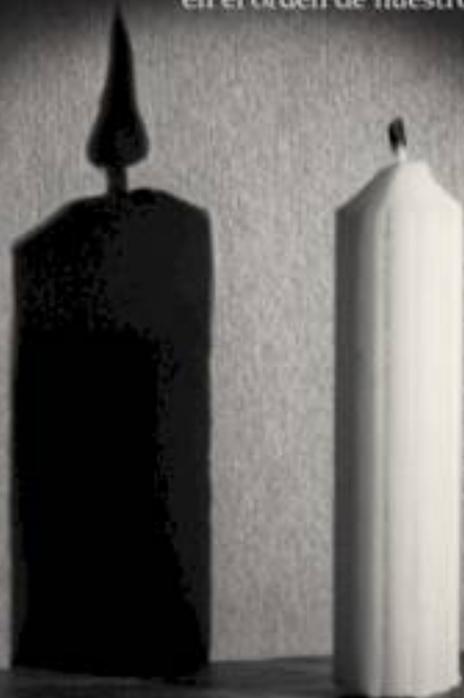


Gregorio
Luri

«¿Para qué necesitamos a Sócrates, si somos posmodernos, vivimos inmersos en una revolución tecnológica que promete cambiar el mundo de arriba abajo; si lo nuevo ha sustituido a lo bueno en el orden de nuestros valores?»



¿MATAR a SÓCRATES?

EL FILÓSOFO QUE DESAFÍA
A LA CIUDAD

Ariel
FILOSOFÍA

Índice

Portada

INTRODUCCIÓN ¿PARA QUÉ SÓCRATES?

I SÓCRATES, UNA PRIMERA IMAGEN

Un filósofo enigmático y un enigma filosófico

Sócrates, el sofista

El Sócrates de Aristófanes: Sofista y filósofo de la naturaleza

La política, la risa y la filosofía

II CAMINO AL PÓRTICO: DEL TEETETO AL EUTIFRÓN

La impiedad es un asunto político

El hombre tranquilo

¿Cómo hay que interpretar a un ciego con una antorcha?

Eutifrón o lo que no debe hacerse en las puertas de un juzgado

III ANTE EL MAGISTRADO REAL: EL SOFISTA Y EL PO-

LÍTICO

Meleto tiene razón: La acusación y los acusadores

Los acusadores en la sombra

Tres fracasos socráticos: Alcibiades, Critias y Cármides

El Sofista: Sabiduría y límites del lenguaje natural

El Político: La ciudad entre los dioses y la ley

Las ilusiones de la autonomía

IV LA APOLOGÍA

Un día de primavera del 399. Sócrates comienza a platonizar

Las acusaciones antiguas: «No penséis en un elefante»

¿Quién cuida de los jóvenes? Educadores y domadores

Dioses y daimones

No nos podemos desentender de nuestra alma

La excelencia elusiva

Sócrates como político reticente

¿No ha sido maestro de nadie?

El orgullo impertinente

La enkrateia, de nuevo

La muerte: Argumentos y mitos

De la polis a las ideas

V EL CRITÓN

La nave de Delos como metáfora

Vivir bien es más importante que vivir

Sócrates ante las leyes o qué significa el patriotismo constitucional

La verdad construida por la politeia como noble mentira

VI EL FEDÓN

El último diálogo. Los presentes

El último diálogo. Los ausentes

Aprender a morir es aprender a vivir

Filosofar es prepararse a morir

Moriatur anima mea mortem philosophorum

[Instrucciones para divinizar el alma](#)

[Pensando en la inmortalidad a las puertas de la muerte](#)

[¿No tenéis suficiente con lo dicho?](#)

[Contra la misología](#)

[La segunda navegación](#)

[El párrafo más importante de Platón](#)

[Culminando la segunda navegación](#)

[La verdad en el lenguaje y la reminiscencia](#)

[El tiempo se echa encima. Es la hora del mito](#)

