron a juzgar a partir de referencias estables, de absolutos. Lo bueno, lo bello o lo deseable eran medidos a la luz de alguna de las ideas rectoras de la tradición y esto brindaba a los seres humanos un horizonte estable y común.

Pero estas referencias entraron en crisis en nuestro tiempo y su funcionalidad empezó a mostrarse definitivamente agotada en el siglo XX. La experiencia moderna ya no puede ser comprendida a partir de las nociones clásicas y los habitantes de nuestra era se encuentran perplejos frente a eventos que no saben cómo interpretar. Es en este contexto que los vínculos entre pensamiento y acción se vuelven nuevamente notorios y problemáticos, y la importancia de las facultades del espíritu en asuntos relativos a la acción se hace patente.

Como ya mencionamos más arriba, Arendt se aproxima al problema de un modo nuevo después de su encuentro con la figura de Eichmann, que parece sugerir un lazo estrecho entre la ausencia de pensamiento y las posibilidades de cometer el mal. Además, las polémicas que surgieron a partir de la publicación del libro de la autora sobre el proceso que tuvo lugar en Jerusalén dejaron entrever una crisis severa de la facultad del juicio, de la que parecieran huir los individuos de nuestra era. Esto motiva a Arendt a emprender un estudio serio de la capacidad del juicio, cuyas particularidades habían sido opacadas por la tradición.

Al brindar absolutos a partir de los cuales juzgar las situaciones políticas y morales, al ofrecer universales bajo los que subsumir lo particular, la tradición iniciada por Platón hizo que la humanidad perdiera de vista la importancia de un tipo de juicio especialmente relevante para los asuntos humanos: el juicio reflexionante. El juicio reflexionante no

desciende de lo general a lo particular (como el juicio determinante), sino que va de lo particular a lo general. Decide, sin reglas universales, que algo es bello, justo o legítimo (Arendt, 2002) y resulta así definitivo para las cuestiones humanas que se caracterizan, de acuerdo con Arendt, por su relatividad.

Así, sin las referencias indudables y trascendentes de la tradición, nuestro tiempo vuelve a encontrarse con la importancia de las capacidades activas del espíritu para los asuntos humanos, vuelve a encontrarse con la necesidad de prácticas como las de Sócrates para orientarse. Los individuos de nuestra era se enfrentan a situaciones para las que no cuentan con parámetros de interpretación absolutos y se ven así en la necesidad de juzgar sin universales. Para poder ejercer esta capacidad necesitan poner en acción el pensamiento, que interroga las doctrinas, teorías y valores heredados o aceptados mayoritariamente, y permite luego generar parámetros nuevos, ajustados a las circunstancias presentes (Arendt, 2002).

Pero para acceder a esta posibilidad es necesario dejar atrás viejas maneras de aproximarse a las cuestiones humanas y, como veremos más en detalle en las páginas que siguen, nuestro tiempo parece haber quedado suspendido en un abismo entre las certezas antiguas y las incertidumbres presentes, entre los universales del pasado y los ejercicios requeridos por las nuevas situaciones. En este contexto,

Arendt encuentra en Sócrates un ejemplo que podría ser de gran ayuda para nuestros días.

2. Sócrates, Eichmann y Ulises

Como decíamos, entonces, la crisis de la tradición y de los parámetros fundamentales con los que el pensamiento clásico había guiado a Occidente durante siglos enfrenta a la modernidad con el problema del juicio. Sin absolutos bajo los que subsumir los particulares, nos vemos en la necesidad de volver a interpretar lo que aparece frente a nosotros. Las decisiones morales, estéticas y políticas se ven especialmente afectadas por este cambio, que obliga a imaginar y crear referencias para orientarnos en el mundo. Los habitantes de la modernidad nos vemos así desprovistos de verdades indudables para estructurar nuestras vidas individuales y colectivas, pero nos encontramos también con la posibilidad abierta de desplegar capacidades olvidadas o cercenadas hasta nuestros días. En este contexto, la práctica socrática de conversar con sus conciudadanos sobre problemas cuyas soluciones desconoce puede resultar inspiradora, y el ejercicio de intercambiar con otros para aprender a pensar desde el punto de vista de los demás podría ayudar a restablecer la capacidad de generar nociones con las que abordar las situaciones y los fenómenos que se presentan. Esta es la apuesta que Arendt intenta poner en práctica a lo largo de su obra, y el encuentro con la figura de Eichmann hace más claros los términos y la relevancia de esta búsqueda para la autora.

Pero a lo largo de la década de 1960, Arendt se encuentra con un problema que no atañe solamente a Eichmann, sino que involucra a muchos hombres y mujeres que no participaron directamente de actos criminales, pero que se ven inhibidos para pensar y juzgar ciertas cuestiones que involucran decisiones morales y políticas. A partir de la polémica que siguió a la publicación de su libro sobre el proceso llevado a cabo contra Eichmann en Jerusalén, Arendt empieza a advertir un temor expandido a juzgar, que parece ser hijo tanto de las nociones heredadas de la tradición, como de ciertas particularidades de nuestro tiempo.

Eichmann y la ausencia de pensamiento

Desde los primeros días del proceso contra Eichmann que Arendt presenció en Israel, se hizo evidente para la autora la incapacidad del acusado de pensar y juzgar por sí mismo. El acusado se mostraba imposibilitado o renuente a pensar lo que estaba pasando a su alrededor e incluso a juzgar aquello que era estudiado en el proceso (Arendt, 2005b).

En este sentido, Arendt encuentra una disparidad pasmosa entre la enormidad de los crímenes de Eichmann y su propia pequeñez: Eichmann no era un monstruo animado por el diablo, sino un hombre que no parecía comprender cabalmente lo que hacía. Es a partir de esta observación que la autora se encuentra con el concepto de “banalidad del mal”:

Cuando hablo de la banalidad del mal –explica Arendt en el postscriptum de la versión revisada y ampliada de su libro sobre el caso– lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía (Arendt, 2005b, págs. 417-418).

Esto no quiere decir que Eichmann fuera un estúpido, dice Arendt; lo que lo caracterizaba era su irreflexión, su ausencia de pensamiento y es esta característica lo que parece haberlo predispuso a convertirse en uno de los peores criminales de su tiempo. Se trata de una suerte de aislamiento, de un alejamiento de las propias circunstancias que puede causar más daño que las pasiones envenenadas o los malos instintos.

Una incapacidad extendida

Así, Eichmann parecía estar dispuesto a confesar sus crímenes y su participación activa en las peores desdichas de millones de personas con asombrosa facilidad. Pero Arendt sugiere que esto no se debe a cierta desfachatez sádica del acusado, sino al hecho de que había vivido durante años en una sociedad autoengañada y atravesada por el pensamiento ideológico que hacía a esos crímenes tolerables o al menos partes de un sistema que los requería.

Arendt observa así que se produjo en esos años un verdadero colapso moral, en el que los principios ancestrales fundamentales (como los mandatos que prohíben el asesinato y el robo) devinieron meros parámetros circunstanciales, pasibles de ser intercambiados por otros. En ese contexto, observa la autora, la sociedad alemana se mostró dispuesta a abrazar los nuevos valores que el movimiento nazi fue imponiendo tanto con su brutalidad como con su seducción. Así, tampoco puede decirse que la mayor parte de aquellos que participaron activamente de los crímenes del régimen totalitario careciera de conciencia o de reflejos morales. Salvo casos particulares, no se trataba de hombres especialmente crueles o violentos por naturaleza, sino de personas que hasta entonces se habían comportado de manera normal. Lo que los caracterizaba, sugiere Arendt, no era entonces una especial predisposición al crimen, sino más bien la pérdida de las referencias con las que estaban

acostumbrados a funcionar y una incapacidad para pensar y juzgar por sí mismos.

