

L I M E S
20/2008
CENTRO
DE ESTUDIOS CLASICOS
UNIVERSIDAD
METROPOLITANA DE CIENCIAS
DE LA EDUCACION

ISSN 0716 - 5919 / pp. 39 - 52



“Sócrates y la cultura del autocontrol”

LIVIO ROSSETTI

“Sócrates y la cultura del autocontrol”

LIVIO ROSSETTI

Riassunto

L'eredità di Socrate è un tema che gli studiosi sembrano riluttanti ad affrontare; nondimeno sembra possibile, partendo da alcune idee che risalgono a Kierkegaard e Nietzsche, catturare alcuni tratti caratterizzanti dell'influenza che Socrate dovrebbe aver esercitato sul modo greco di concepire la vita, i valori e i modelli di comportamento.

In questo articolo affronto il tema dell'autocontrollo sottolineando che, di fronte a una diffusa propensione a riconoscere molti limiti della libertà umana (molti vizi del volere) e ad ammettere l'acrasia (sull'argomento Sir Kenneth Dover ha raccolto una vasta documentazione che va da Omero agli oratori attici nel suo *Greek Popular Morality*, sez. iii), Socrate non solo fu personalmente *enkratês*, ma pervenne anche ad elaborare una strategia globale finalizzata a inculcare l'enkrateia intesa come qualcosa di fattibile (quindi tutt'altro che impossibile) e a trattare l'akrasia come un autentico motivo di vergogna.

Se ne inferisce che si ha motivo di riconsiderare le tradizionali obiezioni contro la possibilità di arrivare a precise conclusioni intorno a ciò che Socrate può essere stato, aver pensato e aver insegnato.

In questo contesto, viene riservata una speciale attenzione al Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima di F. Sarri (1975).

Parole Chiave: Kierkegaard - Nietzsche - Dover - Sarri - Socrate - etica - vergogna - *acrasia* - impossibilità dell'*acrasia* - *enkrateia* - *logos protreptikós* - Zopiro - Aristippo.

“Socrates and the culture of the automatic control”

Abstract

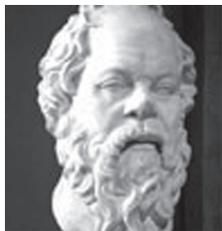
The Socratic heritage is a difficult topic scholars seem rather unwilling to address; however, starting from ideas going back to Kierkegaard and Nietzsche, it seems possible to grasp some qualifying lines of influence exerted by Socrates upon Greek ideas of life, values, and models of behavior.

*In this paper I'll address the theme of self-control by pointing out that, while a widely shared attitude was in favor of acknowledging various limits to human freedom, and thus of admitting human akrasia (a large amount of the relevant evidence, going back to Homer and down to Attic orators, has been collected by Sir Kenneth Dover in his *Greek Popular Morality*, section iii), Socrates not only was personally enkratês, but at the same time has devised a global strategy in order to inculcate the enkrateia as something viable, thus far from impossible, and treating akrasia as a source of true shame.*

As a consequence, there is room for reconsidering the traditional objections against the possibility of reaching some sound conclusions about what Socrates may have been, considered, and taught.

In this context a special attention is paid to Sarri's Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima (1975).

Keywords: Kierkegaard - Nietzsche - Dover - Sarri - Socrates - ethics - shame - *acrasia* - impossibility of *acrasia* - *enkrateia* - *logos protreptikós* - Zopyrus - Aristippus.



Fecha de entrega: octubre 2008.

Fecha de aceptación: noviembre 2008.

Imagen en portadilla:
Sócrates.

“Sócrates y la cultura del autocontrol”*

LIVIO ROSSETTI
Universidad de Perugia
Departamento de Ciencias Humanas y de la Formación
rossetti@unipg.it

Kierkegaard y Nietzsche se concentraron, como es sabido, en el lado revolucionario de la enseñanza de Sócrates y en el formidable impacto que el ‘meteorito Sócrates’ pudo tener en la filosofía occidental.

El primero notoriamente sostuvo¹ que el “estadio estético” ha de ser interpretado como una forma de desesperación, que el “estadio religioso”, como expresión de una concepción trágica de la existencia (el hombre está perdido, si no interviene la fe a darle una nueva esperanza *in extremis*), y que en cambio el “estadio ético”, bien ejemplificado por Sócrates, es portador de un exceso de optimismo, y en consecuencia resulta engañoso cuando alimenta la esperanza de que, para conseguir vivir bien, se requiera únicamente de un poco de buena voluntad. Sócrates –así razonaba Kierkegaard– no conoció la idea de pecado (menos aún la idea cristiana de pecado original) y esto lo hizo sustancialmente superficial.

Nietzsche, por su lado, llegó a una conclusión análoga por el hecho de imputar a Sócrates, en obras universalmente conocidas, aquella primacía de la racionalidad apolínea que mata la espontaneidad (lo dionisiaco) y alimenta ilusiones engañosas.

Desde el punto de vista de ambos, Sócrates tuvo, por lo tanto, no el mérito sino el demérito de haber introducido entre los filósofos –y en la costumbre– una tensión ética y, en particular, unas expectativas sobre los beneficios que tal tensión podía otorgar, todas cosas que no encuentran precedentes de ningún género en la cultura helénica anterior.

¹ No sin embargo, en el justamente famoso *Ensayo sobre el concepto de ironía*, de 1841, donde la figura del filósofo es central y paradigmática; más bien en *Aut Aut* (1943), donde, en cambio, Sócrates es recordado sólo episódicamente y casi temiendo una imperdonable falta de respeto (¡). Pero, como es sabido, es aquí que el ideal ético es atacado con la más grande determinación.

