

# APUNTES SOBRE LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA: EL CUIDADO DEL ALMA

ÁLVARO PIZARRO

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO

## Resumen

Este trabajo estudia la concepción de Sócrates del cuidado del alma e intenta demostrar de qué manera la filosofía socrática está conectada con su vida. En primer lugar, uno de los principales objetivos del método de Sócrates tiene como motivo la exhortación. Así el hombre puede llegar a darse cuenta de cuál es el verdadero fin de la vida humana. En segundo lugar, de acuerdo con la Apología, el mejoramiento del alma depende del conocimiento de sí mismo. Sin embargo Sócrates no nos dice qué es el alma, solamente advierte que es lo más valioso para el ser humano. En palabras simples: aquellos que no se preocupan de sus almas son quienes disfrutan del dinero, los honores y los placeres.

## Abstract

This paper discusses Socrates' conception of the soul care and it just intends to show how is it Socrates' philosophy connected with his life. On the one hand, one of the main objectives of Socrates' method is based upon exhortation. So men could become aware of which is the real aim of human life. On the other hand, according to Apology, the improvement of the soul depends on oneself's knowledge. However, Socrates didn't tell us what the soul is, he has only been saying that is the most important thing for the human being. In a very simple way, those who don't care about their souls are the one who enjoy about money, honors and pleasures of the life.

El título del presente trabajo puede suscitar algunas controversias. Estudiar la *Apología* implica atender a la existencia de Sócrates, que inevitablemente se ha confundido o mezclado con su “doctrina filosófica”. Aquí las comillas no son aleatorias, pues Sócrates no debe deducirse necesariamente de una filosofía o idea filosófica a modo de personificación o símbolo de la filosofía; él es un hombre que se hace visible en la representación dialogando con otras personas.

La *Apología* es uno de los primeros testimonios filosóficos que encarna, en la existencia de un ser humano, el problema de la unión entre el pensamiento y la conducta moral. A veces en la práctica no es posible separarlos. Lo filosófico y lo anímico constituyen una unidad indisoluble. La filosofía es, en ese sentido, actividad propia del alma, expresión de su energía. Así, la relación del filósofo y la filosofía no se comprende partiendo de una filosofía, porque en cuanto tal es anterior a toda filosofía. Sócrates personifica el dilema de una vida dedicada a la práctica filosófica y a la perfección del alma. En un citado pasaje de la *Apología* (30a): “...*hos tês psychês hópos hos aríste éstai...*”, que pronto será comentado, el maestro de Platón proporciona una explicación de la obra principal de su vida. Heinrich Maier, apunta Vlastos, ha hablado de aquel pasaje como del ‘evangelio socrático’. Si esto nos hace pensar en el cristianismo, la evocación no parece inapropiada. Sócrates podría haberse hecho cargo literalmente de la palabra de nuestros evangelios: “What shall it profit a man, if he gain the whole world, and lose his own soul?”<sup>1</sup> Él tiene un evangelio que proclamar, una gran verdad que enseñar: nuestra alma es la única cosa que merece ser salvada, y existe un solo camino para hacerlo: adquirir conocimiento. J. Vives piensa algo similar: “...la idea del ‘bien del alma’, sobre todo en las arrebatadas expresiones con que se presenta en la *Apología* platónica, tiene algo de *kérygma* religioso, de esa fuerza que los grandes reformadores y profetas han sabido dar a sus palabras”<sup>2</sup>.

La originalidad de la idea socrática sobre ‘el cuidado del alma’, hasta donde se sabe, ha sido universalmente reconocida por los estudiosos. Sócrates le imprime un sello particular a la noción de alma, distinto de las concepciones usuales de su tiempo. La innovación socrática se encuentra, desde la perspectiva de Rowe<sup>3</sup>, en que lo que se entiende por “hombre interior” o “mente” (*noûs*); es lo mismo que se quiere decir al hablar del estado moral de un hombre. Los significados ordinarios que tenía la *psychê* (vida; sombra del hades en Homero; alma inmortal en la filosofía pitagórica) apoyan la hipótesis de que Sócrates no se desembarazó de las ideas de su época, aunque esto no excluye la posibilidad de que haya intentado una elaboración racional del valor que tiene el alma para la existencia humana.

<sup>1</sup> “The Socratic Paradoxes”. En *The philosophy of Socrates, a collection of critical essays*, p. 5.

<sup>2</sup> *Génesis y evolución de la ética platónica*, p. 127.

<sup>3</sup> *Introducción a la ética griega*, p. 58.