Y si fueron pocos los que consiguieron salirse de las verdades ideológicas para buscar una comprensión propia, sospecha la autora, esto se debió en gran medida a la persistencia de los esquemas clásicos, que habían acostumbrado a todos a entender las cuestiones morales y políticas a partir de absolutos indudables. Una vez que esos absolutos trascendentes que la tradición había legado entraron en bancarrota, millones de individuos se encontraron sin refugio y sin las herramientas para defender sus viejos valores o para encontrar nuevas referencias.

Pero estas consideraciones no sirven para exculpar a Eichmann u otros criminales, dado que existen varias evidencias que muestran que había maneras de no convertirse en cómplice del régimen. En su última declaración en Jerusalén, por ejemplo, el acusado reconoció que podría haber renunciado a su puesto como hicieron otros, pero dijo también que para él eso era “inimaginable” (Arendt, 2005b, pág. 136). Eichmann no estaba forzado a cumplir con sus tareas por condicionamientos inexorables, seguía las órdenes que le eran dadas voluntariamente.

Temor al juicio

En este sentido, como adelantábamos más arriba, el caso de Eichmann pone de relieve el problema del juicio, que parece

cobrar singular urgencia en nuestra época (Arendt, 2005b). Pero no sólo la figura de Eichmann muestra la relevancia del problema; también las reacciones que aparecieron a partir de la publicación del libro de Arendt sobre el proceso llevado adelante en Jerusalén le sugieren a la autora que existe un temor expandido a juzgar.

Algún tiempo después de la publicación de su libro y de las primeras reacciones explosivas, Arendt explica que en un primer momento había decidido no dar importancia a la polémica, que parecía girar en torno a un libro que nunca había sido escrito. Pero con la persistencia y el tenor de las críticas comprendió que había involucradas en el asunto cuestiones más profundas que el entretenimiento malsano de algunos o el interés tenaz de ciertos grupos (Arendt, 2003a). “Las controversias provocadas por la aparición de la presente obra [...] demuestran hasta qué punto los hombres de nuestro tiempo están preocupados por la cuestión del juicio humano” (Arendt, 2005b, págs. 428-429), comenta la autora, y explica que algunos de los argumentos que se esgrimen para criticar el libro dan a ver la crisis del juicio o la confusión que el problema provoca en los individuos de nuestro tiempo.

Dos cuestiones importantes aparecen en la controversia: 1) la primera atañe a la arrogancia y se resume en las siguientes preguntas: ¿quién soy yo para juzgar?, ¿puedo juzgar?, ¿tengo que ser moralmente superior que aquellos que cometieron los actos que evaluó para poder emitir un juicio?;

2) y la segunda se refiere a la posibilidad de comprender y juzgar el pasado: ¿podemos emitir juicios sobre eventos que sucedieron en circunstancias olvidadas o que no podemos imaginar enteramente? (Arendt, 2003a). Para ambos interrogantes, Arendt encuentra que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo tiende a dar una misma respuesta: se tiende a afirmar que no es posible juzgar de modo honesto y certero. Así, la autora observa que estas dos cuestiones se entrelazan y dan a ver no sólo el temor que tiene nuestro tiempo a juzgar, sino también la sospecha de que nadie es libre y de que nadie puede ser, por lo tanto, responsable de sus actos (Arendt, 2003a).

Esta última idea puede identificarse en algunos argumentos que aparecieron en la polémica y que proclamaban que la tentación y la coacción son lo mismo, como si en ningún caso que estuviera involucrada alguna pérdida para un individuo, pudiera esperarse que esa persona eligiera algo diferente de su directa conveniencia. Arendt cita dos ejemplos para ilustrar esta concepción: habla de un hombre al que se le pone un arma en la boca y se le pide que mate a su mejor amigo para salvarse, y menciona también el caso de un profesor de segunda enseñanza que engañó al público en un programa de preguntas y respuestas de la televisión, y muchos justificaron su comportamiento porque la suma de dinero que estaba en juego era demasiado elevada (Arendt, 2005b). En este sentido, algunos lectores criticaron los juicios que Arendt esgrime en su libro justamente por considerarlos fríos, inhumanos o soberbios: si nadie puede evitar caer en la

tentación, ¿quién puede tirar la primera piedra? Al parecer, sólo un hipócrita o un santo (Arendt, 2003a).

Sobre lo que parece haber consenso general, el punto hacia el que parecen confluir estos argumentos e impresiones, es sobre la idea de que nadie puede juzgar. “Lo que la opinión pública nos permite juzgar, e incluso condenar, son las tendencias generales, o los grupos de seres humanos –cuanto más amplios mejor–; en resumen, nos permite juzgar algo tan general que ya no cabe efectuar distinciones ni mencionar nombres” (Arendt, 2005b, pág. 431). Se condena entonces a quien intenta pensar la responsabilidad particular de una o varias personas, y se aplaude en cambio a aquellos que interpretan los acontecimientos humanos como resultados de tendencias históricas, movimientos dialécticos o leyes determinantes e inexorables (Arendt, 2003a).

Así, frente a la caída de las referencias tradicionales, nuestro tiempo se encuentra con un interrogante: ¿cómo juzgar sin parámetros indudables? Y lo que Arendt encuentra tanto en la figura de Eichmann como en algunas de las réplicas a su propio libro sobre el caso, es que muchos individuos de nuestra época aparentan haber optado por responder a la perplejidad por la negativa: “si no podemos ya pensar o juzgar a la manera clásica, pues no podemos hacerlo de ningún modo”, parecerían haber resuelto algunos (del mismo modo en el que personajes como Alcibiades decidieron ser impíos ante la imposibilidad de definir la piedad de modo definitivo).

Pero las catástrofes del siglo XX, que vuelven a hacerse audibles en el juicio llevado adelante contra Eichmann, dan a ver los peligros de la decisión de no pensar y de no juzgar. Como decíamos unas páginas más arriba, pensar es siempre peligroso para Arendt, pero la falta de pensamiento supone asimismo graves amenazas.

Frente a este peligro, la práctica socrática vuelve a presentarse como una referencia poderosa. El pensamiento que Sócrates propiciaba libera la capacidad del juicio, dado que permite considerar los objetos y situaciones desde puntos de vista nuevos. Cuando ya no se cuenta con una tradición capaz de fijar los universales con los que juzgar, el pensamiento abierto como el socrático nos devuelve el movimiento necesario para buscar nuevos parámetros bajo los que considerar los particulares que se nos presentan. A diferencia de las doctrinas y verdades clásicas, Sócrates no ofrece certezas o absolutos inamovibles, sino el ejemplo de ciertos ejercicios que pueden ayudarnos a abordar los interrogantes que se presentan y a darles respuestas situadas y circunstanciales. En última instancia, lo que la práctica socrática ayuda a decidir es el tipo de compañía en la que queremos vivir, dado que las acciones y elecciones de cada uno van definiendo un tipo de persona posible; y como todos estamos obligados a vivir en compañía de nosotros mismos, estas decisiones van orientando también el propio comportamiento.