En una primera aproximación creo poder afirmar que ellos han dado en el blanco. Cuando Sócrates se dedicaba a reprender a los atenienses diciéndoles: “¿no os avergonzáis de cuidar tanto vuestro cuerpo, y tan poco vuestra alma?”, manifiestamente confiaba llegar a corroer una de sus bien establecidas costumbres. No menos elocuente es la anécdota de Zópiro, relatada por Fedón en el diálogo homónimo: Zópiro pretende ser un buen fisionomista y, puesto frente a un retrato de Sócrates, no vacila en decir que aquel debía ser un *libidinosus*, y más precisamente un *paiderastēs*. Los socráticos le rebaten animadamente, Alcibiades quisiera hasta golpearlo; Zópiro, a su vez, a objeto de esclarecer su posición, pide encontrar a Sócrates, verlo. Van todos juntos donde el maestro y Zópiro, apenas ve al filósofo, confirma sin vacilaciones su diagnóstico. Recomienzan las manifestaciones de molestia de los socráticos, pero el filósofo interviene con estas palabras:

πάσασθε ἑταῖροι: εἰ μὴ γάρ, ἐπέχω δέ²,...

“Amigos míos, calmaos, deponed la ira, porque este forastero de nombre Zópiro tiene, en verdad, razón. En efecto, yo soy el tipo de hombre que él dice, sólo que me contengo. Por este motivo, vosotros no os percatáis de las pulsiones que yo sistemáticamente reprimo.”

Se diría, más bien, que este optimismo sobre la capacidad de ejercitar un eficaz control sobre las pasiones (el optimismo que suscitó la desconfianza recién mencionada de Kierkegaard y aquella proclamada de Nietzsche) haya llegado a ser incluso más radical en Aristipo. De él nos han llegado anécdotas realmente muy elocuentes (y homogéneas entre sí). Es sabido que él amaba decir: “¿Poseo a Laides, no soy poseído por ella!”

Se cuenta, además, que una vez, mientras viajaba en nave, tuvo la sensación de una conspiración tramada para matarlo a fin de poderle quitar el mucho oro que llevaba consigo. Entonces, con gran énfasis, se presentó sobre la cubierta de la nave, vestido con sus mejores atavíos y con en mano el saco de las monedas de oro. En un instante tomó y lanzó su tesoro al mar, creando un predecible desbarajuste entre los marineros. Explicación: - el dinero lo aprecio porque me es útil para vivir, pero, si me debe causar la muerte, ¿me libero de él sin pensarlo siquiera un momento! - Por otras fuentes nos enteramos, del mismo modo, que una vez Aristipo se acercó a Sócrates y a otros socráticos vestido con una clámide preciosísima. Llegado el momento de sentarse, Sócrates lo provocó, escupiendo sobre el asiento sobre el cual el rico alumno hubiera debido sentarse. Todos se preguntaron qué haría Aristipo, pero éste, imperturbable, se sentó junto al maestro aceptando ensuciarse, porque admitía apreciar el hábito lujoso, pero apreciar todavía más estar al lado del gran Sócrates³. La idea que de tal modo toma forma es que, después de todo, es fácil ser virtuosos y ejercer un eficiente control sobre las pasiones, y se admitirá que se trata de una idea no documentada en épocas anteriores.

² *Id est*, (así traduce Giovanni Cassiano en *Conlationes* XIII 5.3 = fr. 11 Rossetti, no referido en Giannantoni *SSR*) *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo*. La colección de las fuentes pertinentes, en mi artículo: “Investigaciones sobre los “diálogos socráticos” de Fedón y de Euclides”, *Hermes* 108 (1980), 183 – 200.

³ La primera anécdota es decisivamente muy conocida, y también la segunda es referida por más de una fuente (incluso Diog. Laert. II 77); el tercero constituye el fr. IV A 97 Giannantoni.

Con referencia a Kierkegaard es por lo tanto pertinente observar que él no ha vacilado en reconocer en Sócrates un representante eminente, memorable, del exceso de optimismo fundado en la ética. Habría podido llegar a afirmar que uno de los fundamentales modelos éticos sobre los cuales se ha construido la cultura occidental, ha sido literalmente “inventado” por Sócrates.

No menos interesante, bajo este perfil, es la toma de posición que debemos a Nietzsche, puesto que éste no se limitó a retomar la interpretación de Kierkegaard, sino que introdujo una idea nueva de decisiva importancia. Desde su punto de vista, filtrar, racionalizar la conducta y someterla a reglas y controles es un comportamiento condenable porque sofoca la libertad, la autenticidad, la voluntad de potencia y, en última instancia, es expresión de la conjuración de los débiles contra los fuertes. Ahora, lo que aquí interesa, es que Sócrates sea considerado responsable de un viraje de enorme importancia, impreso no simplemente en los ideales de vida, sino en la estructuración de las dinámicas subjetivas, en la fijación de los valores y los modelos de comportamiento; en última instancia, en el juicio sobre lo dionisiaco, y más en general sobre los placeres: habría sido Sócrates quien inculcó, con gran eficacia, la idea de que no está bien permitirse cualquier libertad, que es necesario saberse controlar. Es desde entonces que, según Nietzsche, la idea ha echado raíces, no sin producir efectos (¡negativos!) hasta por milenios. También, según Nietzsche, por ende, Sócrates habría sido portador de un viraje histórico tan vistoso y de tan gran importancia como para superar totalmente las posteriores perplejidades historiográficas en torno a la divergencia entre las fuentes que nos informan acerca de él. No es, por lo tanto, casualidad que Nietzsche se haya hecho promotor de un retorno al modelo anterior, el dionisiaco y eminentemente pagano que Sócrates supo contrastar con tan gran eficacia.