Según Vlastos<sup>4</sup>, lo nuevo en el uso de la palabra alma estaría en que Sócrates reduce o limita su significado sobrenatural a algo indeterminado; y la estructura física o metafísica del alma tampoco la especifica. Es posible sostener una gran variedad de creencias acerca del alma, o ninguna de ellas, sin ganar o perder parte esencial de lo que Sócrates desea que se piense acerca del cuidado de la *psyché*. El alma es un valor que nos debe ocupar el día entero. Si se tiene solamente un día más de vida, y nada se espera después de ésta, sino un vacío, Sócrates con seguridad continuaría esgrimiendo razones para mejorar el alma, pues, aunque sólo sea un día más, ¿qué razón existiría para vivir una vida “mala” si se puede vivir una “mejor”?

Por otro lado, Sócrates confía en que la felicidad del hombre estriba en el cuidado de la propia alma. Y cuidar de ella significa conducirse virtuosamente en la vida. O sea, la persona que es viciosa moralmente es menos envidiable que el hombre cuyo cuerpo está enfermo, puesto que el estado moral importa mucho más que su estado físico. Ahora, ¿qué razones proporciona Sócrates para estar de acuerdo con él? ¿Basta sostener que el bien moral, el valor supremo con referencia al cual hay que organizar la escala de los demás valores, es el bien del alma, su salud o buena disposición; y la vida moral es como una medicina, un arte de cuidar y servir al alma, velando por su interés y bienestar?<sup>5</sup> ¿Son suficientes los motivos que Sócrates propugna en la *Apología* para ennoblecer la importancia del cuidado del alma? ¿Qué razón nos ofrece para pensar que la virtud es lo más apetecible de todo? El vicio moral es doloroso para algunas personas, pero ¿qué se hace con aquél al que no le resulta penoso?

Fuera de toda vacilación la *Apología* exhibe a un Sócrates amonestador de la virtud y del ‘cuidado del alma’. Las indagaciones subsecuentes que emprende a la exhortación suelen convencer al interlocutor de su propia ignorancia, y por lo general lo encaminan hacia una protréptica que posteriormente lo estimulará a hacer algo por su propia cuenta. A pesar de ese aspecto positivo del método socrático, a juicio de Vlastos subsiste lo que él ha denominado ‘la paradoja socrática’<sup>6</sup>. El filósofo ágrafo insistentemente advierte que ‘el cuidado del alma’ es la cosa más importante en el mundo, y su misión en la vida radica en que los otros hombres sean concientes de ello. Si vamos al ágora -dice Vlastos-, y vemos a una multitud alrededor de Sócrates, se puede apostar tres a uno a que Sócrates no está hablando nada acerca del perfeccionamiento del alma, ni está actuando como si a él le preocupara el mejoramiento del alma de su interlocutor, sino que simplemente está disputando o argumentando con su interlocutor, poniéndolo en aprietos una y otra vez, hasta que se vuelva evidente para todos los espectadores, y para el mismo dialogador, que la inicial afirma-

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>5</sup> J. Vives, *op. cit.*, pp. 126-27.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 9. No estamos hablando en este punto del problema fundamental de la ‘paradoja socrática’, o sea, el de la unidad de la virtud.

ción de saber algo era ridículamente falsa. Si Vlastos está en lo correcto -asunto imposible de averiguar-, y Sócrates no hablaba del mejoramiento del alma, la paradoja socrática se vuelve realidad.

Sócrates profesa en la *Apología* que ha demostrado a los demás hombres que ellos no saben nada acerca de la sabiduría y de otras formas de virtud, y que no se puede ser virtuoso sin saber lo que ella es. Esta es, por supuesto, la famosa doctrina 'virtud es conocimiento'. Con el fin de que los hombres conozcan la *areté* se deben remover las falsas opiniones, exponiéndolos a la refutación. El *elenchós* viene a ser aquí el instrumento apropiado para la educación moral, y tiene como propósito despertar al hombre de sus sueños dogmáticos e introducirlo en una genuina curiosidad intelectual. La convicción de la propia ignorancia permite diferenciar entre el conocimiento y las opiniones, sean éstas falsas o verdaderas. En otras palabras, la noción del *elenchós* contiene el germen de la concepción platónica que distingue entre conocimiento y opinión. El *elenchós* no le entrega al hombre ningún conocimiento positivo, más bien lo provee, por primera vez, de la idea de un conocimiento real<sup>7</sup>.