En este sentido, vale la pena citar una larga frase de Arendt, que resume los párrafos precedentes:

En definitiva, [...] nuestras decisiones sobre lo justo y lo injusto dependerán de la elección de nuestra compañía, de aquellos con quienes deseamos pasar nuestra vida. Y esta compañía [a su vez] se elige pensando en ejemplos, en ejemplos de personas muertas o vivas, y en ejemplos de sucesos, pasados o presentes. En el caso improbable de que alguien viniera y nos dijera que prefiere la compañía de Barba Azul –y por tanto lo tomara como ejemplo–, todo lo que podríamos hacer sería asegurarnos de que no se aproximase a nosotros nunca. Pero me temo que es mucho mayor la probabilidad de que alguien venga y nos diga que no le importa la compañía, que cualquiera es lo bastante buena para él. Hablando desde una perspectiva moral, e incluso políticamente, esta indiferencia, a pesar de ser muy común, es el mayor peligro. En el mismo sentido, y sólo un poco menos peligroso, discurre otro fenómeno bastante frecuente en la modernidad: la tendencia a rechazar el juzgar en general. Se trata de la desgana o incapacidad para escoger los propios ejemplos y la compañía, la desgana o incapacidad de relacionarse con los otros mediante el juicio, de donde nace el verdadero escándalo, los verdaderos escollos que los poderes humanos no pueden superar porque no son engendrados por motivos humanos ni son humanamente comprensibles.

En eso consiste el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal (citado en: Beiner, 1992, pág. 113)¹⁰.

Algunas precisiones sobre el juicio y ciertos problemas para abordarlo

Pero aunque se trata de una cuestión de gran importancia para Arendt, no resulta fácil asir el concepto de juicio en su obra. Es que la autora presentó reflexiones sobre el tema de diversos modos en distintos textos (en los que introdujo matices y tendencias diferentes) y murió justo antes de escribir el último capítulo de *La vida del espíritu*, que debía estar dedicado enteramente a esta facultad. Como sugiere Ronald Beiner en el ensayo interpretativo incluido en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (que reúne escritos y cursos sobre el tema y que él mismo editó), el lector de Arendt que busca entender el problema del juicio se encuentra con una tarea elusiva, porque intenta abordar ideas que ella misma no desarrolló completamente en vida¹¹.

Un elemento común de los textos en los que Arendt habla del juicio es la referencia a Kant: como ya se dijo, de su obra toma la autora algunas de las ideas más importantes

¹⁰ Beiner cita aquí: Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, pág. 024651.

¹¹ En realidad, la reflexión de Beiner es más interesante, dado que retoma las propias palabras de Arendt al referirse a Kant. Es la autora la que dice que su tarea es elusiva cuando investiga las posibles derivas políticas de ciertas nociones de Kant, que él nunca desplegó enteramente de la manera que ella explora (Beiner, 1992, pág. 91).

sobre la cuestión. Kant define al juicio como la actividad de subsumir lo particular a un universal y concibe dos maneras de realizar esta operación. Una de ellas es denominada “juicio determinante” y la otra “juicio reflexionante”. En el primer caso, lo universal (la regla o el principio que guía el análisis) es dado para la subsunción; en el segundo, esa regla falta y debe encontrarse a partir de lo particular. Si hasta nuestros días los juicios morales o políticos podían ser en gran medida juicios determinantes, dado que se contaba con ciertos universales aceptados bajo los cuales subsumir los fenómenos o situaciones particulares, es el juicio reflexionante el que parece particularmente requerido en la actualidad.

En este contexto, los análisis del gusto ofrecidos por Kant son de particular utilidad para las reflexiones de Arendt. El gusto, que no cuenta con universales indudables, se forma juzgando los particulares a partir de principios que aquel que juzga propone como legítimos a sus interlocutores reales o potenciales. En este sentido, para ejercer el juicio que refiere al gusto (o el juicio estético) es necesario imaginar cómo percibirán los demás aquello que aparece también ante nosotros, es necesario abrirse a lo que Kant llama “mentalidad ampliada” para poder pensar desde el lugar de otros seres humanos.

De esta manera, la legitimidad de los parámetros del gusto o juicio estético no surge de su referencia a certezas objetivas o trascendentes, sino de cierto acuerdo posible con los otros. Es que para proponer ciertos principios a partir de los cuales abordar el fenómeno o el acontecimiento que

se está analizando, el que juzga no puede apelar a verdades incontestables, sino que debe poner en juego aquello que entiende que hay de común entre las personas de la comunidad a la que se dirige. Este elemento de intersubjetividad o pluralidad es especialmente importante, porque al apoyarse en las referencias compartidas con otros seres humanos, el juicio escapa de la pura subjetividad o del antojo privado. Desde este punto de vista, no se trata de una operación estrictamente objetiva ni subjetiva, sino que «nace de aquello que los sujetos tienen en común, de lo que está –literalmente– entre ellos; es decir, de lo que Kant denomina “el mundo”» (Beiner, 1992, pág. 120).

En este sentido, aunque la formación de juicios es una operación espiritual, en la que los individuos consideran particulares y se forman opiniones sobre ellas, su valor no depende de una relación estrecha o alejada con la verdad. A diferencia de la visión clásica, para la que la vida del espíritu tiene como única guía legítima la búsqueda de la verdad plena, Arendt propone ver al espíritu como una realidad plural, en la que los intentos de acceder a certezas son sólo una parte de un todo más amplio. El ejercicio del juicio forma parte de ese todo complejo, y sus parámetros y búsquedas son particulares.

Así, este concepto de juicio le permite a Arendt encontrar un camino alternativo al tradicional para poner en relación la vida del espíritu y la vida de la acción: si la filosofía clásica había despreciado y rebajado la vida política por estar atada a opiniones y consideraciones situadas, la noción de juicio

que Arendt desarrolla a partir de Kant permite redefinir la naturaleza de los pareceres de los ciudadanos. Bajo la luz de los desarrollos de Arendt, las opiniones dejan de ser una versión distorsionada y pobre de la verdad luminosa, y pasan a verse en cambio como expresiones de una búsqueda diferente. De acuerdo con Arendt, el que emite un juicio y forma opiniones a partir de ello no intenta acceder a una certeza indiscutible, sino generar sentidos para orientarse en el mundo y compartir ese mundo con los demás. Desde este punto de vista, no existen razones para poner a la vida de la acción por debajo y en dependencia de las operaciones del espíritu que buscan la verdad, dado que sus lógicas son diversas. Las investigaciones que pretenden acercarse a la certeza no pueden en este sentido regir los asuntos humanos, porque pertenecen a una dimensión de la vida distinta.

El juicio genera entonces sentidos y orienta a individuos y comunidades en sus decisiones y actitudes vitales. Así, vincula al mundo de la acción con las actividades mentales. Pero esto no significa, según Arendt, que tenga que establecerse tampoco una relación jerárquica entre la facultad del juicio y la vida práctica de los individuos. Cada dimensión puede alimentarse de la otra en un vínculo igualitario: si la acción se apoya en las referencias que genera el juicio, el juicio se ejerce sobre particulares dados por el mundo de las apariencias y toma en cuenta los sentidos compartidos por la comunidad, los modelos, las historias y las experiencias pasadas como guía.

Pero, como decíamos unos párrafos más arriba, resulta enormemente difícil dar con una definición de juicio en la obra de Arendt. No porque la autora no haya brindado elementos para abordar la cuestión, sino porque el problema es tratado desde diferentes ángulos en distintos textos. Beiner es quizás el lector que toma el carácter huidizo de la cuestión del modo más radical. En el ensayo interpretativo que citamos más arriba, el comentarista sugiere la existencia de dos teorías del juicio en la obra de Arendt: una temprana, que considera al juicio desde el punto de vista del actor; y una tardía, que adjudica la facultad del juicio a un espectador alejado de las vicisitudes de la acción. Esta segunda etapa aparece para Beiner en la década de 1970 y puede apreciarse desde textos como “Thinking and Moral Considerations” hasta *La vida del espíritu*.