Por mi parte, quisiera observar que, mientras es tan problemático llegar a establecer si Sócrates fue sostenedor del intelectualismo ético o de la tesis de la unidad de las virtudes, las cosas van mucho mejor cuando intentamos identificar las radicales modificaciones aportadas por él en la concepción del hombre, esto es, los auténticos virajes de civilización que están ligados a su figura, en cuanto, en relación a esto, estamos en grado de alcanzar una virtual certeza, consiguiendo conferir al filósofo una identidad infinitamente más destacada y, a su modo, más precisa (además que de mayor intensidad). Sin embargo, las intuiciones de Kierkegaard y Nietzsche han sido, por así decir, archivadas por la comunidad científica como un patrimonio precioso pero, al mismo tiempo, no más actual, y por lo tanto incapaz de contribuir en modo alguno a la reflexión actualmente en curso sobre Sócrates. Archivadas con raras excepciones. Una sustancial reanudación de estas temáticas se observa, en particular, en el *Sócrates y la génesis histórica de la idea occidental de alma* de Francesco Sarri, libro que ha sido publicado en Roma en 1975 y luego de nuevo en Milán en 1997. La investigación de Sarri se funda en una feliz indicación de método: frente a las dudas sobre la posibilidad de decir algo sensato sobre Sócrates, el autor señala la posibilidad de escudriñar los giros ligados a la figura de Sócrates, uno en particular. Podemos admitir, decía, que extraer de los testimonios indicaciones unívocas sobre

las enseñanzas del filósofo es problemático, pero estamos en grado de observar cómo ha cambiado el panorama de las propuestas culturales entre un antes y un después de Sócrates y, sobre esta base, un uso prudente del *post hoc, ergo propter hoc* ofrece grandes oportunidades para salir de las dificultades de la “cuestión socrática”.

En efecto, mientras Demócrito, en un famoso fragmento (por lo demás aislado) proponía hacer al alma responsable del cuidado del cuerpo, Sócrates ha casi invertido los términos de la cuestión por el hecho de insistir más bien sobre la primacía del alma sobre el cuerpo, sobre su mayor importancia, y por lo tanto sobre la irracionalidad de preocuparse del cuerpo más que del alma. Después de todo, la imagen que nosotros tenemos del cuerpo de Sócrates (el cuerpo del Sócrates real, histórico, procesado y condenado a muerte en el año 399 a. de C.) es la imagen de un cuerpo no cuidado, más bien descuidado, y por tanto comprensiblemente marcado por vistosos defectos (*in primis* el vientre prominente). Ahora la idea de cuidado (*therápeia*) no es solo atribuida a Sócrates por Platón en un famoso pasaje de la *Apología* (29 d-e) señal de la repetición: (29 de: λέγων οἴαπερ εἴωτα, *diciendo, como acostumbra*)⁴, no constituye solamente la idea central del *Clitofonte* (y, más en general, de un *logos protreptikós* que variadas fuentes asocian a la figura de Sócrates y, subrayo, a ninguna otra), no encuentra solamente un preciso descubrimiento en un pasaje del *De elocutione* del Pseudo-Demetrio (296-7, sólo en parte correspondiente al fr. VI A 31 Giannantoni), sino que tiene un argumento que trasciende la exploración de los testimonios directos. De hecho, la idea de la primacía y del cuidado del alma simplemente no está atestiguada en épocas o por autores anteriores a Sócrates, mientras recorre ampliamente en los textos de sus alumnos como una idea ya bien ajustada y familiar a sus ojos. La circunstancia constituye un indicio muy tranquilizante en torno a la posibilidad de reconocer en Sócrates a aquél que, con toda verosimilitud, ha introducido tal idea, infundiéndola en sus compañeros habituales con tal fuerza como para obtener que los alumnos la viviesen como algo ya bien establecido. Con esto comenzamos a liberarnos de las complicaciones, no raramente artificiosas, de la “cuestión socrática”, porque llegamos a “poner las manos” en una enseñanza muy caracterizada, ‘calificante’, coherente con la figura del filósofo y para cuya paternidad existe un solo candidato: Sócrates mismo.

Se debería por lo tanto reconocer un considerable valor a la contribución de Sarri, que sin embargo no ha dado lugar a investigaciones comparables sobre otras ideas verosímilmente entradas en circulación por mérito de Sócrates. Se observa además una evidente afinidad entre las tesis de Sarri y las intuiciones historiográficas de Kierkegaard y Nietzsche (que sin embargo no son mencionados por el estudioso italiano); estos tres autores han mirado no a las posibles dudas sobre la diferencia de matices entre fuente y fuente, ni a las trampas de la denominada cuestión socrática, sino a un fenómeno macroscópico que, con toda verosimilitud, está estrechamente

⁴ Fue Antonio Capizzi en *Sócrates y los personajes-filósofos de Platón. Un estudio sobre las estructuras del testimonio platónico y una edición de los testimonios contenidos en los diálogos* (Roma 1970), que introdujo la idea de “testimonio repetitivo” –o sea de texto en el cual se afirma que Sócrates hacía o decía habitualmente algo– sosteniendo que los testimonios de este tipo son mucho más fiables y atendibles que los otros.