[Se ha acabado el tiempo. Es la hora de atender al cuerpo](#)

[El sol aún estaba sobre las montañas](#)

[Testigos de la muerte de Sócrates](#)

[VII CRONOLOGÍA](#)

[CRÉDITOS](#)

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos
Clubs de lectura con autores
Concursos y promociones
Áreas temáticas
Presentaciones de libros
Noticias destacadas

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Plutarco cuenta algo muy hermoso sobre la lectura lenta de Platón en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*: «Decía Antífanes, bromeando, que en cierta ciudad las palabras se helaban por el frío inmediatamente después de ser dichas y, después, desheladas, la gente oía en verano las cosas de las que habían hablado en invierno. Asimismo añadía que muchos se dan cuenta con trabajo, mucho tiempo después, cuando ya son ancianos, de lo que significaban las palabras que les decía Platón cuando aún eran jóvenes». Éste es un libro escrito en época de deshielo.

Introducción ¿PARA QUÉ SÓCRATES?

NO SÓLO SOMOS MODERNOS

¿Para qué necesitamos a Sócrates, si somos posmodernos, vivimos inmersos en una revolución tecnológica que promete cambiar el mundo de arriba abajo; si lo nuevo ha sustituido a lo bueno en el orden de nuestros valores; si flirteamos con el poshumanismo, la pospolítica y la licuefacción de toda convicción? ¿Para qué Sócrates si la confianza en que la democratización del pensamiento crítico nos haría más libres, más justos y más buenos, parece estar dando paso a la frustración de que no hay manera de dejar atrás nuestras debilidades; si el hombre político teorizado por Aristóteles parece haberle cedido el relevo de lo humano al hombre terapéutico teorizado por Philip Rieff? ¿Para qué, si la aspiración a la virtud ha cedido el paso a la demanda de consuelo? ¿Para qué Sócrates si los pedagogos han dejado de creer en el valor del conocimiento, de la memoria, de la atención y si para nuestros jóvenes teclear es más importante que hablar? ¿Para qué, en definitiva, Sócrates si las relaciones cara a cara están siendo sustituidas por las relaciones digitalizadas y llamamos diálogo a lo que hacemos en Facebook o en Twitter? ¿Para qué, si el dominio de sí que propugnaba el filósofo griego es incomprensible en una sociedad que ante la generalización del narcisismo, lo ha borrado de la lista de trastornos psicológicos? ¿Para qué los clásicos si leerlos se ha hecho tan difícil (cosa, que, por supuesto, sólo es atribuible a la manera de escribir de los clásicos)?

La primera respuesta que me sale al paso cada vez que me preguntan qué puede decirnos «aún» Sócrates es que no puede decirnos mucho si recurrimos a él por si «aún» puede decirnos algo. Tampoco me parece que puede sernos de mucha utilidad si lo que nos lleva a él es la inseguridad ante el predominio de las virtudes gerenciales (eficiencia, competencia, productividad, innovación, etc.) que parecen anunciar un anti-humanismo. Sócrates no sabe jugar a la contra y por eso es de poca ayuda si pretendemos encontrar en él municiones dialécticas para articular algo así como un discurso anti-anti-humanista basado en citas de autoridad. El *autós épha* («él mismo lo dijo» o *magister dixit*) es apropiado para quienes se dirigen a sus maestros desde el reclinatorio —la expresión, de hecho, nació entre los reverenciales pitagóricos— pero de muy poca utilidad si se trata de recoger el pensamiento de alguien que defendía que no le debíamos hacer caso a él, sino a la razón. Por eso no la usa nunca Platón.

Sócrates sólo puede ser nuestro aliado si estamos dispuestos a defender el humanismo en sentido estricto, lo cual significa, en primer lugar, ser conscientes de que, efectivamente, somos modernos, pero que no somos sólo modernos.