Aunque Beiner aclara que entiende los inconvenientes de esta división (que deja de lado superposiciones, marchas y contramarchas), sostiene que existe un cambio de énfasis que transforma completamente la teoría: según su visión, el acento pasa de la política a la vida del espíritu, pasa de las representaciones y la mentalidad ampliada del ciudadano, a las reflexiones retrospectivas del espectador o del contador de historias. El poeta ciego, alejado de la esfera de la acción y por lo tanto desapegado, asegura Beiner, se convierte en los últimos textos de Arendt en el modelo de quien juzga.

Como puede apreciarse a simple vista, la visión de Beiner no coincide con lo desarrollado hasta aquí en este

trabajo. De acuerdo con lo que intentamos dar a ver hasta el momento, Arendt busca en sus reflexiones maneras de pensar que le permitan poner en duda la división tajante que la tradición había establecido entre la vida de la acción y la vida del espíritu. Según la propuesta de Beiner, en cambio, es la propia autora la que restablece esa separación hacia el final de su obra. De hecho, el intérprete caracteriza a la primera concepción arendtiana del juicio como relativa a la *praxis* y a la segunda como referida a la vida contemplativa. Pero vale la pena desarrollar un poco la discusión, para presentar a partir de allí algunas de las particularidades del problema e iluminar asimismo nuestra hipótesis.

Las dos teorías

Para ilustrar mejor la propuesta de Beiner, citamos a continuación una larga frase en la que el autor sintetiza su punto de vista:

En sus primeros textos (por ejemplo, en “Freedom and Politics”, “The Crisis in Culture”, y “Truth and Politics”), Arendt introdujo la noción de juicio para fundamentar con más firmeza su concepción de la acción política como acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público. Los seres humanos pueden actuar en tanto que seres políticos porque pueden situarse en los potenciales puntos de vista de los otros; pueden compartir el mundo con los otros al juzgar aquello que tienen en común, y el objeto de sus juicios, en cualidad de seres políticos, son las

palabras y las acciones que iluminan el espacio de aparición. En el planteamiento más tardío, que empieza a mostrarse en las “Conferencias sobre Kant”, así como en “El pensar y las reflexiones morales” y en “El pensamiento”, Arendt aborda el juicio desde una perspectiva algo diferente y quizá más ambiciosa. El juicio se describe allí como la “superación” o la “salida” de un “*impasse*”. Si se observa el capítulo final de “La voluntad” se puede reconstruir la naturaleza de este *impasse*. La preocupación que domina este último capítulo, titulado “El abismo de la libertad y el *novus ordo seclorum*”, es el problema de la libertad humana y su relación con la voluntad. El nexa es que sólo al analizar la facultad que corresponde a “nuestros placeres y desplaceres” podemos encontrar un modo de abrazar la libertad humana y considerarla soportable para seres que, como nosotros, nacen y mueren (Beiner, 1992, pág. 93).

Así, Beiner no sólo propone una noción “práctica” del juicio y otra “contemplativa”, sino que también asegura que la segunda se posiciona como la pieza que debe resolver un problema existencial y algunos escollos teóricos. En cuanto al problema existencial, Beiner encuentra que el juicio que Arendt debía terminar de desarrollar en *La vida del espíritu* tendría como función rescatar a la vida humana de la ausencia de sentido. Desde este punto de vista, el juicio (de acuerdo con el modo como Beiner lee los trabajos tardíos de Arendt) debería poner significados allí donde la caída de los referen-

tes tradicionales amenaza con hacer ver a la vida humana como una sucesión de momentos sin dirección ni espesor.

Sobre las cuestiones teóricas que el juicio debía resolver, Beiner sostiene lo siguiente: “entre quienes han seguido con atención y simpatía el desarrollo del pensamiento de Hannah Arendt, suele admitirse por lo general que su teoría del juicio habría sido la culminación de su obra, y que este capítulo final de su filosofía habría proporcionado una respuesta a gran número de problemas sin resolver” (Beiner, 1992, pág. 117).

Así, podemos resumir la propuesta de Beiner en tres subpropuestas diferentes: 1) la primera sugiere la existencia de dos teorías del juicio, una práctica y otra teórica o contemplativa; 2) la segunda sostiene que las formulaciones tardías del juicio en Arendt debían resolver un problema humano existencial; y 3) la tercera considera que la formulación de una teoría del juicio habría dado respuesta a interrogantes teóricos que la autora había dejado sin contestar.

Para fundamentar su posición, Beiner no sólo toma en cuenta los textos publicados por la autora en vida y aquellos que había terminado para la edición de *La vida del espíritu*. El autor explica que las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* son especialmente relevantes para imaginar lo que Arendt hubiera escrito hacia el final de sus días. De acuerdo con su lectura, lo poco que se presenta sobre la cuestión del juicio en los capítulos de “El pensamiento” y “La voluntad”

sigue de cerca lo expresado por la autora en las conferencias, lo que deja suponer que lo mismo hubiese sucedido en el último apartado del libro (Beiner, 1992).

De Eichmann a Ulises y Sócrates, o la complejidad plural del ser humano

Nos encontramos entonces con las razones por las que resulta provechoso discutir con la propuesta de Beiner: el autor presenta una lectura de la obra de Arendt que se aparta en lo decisivo de nuestra hipótesis de interpretación. Por un lado, si nosotros encontramos que Arendt explora modos de superar la división clásica entre vida activa y vida del espíritu, Beiner sostiene que la autora reafirma esta separación en sus últimos trabajos. En segundo lugar, si nosotros observamos que Arendt sigue el ejemplo socrático de pensamiento y no busca resolver problemas ni llegar a conclusiones definitivas, Beiner sugiere que los desarrollos tardíos buscaban dar respuesta a ciertos interrogantes existenciales y teóricos; por último, al proyectar aquello que Arendt había dicho y hecho antes sobre lo que tal vez hubiera escrito, Beiner propone entender a la tarea de la autora como el esfuerzo de construir, con gestos más o menos repetidos, un sistema consistente, y no como una práctica diversa que se actualiza en cada movimiento.

Comenzaremos concentrándonos en la primera de las propuestas de Beiner (la idea de la existencia de dos teorías del juicio: una práctica o política y otra contemplativa) y luego pasaremos a las otras dos.

Para empezar, y como la propia Arendt afirma en la introducción de *La vida del espíritu*, si hasta la redacción de *La condición humana* había dado por válida la caracterización de la vida espiritual como vida contemplativa, algunas reflexiones y fenómenos la conducen luego a comprender al mundo de la mente como un espacio activo, en movimiento y habitado por una pluralidad de voces (Arendt, 2002). Desde este punto de vista, la división entre práctica y contemplación, sobre la que se sostiene la separación que hace Beiner de las dos teorías del juicio, resulta extraña. La autora desmiente esta dualidad con el proyecto mismo de su último libro. Si existiera una noción del juicio volcada fundamentalmente hacia la vida del espíritu, en todo caso, no se trataría de una idea *contemplativa* del juicio¹².