ligado a la figura de Sócrates y que es representativo porque, según parece, nuestro filósofo ha sabido imponer un importante y afortunadísimo cambio de perspectiva en el modo de ver al alma y de concebir la conducta razonable (o sea, de configurar el ideal ético). Si Kierkegaard y Nietzsche hablaron de un moralismo incluso muy optimista, casi a los límites de la hipocresía, Sarri ha atribuido a Sócrates una idea del alma que es inmediatamente empleada para predicar la *enkráteia* (lo contrario de la *akrasía*), el control de sí y en particular de las pasiones, el rigor de la conducta. Entre los giros que cada uno de los tres ha propuesto asociar a la figura de Sócrates es, por lo tanto, fácil entrever una sustancial convergencia, y de ello infero que en este camino bien puede darse aún un recorrido por hacer, alguna otra cosa por descubrir. Así en esta contribución propongo poner en marcha un recorrido cuanto menos comparable a aquél emprendido, ha casi treinta y cinco años, por Sarri y particularmente cercano al de Kierkegaard y Nietzsche.

Lo haré refiriéndome, en particular, a otro libro salido un poco antes del de Sarri, el magistral *Greek Popular Morality* de Kenneth Dover (Oxford 1974; tr. it. Brescia 1984). Este libro ha impuesto de modo muy convincente la idea de que la Grecia clásica haya desarrollado una gran familiaridad con los vicios del querer y otros variados condicionamientos. El capítulo más amplio es precisamente el tercero, titulado “Determinants of moral capacity”, y en él se habla de los condicionamientos atribuidos a la naturaleza humana, a la hereditariadad, al sexo, a la edad, al status (ser rico o pobre, de ciudad o de campo, libre o esclavo), a las facultades intelectivas (en particular a la salud mental), a la intervención divina y, en fin, a la responsabilidad moral, con párrafos sobre cómo se discutía de responsabilidad y vicios del querer en los tribunales áticos, sobre el error (*hamartēma*) y otros aspectos. Bien, este capítulo es sumamente convincente, en mi opinión, en hacernos comprender que los antiguos griegos habían desarrollado una formidable propensión –diría más bien una difusa *educación*– a reconocer el peso de los condicionamientos más diversos, para los cuales el agente podía contar con un vasto muestrario de posibles circunstancias atenuadas a las cuales dirigirse casi en todo momento. Repito que este capítulo me impresionó de un modo muy particular. Me fue fácil, luego, releer los exordios de *La Odisea* a la luz de la documentación proporcionada por Dover y considerar que ya allí, en el contexto del “concilio de los dioses”, es el mismo Zeus el que empieza afirmando que los mortales

“nos agravian cuando ἐκ ἡμέων φάσι κακὰ ἔμμεναι (cuando dicen que los males llegan a ellos desde nosotros dioses); de hecho, si ellos ἄλγη ἔχουσιν, (si a ellos les acaece el sufrir) es por vía de sus mismas prevaricaciones, ὑπὲρ μόρων. Mas los mortales nos culpan a nosotros θεοῖν αἰτιόονται, acusan a nosotros, las divinidades olímpicas, de mala fe, se enfadan con nosotros por sus males, como si no supiesen que aquellos males dependen, en realidad, de sus mismas malas acciones”.

La enseñanza implícita del primer libro de *La Odisea* ha sido recogida. También Solón ha abiertamente sostenido que no es justo imputar los propios males a los dioses, y la idea de que haya mala fe en quien justifica su propia conducta atribuyendo la responsabilidad de ella a los dioses, reaparece, de nuevo, en la *Helena*

de Eurípides, en las *Nubes* de Aristófanes, y también en Demócrito⁵. Se infiere de ello que estos autores criticaron una mentalidad bien establecida, un hábito de analizar la conducta con modalidades definidas y recurrentes, de las cuales señalaron los excesos, el uso 'pretextuoso', a objeto de justificar también las conductas más irresponsables. Es extraordinariamente significativo el hecho, señalado por el mismo Dover, que los oradores áticos de los tiempos de Platón no fueron en absoluto tocados por semejantes denuncias y continuaron apelando a un expediente argumentativo que fue objeto de múltiples censuras desde Homero en adelante. Signo, diría yo, de que los ataques concernían a una costumbre hasta demasiado bien establecida y de que no supieron modificarla.

Este dato parece particularmente significativo si se considera que Sócrates, en cambio, supo lograr el objetivo no alcanzado por aquellos y, como espero mostrar, proceder mucho más allá. Va dicho, por otra parte, que había sido el mismo politeísmo el que había alimentado la propensión a postular una intervención divina cada vez que algo parecía inexplicable. Esto depende del hecho de que cada divinidad es caracterizada en base al tipo de fenómenos más o menos extraños y sorprendentes (no necesariamente lamentables) que es, de acuerdo a la ocasión, identificado y por el cual se postula una causalidad sobrehumana. A su vez el término *pathos*, por su naturaleza, evoca la idea de pasividad, de cesión frente a una fuerza preponderante y, en consecuencia, incita al reenvío a un cualquier principio activo externo, quizás difícil de identificar e, hipotéticamente, irresistible, que pueda ser asimilado a los vicios del querer, o sea tratado como un factor capaz de liberar de toda responsabilidad. Puedo recordar un caso clásico: el *νικῶμαι κακῶ*, "el mal me vence", admitido por la Medea de Eurípides. "Comprendo que lo que me dispongo a hacer está mal, ella dice, pero el *θυμός* es más fuerte que mis *βουλεύματα* (vv.1077-1080)". Frente a la violencia de las emociones el razonamiento, los consejos y la voz del buen sentido sucumben miserablemente. Era, por lo tanto, la estructura general de la religión politeísta la que incitaba a la evocación de los múltiples vicios del querer.