Son bien conocidas las respuestas que suelen darse cuando se plantea la incómoda cuestión de la utilidad de los clásicos. Es incómoda para los modernos a los que cuesta entender el significado de clásicos, aunque no se atrevan a despreciarlos en voz alta, y es aún más incómoda para los clasicistas que no entienden el significado de utilidad y reivindican el valor de lo inútil. Se suele decir que un hombre culto que quiera merecer este título, debe conocer lo que podríamos llamar la cultura general ilustrada, que es, para entendernos, la cultura en la que los especialistas en campos heterogéneos pueden comunicarse entre sí. Habría que conocer a Sócrates como a Velázquez, Proust, Mozart,

etc., para no quedarse sin conversación si en un momento dado aparecen sus nombres en una charla culta.

Pero Sócrates no es importante porque su conocimiento nos permita lucir como eruditos, sino porque es una de las voces más importantes de la gran conversación, que es algo muy diferente.

LA GRAN CONVERSACIÓN

La gran conversación es el diálogo que todos los grandes hombres de Occidente han venido manteniendo entre sí... al menos hasta el día de hoy, articulando así la esencia de nuestra cultura. Se inicia en Grecia, en la aurora de Occidente, como podemos observar con toda claridad en los discípulos de Sócrates, que quisieron mantener viva la memoria de sus conversaciones con el maestro y lo hicieron con tanta decisión que crearon un nuevo género literario, el diálogo. Aristóteles, siguiendo este proceder, comienza sus escritos rememorando lo que los autores relevantes del pasado han dicho sobre el asunto que se trae entre manos. Todas las grandes obras de la Antigüedad son un diálogo con alguna tradición precedente. ¿Y qué podemos decir de los autores medievales, que cuando nombran a Sócrates, a Aristóteles o a Platón parece que acaban de encontrarse con ellos en la plaza? Se ha señalado con frecuencia la enorme influencia que la escolástica recibió de los pensadores judíos y musulmanes. Efectivamente, el pensamiento de Tomás de Aquino, Duns Escoto, Eckhart y tantos otros está en deuda con el de Avicena, Averroes y Maimónides. Pero si esta deuda es real, no menos real es el deseo de los escolásticos de recibir influencias, su apertura a un diálogo con las tradiciones que podían ayudar a afinar sus propias herramientas intelectuales.

El humanismo es diálogo, y el Renacimiento y el Barroco. Quevedo hablaba de escuchar a los muertos con los

ojos. Todos los grandes movimientos artísticos, culturales y filosóficos lo son. Desde Lutero el deber religioso más importante de los protestantes es el del diálogo personal con la Biblia y, como sabemos, hay una relación muy estrecha entre el fomento del diálogo religioso y del político.

Joyce escribe un *Ulises*, Picasso recrea las *Meninas*, etc. La importancia de la gran conversación es tan determinante para nosotros que lo que nos hace cultos no es nuestra habilidad para soltar un nombre o una cita erudita en una conversación culta, sino nuestra capacidad para entender las grandes voces que están hablando a nuestro alrededor. Sólo mediante la participación en «la gran conversación» podemos acceder a la gran república del saber. Pero hay algo más: el hombre europeo (no podemos decir lo mismo del de otras culturas) sólo puede acceder al conocimiento de sí mismo —a su verdad— mediante su confrontación con el pasado, haciendo cuentas con su historia. En Sócrates encontramos a la vez el nacimiento del diálogo como forma cultural europea y a una de las voces siempre presentes en la historia del gran diálogo.

Para Occidente, más importante que uno u otro libro ha sido el diálogo —con frecuencia crítico, e incluso muy crítico— al que cada libro ha dado lugar. Como argumenta John Stuart Mill en *Sobre la libertad*, son las voces que disienten de la nuestra las que nos hacen pensar al poner en cuestión nuestras supuestas certezas. Por haber sabido esto, las ideas de lealtad y autoridad han tenido que ser continuamente justificadas en Europa.