También es en la introducción de su última obra que Arendt explica que las cuestiones políticas son dejadas de lado

¹² En este sentido, Claudia Hilb (1994) afirma que si Arendt vuelve a dar un lugar a la vida del espíritu en los asuntos humanos, es a través de su reformulación de las facultades como el pensar, la voluntad y el juicio. Arendt las piensa, en oposición a la tradición –o a algunas partes importantes de la tradición–, como facultades activas, autónomas e incondicionadas. En la misma línea, Etienne Tassin asegura que no se trata para Arendt de renunciar al orden de la acción para volver al espacio del pensamiento como centro ordenador. Se trata, en cambio, de continuar las elucidaciones abiertas por la fenomenología de la acción hasta el corazón mismo de la actividad de pensar: «se trata de abordar “aquello que hacemos” cuando pensamos, queremos y juzgamos» (Tassin, 1999, pág. 445). Jerome Kohn (1990), por su parte, comenta sobre este asunto que así como Arendt tuvo la intención en algún momento de llamar a *La condición humana* “Vita Activa”, nunca pensó en llamar “Vida contemplativa” a su último libro. Es que, observa el autor, pensamiento y acción son dos estados existenciales diferentes, pero ambos son activos.

en ese momento, no porque carezcan de importancia para los asuntos que se estudian, sino porque el ángulo desde el que se piensa allí es otro (Arendt, 2002). En este señalamiento, la autora deja ver claramente que no desprecia en sus últimos años el costado político de las cuestiones que investiga, y que no existe necesariamente un cambio de énfasis en sus ideas, sino que el punto de vista es otro. Si la mayor parte de las obras de Arendt se habían concentrado principalmente en el mundo de las apariencias, en los fenómenos y acontecimientos políticos, *La vida del espíritu* se concentra en la tierra intangible de los procesos y actividades mentales.

Por otra parte, además de presentar una visión activa y plural de la vida del espíritu, Arendt señala en su último libro que el pensamiento juega un rol en la vida de la acción. Aunque actuar y pensar no son lo mismo para la autora, ambos están estrechamente ligados en la vida humana. Así como el pensamiento toma sus referencias de la vida de las apariencias y se pierde sin tomar a los fenómenos como sus puntos de anclaje¹³, la acción se convierte en reacción muda si el actor olvida que es también un ser pensante¹⁴.

¹³ Además de las obras mencionadas más arriba, esta idea está presente también en la introducción de *Between Past and Future*, donde la autora afirma que “el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y [...] debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse” (Arendt, 2005a, pág. 87).

¹⁴ Ernst Vollrath (1977), uno de los pioneros en sostener una posición cercana a la que nosotros proponemos en este trabajo (el autor asegura que Arendt guarda coherencia a lo largo de toda su obra y niega que haya un viraje hacia la teoría en sus últimos trabajos), hace una observación interesante a este respecto. De acuerdo con su perspectiva, la fenomenología de Arendt se dis-

Esta visión puede verse desplegada en las consideraciones sobre la figura de Eichmann. Como explicamos más arriba, el juicio contra Eichmann es uno de los hechos que llevan a Arendt a profundizar su estudio sobre la vida del espíritu; y es justamente la incapacidad del acusado para pensar y juzgar en tanto que *actor*, primero, y que *observador*¹⁵, después, lo que despierta el escándalo de la autora y las preguntas que motivan sus últimos trabajos. Arendt encuentra que los estereotipos, las frases hechas y la adhesión a las normas cumplen la función de protegernos del sinnúmero de acontecimientos y fenómenos que interpelan a diario nuestra capacidad de pensar. Pero lo que diferencia a Eichmann del resto de los seres humanos, asegura Arendt, es que dejó pasar todas las interpelaciones, todas las solicitudes del mundo a su pensamiento (Arendt, 2002). Eichmann no fue capaz de pensar ni juzgar mientras era funcionario del régimen nazi, ni se mostró dispuesto o posibilitado de hacerlo en el momento en el que se lo juzgaba. Estas reflexiones hacen

tingue de la actitud teórica, que se ubica siempre en una posición desapegada del espacio de aparición. Desde el punto de vista fenomenológico, un acercamiento enteramente “no-participativo”, propio de las teorías “objetivas”, es imposible. El fenómeno “incluye” tanto a los actores como a los que perciben lo que sucede. Incluye personas, cosas y las relaciones entre estos términos. En este sentido, observa Vollrath, los asuntos políticos crean su propio espacio de aparición, del que participan seres que actúan y se comunican.

¹⁵ No es exacto considerar que la posición de Eichmann en el juicio que se lleva a cabo en su contra es la de *observador*, dado que el sujeto estaba completamente comprometido con las circunstancias que tenían lugar en la corte. De todos modos, tomamos esta palabra para diferenciar la instancia del juicio (en la que se relatan y recuerdan los crímenes cometidos) del momento en el que el acusado tomó decisiones y actuó en la escena pública (y afectó la vida de millones de personas).

difícil sostener la visión de Beiner: si fuera cierto, como sugiere el intérprete, que Arendt adjudica el ejercicio del juicio a un espectador alejado de la escena política, ¿cómo podríamos encontrar reprochable que Eichmann no fuera capaz de separar el bien del mal mientras se conducía como un *simple* actor?

Por otra parte, dado que Arendt diferencia las experiencias mentales de las experiencias de la acción, parece atendible la idea de dos momentos diferenciados: uno en el que los seres humanos se conducen como actores y otro en el que piensan, quieren y juzgan. Pero como fuimos mostrando a lo largo de este trabajo, esos momentos se interpenetran y se influyen mutuamente. Los seres humanos se detienen a pensar en sus vidas cotidianas, especialmente cuando las circunstancias solicitan sus capacidades espirituales. Del mismo modo, el mundo de las apariencias, en el que tienen lugar la gestión de las necesidades, la vida privada y la política, entre otros, interrumpen los procesos mentales. Pero cada una de las esferas es afectada por los desarrollos que se dan en la otra.

En este sentido, el hecho de que exista una diferencia entre actuar y pensar no significa que exista absoluta exterioridad entre las dos instancias, ni que haya una diferencia entre seres que actúan e individuos que son espectadores. Así, parece innegable que Arendt separa el modo en el que los actores piensan y juzgan sus circunstancias y la manera en la que un espectador desinteresado concibe más tarde

los hechos (alejado de los acontecimientos, ya no afectado en sus intereses y deseos inmediatos por sus pormenores). Pero, una vez más, la separación no es radical ni sociológica, sino que atañe a dimensiones y momentos de la vida de todos los individuos¹⁶.

La figura de Ulises, tal como Arendt la presenta en el primer capítulo de *La vida del espíritu*, da a ver esto de modo claro. Arendt hace referencia a la escena de la *Odisea* en la que Ulises llega a la corte de los feacios y por orden del rey es entretenido por un aedo. El poeta canta entonces una historia de la propia vida de Ulises, aquella de su pelea con Aquiles. El héroe, conmovido por los hechos que le son presentados, se tapa entonces la cara y rompe a llorar. Conoce bien los acontecimientos de los que él ha sido protagonista, no se trata del llanto de quien descubre algo que lo sacude. Ulises llora al escuchar su propia historia porque es capaz entonces de comprenderla como un espectador, como un observador que es tocado por la belleza y la tragedia de lo sucedido. “Sólo al escuchar la historia llega a ser plenamente

¹⁶ “On doit [...] distinguer deux moments du jugement: celui qui porte sur le présent-passé et qui constitue le jugement du pur spectateur, celui qui porte sur le présent-avenir et qui constitue le jugement du spectateur-acteur.”, sostiene a este respecto Tassin (1999, pág. 446). Jacques Taminiaux (1994), por su parte, observa también la presencia de dos tipos de juicio, pero entiende que se trata de realidades vecinas. De acuerdo con su perspectiva, para que los acontecimientos singulares cobren sentido, el que ejerce el juicio debe colocarse en el lugar del espectador. Si se trata de un actor político, necesita tomar distancia provisoriamente de los fenómenos para luego volver a la escena. Si se trata de un historiador u observador ajeno a lo sucedido, puede contemplar los hechos sin involucrarse.

consciente de su significado”, comenta Arendt (2002, pág. 154). El actor tiene una comprensión parcial mientras actúa, la comprensión de quien está involucrado, con sus intenciones, intereses y afanes, en la lucha cotidiana. Cuando deja de lado sus anhelos, ardores y esfuerzos puede observar como un espectador imparcial y comprender la acción de modo más completo.