Otro indicio, en base al cual reconocer en la *enkráteia* socrática una innovación de relevancia, emerge del examen de algunos famosos elogios y autoelogios de época presocrática, elogios en los cuales notamos que falta del todo el énfasis sobre el autocontrol. Un primer ejemplo nos es ofrecido por Eurípides en el *Hipólito* (año 428). El héroe es injustamente acusado de haber tenido relaciones con la mujer de su padre. Debiendo argumentar que él no ha cedido de ningún modo a tentaciones de ningún tipo, Hipólito habría podido reivindicar el ser un hombre profundamente *ἔγκρατής*; en cambio, además de profesar su completa virginidad, se limita a reivindicar el ser juicioso, controlado, moderado, *σώφρων* (v.995; cf. *τὸ σῶφρον τοῦμόν* en el v.1008). Análogamente, cuando en *Las Suplicantes* (año 423 o 422) Adrasto celebra la virtud de los héroes caídos en batalla contra Creonte, rey de Tebas, él tiene modo de alabar a Capaneo por su moderación, a Eteocles porque no

⁵ He ofrecido una panorámica sobre estas denuncias de una supuesta hipocresía en "Si sea lícito inculpar a los dioses (desde Homero a Aristóteles)", artículo incluido en *Studi di Filologia Classica in onore de Giusto Monaco*, vol. 1 (Palermo 1991), 37-53.

está “enyugado” (ζευχθείς: v.877) a las riquezas, a Hipomedonte porque “gozaba de las virtudes viriles” (ἔχαιρε πρὸς τὰνδρείων: v.885), a Partenopeo porque “estaba atento a no hacer ningún mal” (ἐφρούρει μηδὲν ἕξαμαρτάνειν: v.900), a Tideo porque lleno de recursos y a Meleagro porque hombre de hechos y no de palabras. Como se ve, un embrión de control de las pasiones se hace presente (no podía ser de otro modo; después de todo el mito presentaba, por lo menos, a Herácles como modelo de serena aceptación del πόνος), mas está bien lejos de recibir un énfasis particular. Se diría, por el contrario, que no está todavía disponible el concepto o, si se prefiere, el modelo ético del control que hay que ejercitar sobre las pasiones, emociones y pulsiones varias. Tampoco cambia la situación en el caso del *Palámedes* de Gorgias. En el significativo auto-elogio que figura en el § 30, casi solamente el adjetivo ἀναμάρτητος, literalmente “inmune a pasos falsos”, presenta alguna actitud que reclame, aunque sea solo vagamente, la idea de un sólido control de las pasiones. Por lo demás, ya en Homero se encuentra la siguiente proclama de Euriclea: “tú sabes que mi corazón es firme e indomable: seré como una dura roca, como un pedazo de hierro” (*Od.* XIX 493). En estos textos la fuerza del ánimo, el coraje de los héroes y diversas formas de moderación y autocontrol son ciertamente exaltadas, pero buscaríamos en vano algo como el mérito de saber controlar, someter, reprimir las pasiones, o la determinación de un Sócrates en la exhortación a controlarlas, someterlas o reprimirlas. En los autores del siglo V no encontramos siquiera la idea de que esto sea posible y que la presunción de ingobernabilidad de las pasiones (la tesis de las ἀκρασία) sea inatendible. Es significativo que, sobre estos temas, ni siquiera Tucídides y Aristófanes tengan algo que decir.

¿Cuándo, por lo tanto, advino, o mejor dicho, inició, el cambio?

Kierkegaard, Nietzsche y Sarri abiertamente, Dover sólo implícitamente (pero con contribuciones de absoluta relevancia) han acreditado la idea de que, sobre la situación de partida arriba sumariamente descrita, fue Sócrates el primero en haber interactuado, y de manera particularmente eficaz y durable, haciéndose fautor de una antropología y de una ética profundamente disonantes respecto de la vigente en su tiempo. En efecto, la ἐγκράτεια es parte integrante de la ἀτοπία del Sócrates intrépido que no era sólo capaz de resistir las fatigas y el frío —así como, por otra parte, el beber y el sueño— sin perder el autocontrol, sino que sabía también admitir ser, potencialmente, un hombre lleno de vicios, pero agregando que era su costumbre ejercitar un firme, firmísimo control sobre sí. Sobre el primer punto el testimonio principal es la relación hecha por Alcibíades en Plat. *Banq.* 219d–220d y 223d; sobre el segundo, en cambio, es la historia de Zópiro arriba referida. Además, podría citar, por ejemplo, conocidos pasajes de Jenofontes sobre la recomendación de no besar a los bellos jóvenes porque luego uno no se contiene más⁶. Pero no multiplicaré las anécdotas ni las referencias (que son numerosas y muy homogéneas), si no para recordar que, en los diálogos, Sócrates es habitualmente representado como una persona que bien difícilmente es sobrepasada por las emociones, mas que eventualmente sabe ejercitar un eficaz control sobre la respuesta emotiva de los otros,

⁶ Sobre este curioso tema, generalmente olvidado, trata buena parte de mi artículo de hace muchos años, “A la búsqueda de los *logoi Sokraticói* perdidos (III)”, *Rivista di Studi Classici* 23, 1975, 361 – 381.

de sus interlocutores. En efecto, cuando se habla de Sócrates se ve inmediatamente que cambian los parámetros y el tema del control de las emociones deviene un elemento constitutivo de su excelencia, un merito específico.