El gran diálogo es el alma de Europa, pero eso no significa que sea una ley natural. No es una conquista cultural garantizada. ¿Hay alguna? Nuestra herencia, como decía René Char, no está precedida por ningún testamento, sino que sólo se mantiene viva mientras la transformamos en diálogo. Esta advertencia es pertinente porque hay numerosos elementos que nos permiten sospechar que sentir comienza a ser más moderno que dialogar (o pensar, dado

que el pensamiento es el diálogo interiorizado). No sería descartable que la larga edad del diálogo que nos ha precedido haciendo de nosotros lo que somos, esté dejando paso ante nuestras inconscientes narices a una edad del sentimiento, que sería la consecuencia del olvido de la ambición dialéctica y de nuestra incapacidad para justificar nuestros actos de acuerdo con las grandes ideas presentes en el gran diálogo (Dios, la Justicia, la Verdad, el Bien, la Belleza...). Algo así parece anunciar el actual predominio del nihilismo optimista (a lo Vattimo) o, como también lo podemos llamar de manera más fiel, del nihilismo manso.

A HOMBROS DE GIGANTES

Bernardo de Chartres veía el gran diálogo como la posibilidad de conquistar una perspectiva amplia sobre nuestro mundo. Cada uno de nosotros —decía— es individualmente un enano cultural, pero podemos subirnos a los hombros de los gigantes. «Somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes. Si podemos ver más cosas que ellos, no es gracias a la agudeza de nuestra vista, sino gracias a la altura de nuestros porteadores.» En las vidrieras de la catedral de Chartres pueden verse representados a los evangelistas a hombros de los profetas. En Estados Unidos, Allan Bloom recuperó esta imagen en *Gigantes y enanos* (1990), teniendo como referencia directa a Jonathan Swift. Bloom se preguntaba por la posibilidad de que una generación futura se quiera librar de toda dependencia cultural con el pasado. La mejor manera de hacerlo sería negar la existencia de gigantes, despreciándolos como mitos que han sido utilizados por algunos para afirmar su autoridad. Doce años después, Stephen Hawking publicó un libro sobre la historia de la astronomía titulado *A hombros de gigantes* con el objeto de mostrar que la ciencia contemporánea se apoya sobre los científicos precedentes de

manera acumulativa: Einstein se apoya sobre Newton, y éste sobre Kepler, y éste sobre Galileo, y éste sobre Copérnico. Newton era tan consciente de esto que le escribió a Robert Hooke: «Si he podido ver tan lejos, es porque estaba apoyado sobre los hombros de gigantes». Según Hawking, estas palabras «ilustran perfectamente el proceso de desarrollo de la ciencia». Pero me temo que no ilustran bien la naturaleza de las cosas humanas. El hecho de que en la ciencia las verdades puedan ir descubriéndose de manera acumulativa, no significa que en las cosas humanas ocurra lo mismo. Sócrates fue el primero que se planteó la diferencia existente entre las cosas naturales y las cosas humanas, o, como podría decirse también, el primero que se interrogó por la singular naturaleza de las cosas humanas. Si esta interrogación sigue siendo pertinente, entonces sigue siendo posible ser socrático.

Sócrates no sólo está en los cimientos de una torre humana formada por aportaciones científicas innovadoras al conocimiento del hombre, sino que es también nuestro contemporáneo, porque los problemas que pensó siguen siendo nuestros problemas. Para Hawking, Newton es un antepasado; para los filósofos, Sócrates es un contemporáneo con el que es imprescindible ponerse a dialogar. Para los filósofos no hay figuras filosóficas relevantes superadas porque ni está superada nuestra ignorancia ni ninguna causa está definitivamente ganada para el hombre. Por eso mismo, como decía Eliot, tampoco no hay para el hombre causas perdidas.