¿Pero quiere decir esto que Ulises, aquel calificado en diversas ocasiones por Homero como un hombre rico en ardides, siempre prudente e ingenioso, no juzgó mientras actuaba? ¿No es acaso el protagonista de la *Odisea* un modelo del actor que sabe observar las circunstancias en las que se encuentra, para decidir de qué manera y con quién conducirse? ¿Podemos decir (como Arendt decía de aquellos que en nuestra época se niegan a juzgar) que Ulises no sabe elegir sus compañías, sus modelos vivos o muertos? Los elementos desarrollados hasta aquí hacen más sensato pensar que estas consideraciones de Arendt apuntan a señalar diferentes dimensiones o modalidades del juicio, que todo individuo puede ejercer, aunque en situaciones diversas. No se juzga de la misma manera cuando se es partícipe de los acontecimientos que están bajo examen, que cuando se observa una escena desde afuera, pero la facultad es la misma. Tampoco se actúa de la misma manera en circunstancias diferentes (en un régimen democrático o en un régimen totalitario, cuando se busca la liberación de un sistema opresivo o cuando se intenta establecer un nuevo orden, por ejemplo), pero la

capacidad de comenzar procesos nuevos en asociación con otros es la misma.

Arendt presenta entonces al individuo como un ser complejo, que contiene la pluralidad de la humanidad en su seno, que está habitado por tendencias diferentes y que atraviesa experiencias distintas. De acuerdo con la autora, esta realidad multiforme genera tensiones, problemas y preguntas que la tradición quiso resolver separando a los seres humanos en categorías binarias. Pero la intención de Arendt, al discutir con las visiones clásicas, es salir de esos casilleros estancos para intentar captar algo del carácter dinámico y abierto de las personas.

En este contexto encuentra un modelo en Sócrates, que supo abrirse por completo a las experiencias del espíritu sin renunciar a su calidad de ciudadano y sin pretender tutelar con el pensamiento la vida política. Sócrates supo vivir la complejidad y pluralidad humana sin intentar resolverla con alguna suerte de dualidad o unidad (la identidad del filósofo platónico que deja de lado su pluralidad para consagrarse a una sola búsqueda, por ejemplo, o la contundencia del actor que rechaza sus facultades espirituales)¹⁷.

¹⁷ Quizás sea el carácter complejo y multifacético del Sócrates de Arendt lo que lleva a Dana R. Villa (1999) a sostener que la autora presenta en realidad tres figuras diferentes cuando se refiere al maestro antiguo. De acuerdo con su mirada, el Sócrates que Arendt presenta en 1954 se caracteriza por ser un ciudadano entre los ciudadanos, cuya actividad se justifica fundamentalmente en el servicio a la polis. Sin embargo, Villa encuentra que la autora va abandonando esta idea del maestro para pasar a centrarse más adelante en los rasgos no-políticos de su ac-

La vida del espíritu como una cuestión política marginal

Pero es cierto que las facultades del espíritu son presentadas en algunos textos de Arendt como marginales en cuestiones políticas. Beiner cita en este sentido “Thinking and Moral Considerations”, en el que Arendt sostiene que sólo en momentos de crisis el pensamiento adquiere un carácter claramente político.

En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y de esa manera las destruye: valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones) es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que puede considerarse, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre (Arendt, 2003b, pág. 188).

Beiner se apoya en afirmaciones como esta para sostener una separación clara del mundo de las apariencias y el espacio del espíritu, y para afirmar que Arendt coloca al juicio del lado de la contemplación en sus obras tardías.

tividad (en textos como “Civil Disobedience”, escrito en 1970, y “Thinking and Moral Considerations”, de 1971, la autora relegaría la tarea de Sócrates al mundo del espíritu, alejado y marginal en asuntos políticos). Como resulta evidente, esta interpretación de Villa está en línea con la división que establece Beiner entre las diferentes versiones del juicio ofrecidas por Arendt, y le caben por lo tanto las mismas críticas que desarrollamos en las páginas de este capítulo.

Pero un artículo que la autora escribe a raíz de los debates despertados por su libro acerca del juicio contra Eichmann, “Truth and Politics” (Arendt, 1993b), puede ayudarnos a comprender lo que quiere decir Arendt cuando califica al pensamiento de marginal en política.

El texto estudia las relaciones entre verdad y política, y en particular se interesa por el lugar que tienen las verdades “de hecho” en los asuntos humanos. De acuerdo con la autora, la búsqueda de la verdad, sea filosófica o factual, no es en sí misma política, pero la descripción y la preservación de los acontecimientos pasados puede tener efectos contundentes sobre la arena pública. Es que sin cierta estabilidad del pasado, todo régimen se desliza por un terreno resbaladizo de hechos tan imprecisos como los proyectos de futuro, y construir o preservar lo que sea resulta casi imposible.

En esta misma línea, la autora observa que existen muchos aspectos de la vida humana que no son en sí mismos políticos, pero que tienen una importancia decisiva en la vida de una comunidad. Dentro de las prácticas que refieren a la verdad o a su búsqueda (que es el tema del artículo) da como ejemplos la justicia, la educación, la investigación y el trabajo de la prensa, que preservan hechos, realidades e ideas que circunscriben el espacio en el que se mueven los ciudadanos. La esfera de la política no lo abarca todo, sostiene Arendt en el último párrafo de su artículo, pero muchos aspectos que no son inherentemente políticos juegan papeles importantes en ese espacio en diversas circunstancias (Arendt, 1993b).

Nuestro tiempo, tal y como lo describe Arendt, solicita a las capacidades espirituales para la política tal vez más que otras épocas¹⁸. Es que sin los universales tradicionales que permitían juzgar directamente los particulares y sin el sostén poderoso del sentido común (que se muestra débil al menos desde mediados del siglo XX), los seres humanos se ven en la necesidad de volver a buscar referencias para comprender y juzgar las situaciones políticas novedosas con las que se encuentran. En este sentido, la modernidad abre un tiempo de crisis en el que el rol político de facultades como el pensamiento y el juicio adquiere particular relevancia¹⁹. Pero esto no quiere decir que antes carecieran de importancia para esa esfera, dado que nada indica que

¹⁸ “That this tradition has worn thinner and thinner as the modern age progressed is a secret to nobody. When the thread of tradition finally broke, the gap between past and future ceased to be a condition peculiar only to the activity of thought and restricted as an experience to those few who made thinking their primary business. It became a tangible reality and perplexity for all; that is, it became a fact of political relevance” (Arendt, 1993a, pág. 14).

¹⁹ Esto no significa, por su puesto, que Arendt creyera en la posibilidad de reemplazar los elementos centrales de la política, la acción y las instituciones, por reflexiones y juicios certeros. Las facultades espirituales forman parte de los seres que actúan, pero no hacen superflua su participación en los acontecimientos públicos. Margaret Canovan ofrece una reflexión interesante a este respecto: “To hope to guard against totalitarianism by trying to establish a nation of thinkers, however, would be no more realistic than to look for salvation to a nation of saints. Neither religion nor philosophy could be expected to deliver the kind of institutional moral absolute that could prevent a recurrence of totalitarianism”. En este sentido, sigue la autora, “only political action and political structures could provide a defence against the evil that had appeared in politics in the twentieth century, and which conventional morality, religion, philosophy and appeals to nature had been powerless to avert” (Canovan, 1992, págs. 162-163).

los ciudadanos no fueran en el pasado también seres pensantes, seres con deseos de comprender su mundo y con la necesidad de juzgar y tomar decisiones. Estas prácticas tenían efectos sobre los asuntos humanos, aunque tal vez menos visibles que en nuestro tiempo, en el que el ejemplo de una persona, que gracias a su capacidad autónoma de juicio, decide no participar de los crímenes que acepta la mayoría puede resultar revelador. Por otra parte, si tomamos en cuenta el carácter abierto e impredecible de la política que señala Arendt, es difícil imaginar un escenario en el que los actores puedan apoyarse por entero en las certezas de la comunidad y abandonar así todo ejercicio espiritual.