Respecto al pasado hay una diferencia de énfasis especialmente sobre la efectiva capacidad de gobernar las pasiones y las emociones que Sócrates demostraba tener con su conducta. Y se diría que, por esta vía, en Atenas haya hecho irrupción una nueva cultura, no radicada en los esquemas mentales de la tradición anterior, una manera no tradicional (por lo tanto innovadora) de tratar las pasiones, que las fuentes concuerden socrática del autocontrol, en años ya lejanos tuve ocasión de observar que “el modo mejor de refutar las teorías de Sócrates era, en absoluto, precisamente el de mostrarlo en acto, mediante las vicisitudes de un personaje empeñado en resolver los problemas de su vida, en la que a veces se dan efectivamente casos de *akrasía*, con un *thymós* que prevalece sobre las facultades intelectivas e sobre las formas conscientes de racionalización del comportamiento”⁷. En consecuencia, bien se puede decir que haya dado en el blanco Kierkegaard cuando ha hablado de un Sócrates que excede en optimismo ético y parte del supuesto de que sea relativamente fácil perseguir la virtud. La imagen kierkegaardiana de un Sócrates “muy bueno para ser creíble” encuentra su fundamento en rasgos positivos de la conducta del filósofo y se integra muy bien con los aportes de Sarri y Dover. A su vez, la imagen nietzscheana de Sócrates se caracteriza esencialmente por la opción a favor del modelo presocrático, un estilo de vida del cual resulte expelida, precisamente, la lamentable innovación que tiene como eje el ideal de la *enkráteia*, auténtico emblema del socratismo.

He ya aludido a la posibilidad de precisar ulteriormente la obra de Sócrates en cuanto él, más allá de practicar la *enkráteia* a título personal, parece haber desarrollado también modos creíbles (verdaderas estrategias propias) de llevar a los otros a ejercitar un eficaz control sobre las pasiones. En efecto, tenemos óptimas razones para pensar que él haya sido un maestro no sólo por haber practicado la *enkráteia* (y por haber suscitado un difuso interés hacia esta manera suya de conducir la propia vida), sino también por haber desarrollado modos creativos –y mediatamente eficaces– con los cuales inducir a los otros a cambiar sus hábitos de vida y llevarlos también a ejercitar un efectivo control sobre las pasiones. A fin de cuentas, si quien corroyó la cultura de la *akrasía* no fueron Homero o los poetas, sino Sócrates, es verosímil que aquello haya sido posible precisamente en virtud de la eficacia con la cual el filósofo ha sabido inculcar su ideal ético. El problema es que los estudiosos de Sócrates no se han virtualmente nunca aventurado sobre este terreno, por lo cual las no secundarias evidencias disponibles han permanecido casi inutilizadas. Me refiero en particular al ya recordado *logos protreptikós*, una suerte de slogan que esconde y al mismo tiempo revela una verdadera y propia estrategia comunicacional. Todos sabemos que en la *Apología* platónica Sócrates declara: “yo no puedo dejar de filosofar y de exhortaros según mi costumbre, y esto es diciendo cada vez: amigo, ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas, de la reputación y del prestigio, y de no interesarte de ningún modo por la sabiduría, la verdad y tu alma? ¿de descuidar las cosas más importantes y tener muy en cuenta las cosas de menor valor?” (síntesis de 29d-e).

⁷ En *Aspectos de la literatura socrática antigua* (Chieti 1977), nota a p. 118.