Otro elemento que nos permite pensar que estamos entrando en una edad del sentimiento, es que cada vez nos preocupa menos tener ideas verdaderas. Lo que realmente nos preocupa es tener ideas modernas, lo que no queremos es tener ideas pasadas de moda. Obviamente, no es esto algo que les quite el sueño a los gigantes. Pero debería preocuparnos a nosotros porque los problemas del presente nunca son tan nuevos que sean exclusivamente pro-

blemas del presente. Son problemas de personas que pertenecen a culturas inmersas en una corriente histórica determinada. Por eso en cada país se viven las crisis de una manera peculiar, por ejemplo, con más o menos gesticulaciones, dramatismo o fatalidad. Las respuestas a los problemas del presente, como bien se encarga de mostrarnos la historia, nunca están muy claras, pero esa misma historia nos enseña también que las sociedades que mejor superan las crisis son las que no pierden la confianza en sí mismas porque se saben propietarias de un depósito de confianza en sus propias capacidades, que es como decir que disponen de un depósito de confianza en las capacidades de su transmisión cultural. En estas sociedades su historia es una luz que ilumina su futuro.

TRES NOTAS DE LA EDAD DEL SENTIMIENTO

Poco sabe de esta confianza el nihilismo manso o el sentimentalismo. Para completar lo ya apuntado sobre la edad del sentimiento, añadiré tres notas más que me parece que señalan en esta dirección.

La primera es el crecimiento de la indignación moral como forma pública predominante de la moralidad. Podemos definir la indignación moral como el emotivismo ético que encuentra más noble la náusea que el apetito. Como decía Aldous Huxley, «revolcarse en el fango no es la mejor manera de limpiarse», pero, sin duda, permite gesticular de manera aparatosa.

La segunda es el triunfo del individualismo posesivo como criterio al mismo tiempo lógico y ético. Por la misma razón por la que no pedimos que se respeten nuestras opiniones por su valor intrínseco (por los argumentos que las soportan), sino porque son nuestras, hemos hecho de nuestro cuerpo un principio moral porque «mi cuerpo es mío». Locke, que nos descubrió que el verdadero fundamento

del liberalismo es la convicción de que cada hombre tiene una propiedad en su propia persona, miraría hoy con asombro el corolario moderno de sus postulados. Si «mi cuerpo es mío» y mi derecho de propiedad es inalienable, nadie tiene derecho a imponerme sus opiniones sobre cómo he de expresar o realizar mis deseos. El primer dogma moderno es el de la autonomía. Pero como veremos en estas páginas, es un dogma con un contenido muy ambiguo, ya que los materiales con los que construimos el *autós* (el «yo» de la auto-nomía), no son nuestros, sino prestados, comenzando por el lenguaje. La vehemencia con que Ayn Rand critica el «nosotros» es sospechosa porque olvida muy fácilmente la deuda siempre abierta del yo respecto a la comunidad que, acogiéndolo, le ha permitido ser un yo.

La tercera es la progresiva sustitución del hombre político aristotélico por el hombre terapéutico, que es un hombre que necesita encontrarse bien para poder considerarse moral. En lugar de asumir y hacer suyas las tradiciones de la moralidad común, se dedica a recriminar a esas tradiciones los impedimentos que le ponen para el desarrollo de su narcisismo. Lo que Carl Jung llamó «inflación del ego» ha pasado a ser un rasgo trivial del hombre corriente. Si para Descartes sabemos que existimos porque pensamos, para el hombre terapéutico, la confirmación de su existencia la encuentra en sus emociones. Sennett ha escrito abundantemente sobre la mutación emotivista de las relaciones públicas y el triunfo de la ideología de la intimidad. En lugar de hacer nuestro un ideal de virtud, es decir, de autocontrol, hacemos nuestro un ideal de incontinencia emotiva, convencidos de que cuanto más venteemos nuestras emociones y sentimientos, más auténticos somos. Si para el hombre político los derechos cívicos han de ser mantenidos con los deberes cívicos (sé que soy libre —dirá Kant— porque conozco mi deber), para el hombre terapéutico los derechos son aquello que los demás le han escatimado.