Pero, una vez más, estas facultades no se reducen a lo que la tradición entendía por vida contemplativa, sino que se trata de capacidades que, además de poder conducir a una observación silenciosa (rasgo que la filosofía clásica enfatizaba), se conjugan en ejercicios como los que Sócrates propiciaba con sus diálogos. Estas prácticas no involucran tampoco únicamente la esfera de la política, sino que atañen a las distintas dimensiones de la vida humana.

El sentido de la vida humana

El carácter múltiple de la vida humana nos conduce a la segunda propuesta de Beiner, que encuentra que las últimas producciones de Arendt adjudican al juicio la capacidad de salvar a los individuos de un *impasse* existencial. Según su lectura, Arendt buscaba una categoría que devolviera el

significado a la humanidad, que enraizara “al hombre en un mundo que, de no ser así, carecería de sentido y realidad existencial” (Beiner, 2003, pág. 262). Según su punto de vista, el problema que la autora “trataba de resolver puede formularse del siguiente modo: cómo se puede estar “complacido” de la libertad humana, cómo soportar «su espantosa responsabilidad”, y cómo evitar el fatalismo» (Beiner, 2003, pág. 263).

Una vez más, vale la pena preguntarse si Beiner no confunde el punto de vista de los últimos trabajos de Arendt con su palabra definitiva o última sobre problemas que investigó desde diferentes ángulos a lo largo de toda su obra. El problema del sentido en un mundo que ha perdido las referencias tradicionales es un asunto que la autora aborda al menos desde *Los orígenes del totalitarismo*, en donde constata la insuficiencia de las categorías clásicas para entender los fenómenos modernos y en donde da a ver la crisis de los valores heredados. Allí piensa Arendt el problema principalmente desde la perspectiva de la novedad radical y horrorosa de los regímenes totalitarios, así como más tarde, en *La condición humana* (por citar un ejemplo), la cuestión es abordada desde las diferentes esferas de la vida activa.

Así, el sentido de la vida humana es un tema recurrente en la obra de Arendt y la autora va estudiando y brindando nuevos elementos sobre la cuestión a partir de los distintos problemas que se propone investigar. Tomando en cuenta esta manera de trabajar, puede pensarse que el capítulo que Arendt proyectaba escribir sobre el juicio hubiese podido

aportar ideas originales para comprender la cuestión, pero resulta más difícil imaginar que la autora se propusiera dar respuestas definitivas sobre una pregunta insistente.

Retomando la complejidad humana de la que hablábamos más arriba, podemos decir que el juicio es uno de los elementos que, junto con la acción, los discursos, el pensamiento, la amistad y el amor –por mencionar sólo un puñado–, les permite a los seres humanos escapar al sinsentido, al mutismo animal, al vacío o al fatalismo. Y si Sócrates aparece una y otra vez como modelo es justamente porque el maestro sabía evocar y poner en relación las distintas dimensiones de los individuos. Sócrates ponía en movimiento en su vida y en sus diálogos tanto el pensamiento como la acción, la búsqueda del conocimiento como las opiniones, la ética, el amor, la filosofía y la política.

Una, dos o ninguna teoría del juicio

Y si resulta difícil imaginar que Arendt se propusiera dar una respuesta definitiva a problemas como la cuestión del sentido, no es sólo por su perspectiva particular sobre la vida humana, sino también por la comprensión de su propia tarea de pensamiento. Arendt entiende su obra como una suma de ensayos y ejercicios sobre temas diversos, que no buscan acceder a resultados definitivos ni brindar prescripciones para guiar a los actores políticos, sino explorar ciertas preguntas para generar sentidos con los que comprender.

Esta cuestión nos pone frente a la última propuesta de Beiner, que sostiene que la segunda teoría sobre el juicio de Arendt estaba llamada a ser la culminación de su filosofía, dado que debía resolver un gran número de problemas teóricos. Esta sugerencia choca directamente con nuestra interpretación, porque entiende los escritos de Arendt como intentos de generar un sistema coherente capaz de responder preguntas y generar conocimientos. La discusión con esta sugerencia de Beiner puede resultar entonces elocuente respecto de nuestra propia hipótesis.

Para abrir el debate, puede ser útil recurrir a algunas frases en las que Arendt comenta su propio quehacer. Para empezar, en el comienzo del primer capítulo de *La vida del espíritu* (aquel libro que debía, de acuerdo con Beiner, dar cierre a algunos aspectos de su filosofía) Arendt repite algo que ya había dicho en otras ocasiones: la autora afirma que no se considera a sí misma una filósofa (Arendt, 2002, pág. 29)²⁰. Si se atreve a reflexionar sobre asuntos como las actividades del espíritu, explica, es porque no cree que esas cuestiones involucren solamente a un grupo de profesionales. De acuerdo con su perspectiva, el ejercicio de las facultades

²⁰ De todas maneras, la noción de filosofía se revela múltiple y por momentos esquiva en la obra de Arendt. Este hecho es señalado por comentaristas como Margaret Canovan (1990; 1992), quien observa que la filosofía parece reducirse a veces a la especulación metafísica o a la tradición platónica, y parece otras veces referir a una actividad más vasta, que incluye prácticas como las que la propia autora valora en la figura de Sócrates. Etienne Tassin explora y presenta esta segunda posibilidad de modo contundente a lo largo de *Le trésor perdu* (1999).

mentales les compete a todos los seres humanos e intentar comprender sus particularidades no tiene por qué limitarse a los esfuerzos teóricos de los filósofos. En cuanto a las razones que la llevaron a detenerse en los problemas relativos al espíritu, Arendt presenta una serie de interrogantes que surgieron a partir del encuentro con Eichmann y algunas dudas que le aparecieron cuando terminaba de escribir *La condición humana*. De esta manera, la autora muestra que lo que hace en sus escritos es movilizar algunas preguntas cuyas respuestas desconoce²¹, para buscar así sentidos con los que abordar y comprender lo que se presenta esquivo o complejo.

Esta actitud es confirmada en las últimas páginas dedicadas a la facultad del pensamiento, donde Arendt asegura que no pretende llegar a conclusiones definitivas sobre la cuestión, pues el solo intento de hacerlo sería contradictorio con las ideas que ha ido desplegando a lo largo del capítulo (Arendt, 2002). Esta reflexión da a ver que la autora comprende su propio escrito como un ejercicio de pensamiento, que no busca generar un sistema con el que reflejar una realidad inamovible, sino llevar adelante una práctica. En este contexto, resulta extraño suponer que el último capítulo del libro de Arendt habría dado respuesta a ciertos problemas teóricos persistentes y culminado así su filosofía.

²¹ “Like Socrates, whom she so admired, she deliberately sought to infect others with the perplexities that were central to her own thinking”, comenta a este respecto Richard J. Bernstein (2000, pág. 288).

También es durante los últimos años de su vida que Arendt propone una interpretación de su propia tarea que coincide con las apreciaciones presentadas en *La vida del espíritu*. En un congreso que se llevó a cabo en 1972 acerca de “La obra de Hannah Arendt”²², la autora dijo lo siguiente:

Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento [...] tiene la reserva de ser experimental. Así –sigue Arendt con un ejemplo que toma de su amistad con uno de sus maestros intelectuales– lo magnífico de las conversaciones con Jaspers era que se podía sostener durante semanas un esfuerzo de este tipo; simplemente era un intento y no conducía a resultado alguno” (2005e, pág. 171).