Estos mismos pensamientos reaparecen, en términos muy similares, en el *Fedón* (64d-e), donde se afirma que el verdadero filósofo se preocupa, precisamente, del alma, y no ciertamente del cuerpo, de los placeres y del lujo; reaparecen además en varios pasajes del *Eutidemo* (recuerdo 280c-281b, donde Sócrates argumenta que es una vergüenza poseer riquezas pero no saberlas usar correctamente) y sobretudo en el *Clitofón* (407b-d y 408d), donde vuelve a proponerse la invitación a la virtud. Se trata, con toda evidencia, de un mismo giro de pensamientos que, comprensiblemente, según el caso asume gradaciones diferentes, y al que no le falta hacer su aparición incluso en textos no platónicos. Entre estos últimos se distingue un amplio fragmento del *De elocutione* del ps.-Demetrio Falereo (§ 296-7), donde son confrontados tres distintos modos de configurar y formular el *logos protreptikós*: hay un modo típico de Jenofonte, un modo típico de Aristipo, y un modo, dicho más propiamente socrático, al cual se habrían atenido en particular Platón y Esquines de Esfeto. El primer modo consiste en proponer una suave consideración de carácter exhortativo (ej. “a los herederos no se deberían dejar solamente bienes, sino también la *epistēmē* que necesitarán para saber hacer buen uso de las riquezas heredadas”); el segundo consiste en proponer una constatación paradójal –“los hombres suelen dejar a sus herederos las riquezas, pero no también la *epistēmē* que ellos necesitarán”– y encuentra apreciables hallazgos también en un fragmento de Euclides de Megara (el frag. II A 21 de Giannantoni); el tercero consiste en cambio en transformar la exhortación en una situación dialógica y más precisamente en una sucesión de preguntas que Sócrates dirige al interlocutor con el evidente propósito de ponerlo en dificultades y, con esto mismo, de hacerle percibir la necesidad de la *paideia*. En particular esta tercera modalidad – que el ps.-Demetrio considera como “el tipo dicho propiamente socrático, aquél que se dice haya sido cultivado sobretudo por Esquines y Platón”⁸, nos hace comprender que el *logos protreptikós*, aun prestándose a ser configurado también como una afirmación de carácter general (un enunciado) o como una exhortación, desplegaba al máximo sus potencialidades cuando se configuraba como un modo de maniobrar la conversación con el objetivo de sacar a la luz la contradicción pragmática en la cual se encontraba el interlocutor, y por tanto de ponerlo en dificultades y hacerle advertir la exigencia de una mejor formación (*paideia*) o incluso de un cambio de vida (*metánoia*). El caso de Alcibiades, que es presa de las pasiones, es particularmente representativo de esta tercera modalidad porque en las conversaciones con él Sócrates habría empleado sus mejores energías para hacerle comprender lo absurdo de su conducta y de los criterios a los cuales, según él, era normal atenerse. “Sócrates –declara el mismo Alcibiades en Plat. *Banq.* 216a, b– me obliga a admitir que, aunque tenga muchas faltas, yo no me cuido de mí mismo” y en cambio “me dejo seducir por los honores que la multitud me tributa”. El filósofo lograba, de este modo, liberar energías endógenas, hacer percibir a sus interlocutores la exigencia de vivir una vida más controlada, más sobria, por lo tanto hacer percibir la *paideia*, la *metánoia* y en particular el dominio de las pasiones como deseables, y desarrollar energías interiores orientadas a alcanzar formas de efectivo dominio de las pasiones. Las fuentes nos proponen también la representación de los modos en que Sócrates se esforzaba por poner en tela de juicio

⁸ El pasaje, para la parte que considera a Esquines y Platón, constituye el fr. VI A 32 Giannantoni.

las (falsas) seguridades de Alcibiádes: la debemos a Esquines de Esfeto (en aquello que se ha salvado de su *Alcibiádes*⁹). Pero elementos de esta cultura, que nosotros tendemos a asociar de modo particular a Antístenes y luego a Diógenes de Sínope, están ampliamente documentados también en los *Memorabilia* de Jenofonte, en el *Zópiro* de Fedón y en una cantidad de otras fuentes menores sobre las cuales estimo que no es el caso de extenderme ahora.

Bien podemos decir, por tanto, que Sócrates no puede ser considerado un maestro únicamente por el rigor con el cual ha sabido practicar el control sobre las pasiones a título individual; él ha sido un maestro no menos grande también por haber desarrollado modos creíbles de ayudar a los otros a desarrollar esta misma capacidad, y más precisamente de saber empeñar también a los otros a prevenir la explosión descontrolada de ellas. Con tal objetivo él ha sabido definir una estrategia medianamente eficaz que, no por casualidad, es comparable con aquel “hacer estallar las contradicciones” que en el curso del siglo XX ha constituido una de las más eficaces armas de propaganda político-ideológica de los movimientos marxistas. Reafirmo además que, si la ética socrática ha podido imponerse y empapar de sí elementos constitutivos de la cultura –diría incluso de la historia– de Occidente, esto debería ser imputado en buena medida a la extraordinaria sabiduría comunicacional del filósofo, en particular a su capacidad de hacer interiorizar ciertas instancias éticas, a fin de liberar energías poderosas y en grado de desplegarse incluso sin su intervención, obteniendo que las interiorizasen, en particular, sus alumnos, los cuales tuvieron la capacidad de alimentar el proceso de aclimatación difusa a las ideas del maestro con extraordinaria creatividad y persuasión (de modo que les fue posible producir efectos de larguísima distancia).

Como se ve, la actitud adoptada en relación con las pasiones deja entrever una idea no aproximativa del fenómeno, un modo definido de encuadrar las pasiones y modos no menos definidos de intervenir sobre ellas con el fin de gobernarlas, mas esto no implica que tras una actitud y una estrategia para la acción haya también una teoría, una doctrina, un saber explícitos. Que Sócrates pueda haber elaborado además una teoría o doctrina propiamente tales es ciertamente posible, pero parece mucho más verosímil considerar como hipótesis que hayan sido algunos de sus alumnos quienes extrajeron, a partir de la conducta del filósofo, un embrión de doctrina¹⁰. Estable permanece, por lo tanto, la convicción de que la ética socrática de la *enkráteia* ha representado el acto de nacimiento de una verdadera y propia cultura del control de las pasiones, una cultura que ha obtenido el apoyo de Platón y Aristóteles y luego ha tenido grandísima fortuna a partir del momento en que se han

⁹ Esquines de Esfeto merecería mucha más atención que aquella que le es generalmente concedida. Aquí me baste referir que las fuentes están reagrupadas en la sección VI A de las *Socratis et Socraticorum Reliquiae* de Giannantoni (Nápoles 1990), sección a la cual está dedicada también una adecuada “Nota” a las pp. 585–596 de las *Reliquiae* (vol. IV). Una esencial integración de cuanto es dado encontrar allí aparece en el *Corpus de los papiros filosóficos griegos y latinos* dirigido por F. Adorno y F. Declava Caizzi, vol. I 1* (Florencia 1989), pp. 120–148 (fragmentos papiráceos del *Alcibiádes* y del *Miltiades*).