DEL CIELO A LA TIERRA

Si Sócrates fue el primero, como señaló Cicerón, en bajar la filosofía del cielo a la tierra, hoy podemos preguntarnos si no la hemos bajado demasiado, si no andamos demasiado a ras de suelo, si no es sensato mirar de vez en cuando hacia arriba y, sobre todo, si no es sensato mirarnos a nosotros mismos desde arriba. Sócrates pretende conocer las cosas humanas, pero no jibarizarlas, por eso encontramos en su proyecto filosófico una constante voluntad de observar las cosas humanas desde sus posibilidades más altas. Estaba convencido de que si no las contemplamos así, se nos oculta su auténtica naturaleza.

El método socrático de descubrimiento de las cosas humanas es bien conocido, se trata del diálogo. Sócrates se propuso hallar lo específicamente humano en la manera como se manifiesta en el lenguaje cotidiano de los hombres. Para llevar a cabo su propósito necesitaba, en primer lugar, detenerse ante sus conciudadanos para dialogar con ellos y, en segundo lugar, detenerse ante sí mismo para dialogar consigo mismo, es decir, para autodiálogo (o reflexión). Un autodiálogo —decía Unamuno siguiendo a Platón— no es un monólogo, sino un ejercicio dialéctico que pretende tomarse a uno mismo como objeto de cuestionamiento. Sócrates no tarda en descubrir en el diálogo con cuánta facilidad nuestras convicciones se nos vuelven extrañas (se nos enajenan) en cuanto las analizamos de cerca. Suele ocurrir que lo que teníamos por natural nos muestre tener unos débiles pies de barro culturales, cosa que suele intranquilizar a mucha gente. Por este motivo, la presencia de Sócrates en el gran diálogo ha sido polémica.

Poco después de su muerte se despertó una querrela entre detractores y defensores del socratismo que pronto estuvo superada por las querellas entre los socráticos. Ninguna de las dos querellas se ha apagado por completo porque, por diversas razones, la filosofía ha necesitado enten-

derse a sí misma en su relación con el socratismo. Persisten las diferencias entre los filósofos que creen conocer a Sócrates mejor de lo que él se conocía a sí mismo y entre los defensores y los impugnadores del socratismo. Si el capítulo socrático del gran diálogo lo abre Aristófanes (*Las nubes*, *Las aves*, el *Banquete* platónico), Nietzsche se encargó de prolongar este capítulo hasta nuestros días y puso tanto empeño en el intento, que llegó a escribir: «Sócrates me es tan cercano que estoy casi continuamente luchando contra él».

Sócrates sigue vivo y su vigencia nos autoriza a no tomarnos demasiado en serio a los tribunales filosóficos que han decretado contra él penas de olvido inapelables. La pervivencia de Sócrates y Platón nos permite también preguntarnos si no nos habrán comprendido a nosotros mejor de lo que nos comprendemos nosotros mismos. Podemos, como mínimo, atrevernos a realizar un ejercicio de humildad y en lugar de pretender comprender a Platón mejor de lo que se comprendía a sí mismo, aspirar a comprender lo que decía. Parece que éste es un buen punto de partida para participar como oyentes en el gran diálogo, que, por cierto, también los críticos modernos de Sócrates y Platón, objetivamente, están contribuyendo a prolongar.

EL RETO DE VER EL PRESENTE DESDE FUERA

Si no somos exclusivamente modernos, corremos el riesgo de malinterpretarnos a nosotros mismos si ignoramos por qué no lo somos. No lo somos, entre otras razones, porque aún sigue viva la palabra «alma». A pesar de los esfuerzos del conductismo por sustituirla por la palabra «reflejos» y de la filosofía moderna por sustituirla por el yo (o el *self*), hemos descubierto que es más fácil ocultar el yo que al alma. Podemos, porque está en nuestras manos la posibilidad de hacerlo, dejar para la literatura todo lo