Desde este punto de vista, podemos suponer que el hecho de que la obra de Arendt tenga la forma de ensayos y de ejercicios de pensamiento, en lugar de presentar un sistema filosófico cerrado, no se debe a una falencia, a cierta falta de coherencia o a una carencia circunstancial de tiempo para terminar lo que había empezado, sino a la propia manera de la autora de comprender su actividad. Arendt no comprende su tarea como la búsqueda de la verdad por medio del intelecto, sino como una suma de esfuerzos de comprensión²³.

²² La transcripción del encuentro fue luego publicada bajo el título “On Hannah Arendt”.

²³ Sobre esta cuestión, resulta interesante una frase de Etienne Balibar, que sostiene lo siguiente: “More than any great thinker, perhaps we might suggest that Arendt is one who never wrote twice the same book, and more than that,

Pero esta actitud se ve también en obras más tempranas. En “La brecha entre el pasado y el futuro”, por ejemplo, que sirve de prólogo a *Entre el pasado y el futuro*, Arendt explica que los ensayos que se presentan son ejercicios de pensamiento que “no contienen prescripciones acerca de qué pensar o qué verdades sostener” (2005a, págs. 86-87). Asimismo, en la introducción a *La condición humana*, la autora explica que su libro no contiene respuestas a las preocupaciones y perplejidades que aborda. Lo que propone es, en cambio, una consideración de la condición humana a partir de las experiencias novedosas de nuestro tiempo.

“Esto es, obviamente, una materia digna de pensamiento, y la falta de pensamiento –la irreflexión negligente, la confusión desesperada, o la complaciente repetición de “verdades” que han devenido triviales y vacías- me parece a mí una de las características sobresalientes de nuestro tiempo. Lo que propongo, por lo tanto, es muy simple: nada más que pensar en lo que estamos haciendo” (1998, pág. 5).

never wrote two successive books from the same point of view. She would allow herself to become transformed by the writing itself, and by the correspondence between the writing and the event, although this correspondence probably is neither straightforward nor completely visible” (2007, pág. 727). En la misma línea, Bernstein señala lo siguiente acerca del pensamiento de Arendt: “The thinking that she describes and practices is a creative activity which requires remembrance, story-telling, and imagination. It also requires the virtues of both courage and independence” (2000, pág. 279).

Desde este punto de vista, resulta muy problemático suponer que los últimos desarrollos sobre el juicio podían “resolver” los problemas teóricos de la obra de Arendt. Esta idea sugiere una intención de sistema que no parece dominante en la autora. Además, esta propuesta requeriría demostrar que los escritos anteriores forman parte de un todo completo que presenta algunos agujeros susceptibles de ser cubiertos con nuevas reflexiones. Como alternativa, nosotros proponemos ver los textos que Beiner va separando en etapas más o menos definidas como ensayos, ejercicios de reflexión y juicio alrededor de un problema. Y aunque algunas de las ideas que aparecen en estos desarrollos resultan particularmente elocuentes para comprender, la autora, como Sócrates, parece más interesada en suscitar nuevos esfuerzos de comprensión que en captar la adhesión de sus interlocutores. En este sentido, apoyándonos en lo desarrollado hasta aquí, podemos decir que no existen en la obra de Arendt ni una, ni dos teorías del juicio. Lo que la autora presenta son en cambio preguntas y reflexiones en torno de la cuestión.

Así, Arendt juzga el pasado y el presente y elige a Sócrates como compañía y modelo privilegiado para su tarea. Elige a Sócrates porque encuentra en él una línea tenue de la tradición que fue opacada por la hegemonía platónica y que podría abrir nuevos caminos de encuentro entre la vida de la acción y la vida del espíritu. Pero, justamente porque Arendt toma el ejemplo de Sócrates, nos deja una serie de interrogantes, algunas preguntas y ciertos ejemplos de cómo explorarlas, más que respuestas definitivas. Encontramos en

sus escritos su propio ejemplo, el modelo de sus ejercicios de pensamiento, algunos conceptos que pueden ser provechosos para comenzar nuevas reflexiones, pero no encontramos en su obra teorías o métodos con los que evadir el esfuerzo de comprender nuestro propio tiempo.

Referencias bibliográficas

De Arendt

- (1978). *The Life of the Mind*. San Diego – New York: Harvest Book Harcourt.
- (1979). On Hannah Arendt. En M. Hill (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (págs. 303-339). New York: St. Martin's Press.
- (1993a). The Gap Between Past and Future. En *Between Past and Future* (págs. 3-16). New York: Penguin.
- (1993b). Truth and Politics. En *Between Past and Future* (págs. 227-264). New York: Penguin.
- (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2002). *La vida del espíritu*. (F. Birulés & C. Corral, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

- (2003a). Personal Responsibility under Dictatorship. En J. Kohn (comp.), *Responsability and Judgement* (págs. 17-48). New York: Schocken Books.
- (2003b). Thinking and Moral Considerations. En J. Kohn (comp.). *Responsability and Judgement* (págs. 159-191). New York: Schocken Books.
- (2005a). La brecha entre el pasado y el futuro. En M. Cruz (comp.), *Hannah Arendt. De la historia a la acción* (págs. 75-88). Buenos Aires: Paidós.
- (2005b). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- (2005c). What Remains? The Language Remains: a conversation with Günter Gaus. En J. Kohn (comp.), *Essays in Understanding, 1930-1945* (págs. 1-24). New York: Schocken Books.
- (2005d). Socrates. En J. Kohn (comp.), *The Promise of Politics* (págs. 5-39). New York, Schocken Books.
- (2005e). Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento, en M. Cruz (comp.), *Hannah Arendt. De la historia a la acción* (págs. 139-171). Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin.
- (2007). (De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy. *Social Research*, 74, 727-738.

Bibliografía secundaria

- Beiner, R. (1992). Interpretive Essay. En H. Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (págs. 89-156). R. Beiner (comp.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Beiner, R. (2003). Ensayo interpretativo, en H. Arendt. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (págs. 155-270). R. Beiner (comp.). Buenos Aires: Paidós.
- Benhabib, S. (2000). Arendt's *Eichmann in Jerusalem*. En D. Villa (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (págs. 65-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkowitz, R. (2013). Misreading "Eichmann in Jerusalem". *New York Times on line*, 7 de julio de 2013 (en: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/?_r=0).
- Bernstein, R. J. (2000). Arendt on thinking. En D. Villa (comp.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (págs. 277-292). Cambridge: Cambridge University Press.
- Canovan, M. (1990). Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's *Reflections on Philosophy and Politics* en *Social Research*, 57 (1: Philosophy and Politics, Part II), 135-165.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hilb, C. (1994), Prólogo. En C. Hilb (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (págs. 5-29). Caracas: Nueva Sociedad.
- Kateb, G. (2007). Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality. *Social Research*, 74, (3: Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I), 811-854.
- Kohn, J. (1990). "Thinking/Acting". *Social Research*, 57 (1: Philosophy and Politic, Part II), 105-134.
- Taminiaux, J. (1994). Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt. En C. Hilb (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (págs. 125-145). Caracas: Nueva Sociedad.
- Tassin, E. (1999). *Le trésor perdu*. París: Payot & Rivages.
- Villa, D. (1999). Arendt and Socrates. En *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (págs. 204-219). Princeton: Princeton University Press.
- Vollrath, E. & Fantel, H. (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, 44, (1) 160-182.
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. (M. LLorís, Trad.) Barcelona: Paidós.