¹⁰ A este propósito puedo tal vez señalar el parágrafo “Sobre la breve vida del diálogo socrático “inconcluyente” de mi escrito reciente, “Los Socráticos de la primera generación: hacer filosofía con los diálogos más bien que con tratados o textos paradójales”, en L. Rossetti y A. Stavru (eds.) *Socratica 2005. Estudios sobre la literatura socrática antigua*, presentados en las Jornadas de estudio de Senigallia (Bari 2008), 39 – 75 (espec. 69 – 72).

impuesto el Estoicismo y el Epicureísmo; una cultura que ha echado sólidas raíces en el Cristianismo latino (o sea en el Catolicismo) y que ha entrado progresivamente en crisis en la Europa Occidental sólo a partir del advenimiento del Romanticismo, esto es, sólo en estos últimos dos siglos. Se trata de una “lógica” que apunta a construir una personalidad cohesionada y coherente, que ejercita un control sobre las descargas emotivas no coordinadas (control que puede ser suave o severo, tolerante o intolerante, pero que en todo caso es y sabe ser un control) y afirma su racionalidad. Esta, para incidir sobre las normales reglas de conducta, estimulando la necesidad de empeñarse en la *paideia* no menos que la de gobernar de modo particular las emociones potencialmente incontrolables, pone en acción con habilidad estímulos endógenos, infundiéndole en sus interlocutores un condicionamiento que recuerda la moderna noción de autoestima: la convicción de que no habrían podido tener buena estima de sí mismos si no hubiesen ejercitado un eficaz control sobre sus pasiones. Es un hecho, pues, que la historia de Occidente habría sido probablemente distinta, muy distinta, si no hubiese sido impregnada por las ideas que Sócrates fue verosíblemente el primero en sostener y ratificar.

Parece por otra parte deseable volver a encontrar el punto de inicio de aquella búsqueda sobre Sócrates que por decenios ha estado paralizada por la duda sobre la posibilidad de encontrar un denominador común creíble a partir de fuentes discordantes y, en particular, de superar el filtro constituido por los testimonios¹¹. Aquel filtro, que tanto ha asustado a formaciones enteras de “socratólogos”, es mucho menos impermeable de lo que comúnmente se cree y bien puede ser superado sin excesivos traumas. Como he buscado evidenciar en una reciente contribución¹², los diálogos nos proporcionan imágenes heterogéneas del filósofo mientras se haga referencia a las *doctrinas* que cada diálogo en conjunto con otros textos le atribuyen, mas me atrevo a decir que ésta no es de ningún modo la única pista transitable. En efecto, la situación cambia radicalmente si se apunta—como es necesario hacer— a la imagen reconocible del personaje que actúa, que plantea un modo no genérico de referirse a los demás, que está empeñado en ejercer una influencia sobre sus interlocutores. Cuando nos referimos a este particular Sócrates, bien podemos decir que hablamos de un personaje nada de ‘umbroso’, un personaje *universalmente conocido*, inconfundible y fácilmente reconocible, que una vasta y tranquilizadora multiplicidad de autores, diálogos y otras fuentes nos proponen de manera apreciablemente unívoca. Por lo tanto, referirse a Kierkegaard y Nietzsche, a Sarri y Dover ayuda (o debería ayudar) a volver a dar comienzo a una investigación que ha sido largamente bloqueada por algunos tenacísimos prejuicios que, en mi opinión, se deberían simplemente rechazar.

Trad. Sebastián Caro

¹¹ No puedo aquí extenderme sobre el fascinante tema del filtro constituido por los testimonios, en particular por aquellos dialógicos. Puedo, sin embargo, remitir al cortés lector a mi artículo, “Los *Sokratikói Logoi* como una barrera literaria. Hacia la identificación de un Sócrates standard a través de los diálogos”, en V. Karasmanis (ed.), *Sócrates 2400 años desde su muerte*. Actas del Simposio Internacional de Atenas, Delfos 13–21 de julio de 2001 (Centro Cultural Europeo de Delfos 2004), 81–94.

¹² “Los Socráticos de la primera generación: hacer filosofía con los diálogos más bien que con tratados o textos paradójales”, cit. Un primer paso en la dirección de las conclusiones que brevemente expuse entorno a la llamada “cuestión socrática” lo di en “La ‘cuestión socrática’: un problema mal puesto”, *Revista Crítica de Historia de la Filosofía* 38, 1983, 3–24.

Bibliografia

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, The Univ. of California Press, 1951 (tr. it., Firenze-Milano, Sansoni, 2003).

K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974 (tr. it. Brescia, Paidaia, 1984).

Socratis et Socraticorum Reliquiae, collegit etc. G. Giannantoni (Napoli, Bibliopolis, 1990).

G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di Bruno Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2005.

F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*. Ein Streischrift (1887).

L. ROSSETTI, “La questione socratica: un problema malposto”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983), 3-24.

Id., “Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele)”, in *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I (Palermo 1991), 37-53.

Id., “The Sokratikoi Logoi as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues”, in V. KARASMANIS (ed.), *Socrates 2400 Years Since His Death*. International Symposium Proceedings Athens-Delphi 13-21 July 2001 (Athens, European Cultural Centre of Delphi, 2004), 81-94.

Id., “I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali”, in L. ROSSETTI e A. STAVRU (eds.), *Socratica 2005*. *Studi sulla letteratura socratica antica* (Bari, Levante, 2008), 39-75.

F. SARRI, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima* (Roma, Abete, 1975; 2 Milano, Vita e Pensiero, 1997).