En los primeros diálogos platónicos se da a entender que a través de la refutación dialéctica es posible tomar cuidado de sí mismo, en tanto ésta compromete una búsqueda del conocimiento, asumiendo que el saber es, en cierto sentido, virtud. Entonces el método socrático estará inextricablemente ligado a un claro intelectualismo. La vida filosófica implica un examen<sup>8</sup> constante, en el cual el filósofo nunca puede ser un experto, ni pretender saber más que los demás.

Corresponde a otro análisis decidir si las argumentaciones socráticas fueron lo suficientemente consistentes para "mejorar" el alma. Quizá la convicción de que el alma es lo verdaderamente trascendente para todos los seres humanos no sea algo verificable por la inteligencia y, en última instancia, Sócrates haya apelado a una fe indemostrable: "...que fuese realizable su ambición suprema -o sea, la de encontrar razones universalmente válidas para lo que creía- es una cuestión muy amplia... en general, puede decirse que, aun en el caso de que el ideal de certeza resultase ilusorio, aún seguiría siendo importante la fundamentación racional de las creencias morales"<sup>9</sup>.

Foucault<sup>10</sup> ha esbozado una concisa descripción de la *Apología* que considera tres aspectos decisivos de la enseñanza socrática: Sócrates se presenta a sí mismo ante el

<sup>7</sup> Robinson, R. En *The philosophy of Socrates, a collection of critical essays*. Edited by Gregory Vlastos. "Elenchus", p. 87 y ss.

<sup>8</sup> *Apología* (38a): "Si, por otra parte, 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 me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen (*ho dè anexétastos bíos*) no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos".

<sup>9</sup> Rowe, *op. cit.*, p. 61.

<sup>10</sup> *Tecnologías del yo.*, pp. 51-52.

juez como maestro de la *epimeleia heatou*; su misión fue impuesta por los dioses y no la abandonará hasta su muerte; su hacer es útil para la ciudad porque instruye a la gente a ocuparse de sí misma y de la ciudad; no pide remuneración por su obra, la lleva a cabo por benevolencia.

Veamos cómo se articulan estos temas en el discurso de Sócrates:

*Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros (peisomai dê mallon tô theô è hymîn) y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar (mè paúsomai philosophôn), de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte (epimeloúmenos) de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible (tês psychês hópos beltíste èstai)? Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa (epimeleíthai), no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar (eléncho), y, si me aparece que ha adquirido la virtud (aretén) y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y que tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y a viejos, a no ocuparnos ni de los cuerpos (méte somatón epimeleíthai) ni de los bienes (méte chremátion) antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible (hos tês hópos hos aríste) diciéndoos: No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos (29c-30b).*

El 'cuidado del alma' se funda en una diferencia entre la *psyché*<sup>11</sup> y el cuerpo. Es más, se hace evidente que la idea del "bien del alma" se apoya en una analogía entre la concepción del bienestar del cuerpo y el correspondiente estado del alma. Aquello supone, como indica J. Vives<sup>12</sup>, que existe al mismo tiempo una diferencia entre el cuerpo y el alma, y declara, por otro lado, que hay una cierta semejanza o proporción entre lo que se puede hablar de uno y de otra. Es decir, se afirma una semejanza

<sup>11</sup> "It is safe to presume that since the yuch' is the focal point of Socrates's philosophical mission he must have had at least some minimal account of what it is". Mark L. Mcpherran, *The Religion of Socrates*, p. 247.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, pp. 127 ss.

en la diferencia. Sócrates muestra la existencia de tres valores que usualmente los hombres estiman en exceso: el dinero (*chrémata*), la gloria (*dóxa*), los honores o la posición (*timé*); contrapuestos a la sabiduría o el buen juicio (*phrónesis*), la verdad (*alétheia*) y el cuidado del alma (*epimeleísthai tês psychês*). Burnet ha comentado que en la línea 29d8 (*chremáton... dóxes kai timês phronéseos de kai aletheías*) se encuentra implícita la doctrina del alma tripartita: “for it gives the objects of the *tô epithymetikón, tò thymoeidês, and tò logistikón*”<sup>13</sup>; y apoya su interpretación en la autoridad de Posidonio, quien asegura en el *Fedón* (68c2) que la doctrina es Pitagórica. En 29e1, agrega Burnet, Platón parece no distinguir entre *phrónesis* y *sophía*. Aquí puede asociarse el verbo *phrontizo* (pensar, reflexionar, meditar, cuidar de, o velar por) al verbo *epimeleísthai*; y el sustantivo *epiméleia* a *sophía*<sup>14</sup>.

Obviamente, los bienes que Sócrates señala al último en 29 e1 (*phrónesis, alétheia* y *epimeleísthai tês psychês*) son muy distintos de los primeros, y establece una comparación que no desvirtúa por completo a los valores del “cuerpo” (*sóma*). En ese sentido es sugestivo observar en qué medida Sócrates se distancia del cuidado de otras cosas para dedicarse al cuidado de sí mismo<sup>15</sup>. En todo caso no se está desmereciendo el cuidado de la salud o los bienes personales. Jaeger<sup>16</sup> confirma que el cuidado del alma no se traduce en el descuido del cuerpo, sino el dominio de la primera sobre el segundo.

El dinero, la gloria y la posición representan los valores de la ética corriente. En cambio, la prudencia, la verdad y el bien del alma encarnan la ética superior a la que aspira Sócrates. J. Vives lo dice sintéticamente: “Los dos sistemas son distintos y aun opuestos en cuanto al contenido de sus valores, pero son semejantes en la razón formal de valor”<sup>17</sup>. Permítansenos aquí un breve paréntesis antropológico. Tal vez Sócrates no alcanzó a aceptar por completo algo que su discípulo planteó con toda claridad, especialmente en la *República*. Para el hombre *-grosso modo-* existirían dos tipos de vida distintos: unos se inclinarían “naturalmente” hacia lo corporal-sensual y otros hacia lo espiritual. Es la diferencia que habría entre el hombre práctico sensual y el hombre filosófico. El cuerpo asoma entonces como el obstáculo o resistencia que se debe vencer para optar por una vida filosófica. No obstante Sócrates parece no estar planteando en forma rigurosa una simple oposición entre “cuerpo” y “alma” o entre los valores referentes a uno y otra. Consiste, mejor dicho, en una transposición entre dos tipos de ética. La gloria, el honor o la posición social se

<sup>13</sup> Plato. *Euthyphro Apology of Sócrates Crito*. Edited with notes by John Burnet, p. 203.

<sup>14</sup> Édouard des Places, *Lexicon Platonicum*, p. 214.

<sup>15</sup> *Apología* 31a: “En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de los vuestros, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe de la virtud”.

<sup>16</sup> Jaeger, *Paideia*, pp. 423-4.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 128.

incluyen dentro de la denominación de las “cosas corporales” (*somáton*), si bien no son cosas corpóreas en un sentido físico. Los bienes corporales pueden ser cosas inmateriales, como el honor, la gloria o la posición. En cambio, la sabiduría, la verdad y la buena disposición del alma (*hópos hos arístē éstai he psyché*) pertenecen a otro sistema ético. De esa manera el contraste entre cuerpo y alma parece tener un sentido ético especial, más que físico o metafísico<sup>18</sup>.

La visión socrática de que la *psyché* no es idéntica al cuerpo, ya que lo gobierna desde el interior, es patente no sólo en la *Apología*, sino también en otros diálogos del primer período. Si es en el alma donde radica la virtud, y no en el cuerpo, es preciso que sea lo más estimado (*Apol.* 28d-e, 30a-b y *Crat.* 48b). El hombre posee un ente llamado “alma” que, como el cuerpo, puede estar en buen o mal estado. Su buen estado, que corresponde a la salud corporal, es la virtud; su mal estado es el vicio. Por eso se cree que el vicio es malo para el alma, de manera parecida a como la enfermedad le hace daño al cuerpo.

Hacia el final del fragmento citado, Sócrates señala que no nace de las riquezas la virtud (*ouk ek chremáton aretē gígnetai*) para los hombres, sino de la virtud (*all' ex aretēs*) las riquezas y todos los otros bienes (*álle agathà*). En la frase que dice: *alla' ex aretēs chrémata* (la virtud no procede de las riquezas, y sí la riqueza de la virtud), Burnet<sup>19</sup> precisa que el sujeto de la oración en la línea que sigue es *álle ápanta, y ágata toís anthrópois* es el predicado. Es un caso en que la sintaxis puede ser sumamente engañosa. Naturalmente no debemos interpretar que la virtud proviene del dinero. Pues, tal como era la situación de Sócrates, *en penía myría* (23b9), difícilmente podría haber recomendado la *areté* como una buena inversión; aunque bien podría ser valiosa de otras maneras. Y al mismo tiempo sería imposible que Sócrates dijese que la virtud es beneficiosa simplemente porque conduce a los bienes materiales, en cuyo caso los bienes externos importarían lo mismo que la virtud. Indudablemente hay fatalidades que le ocurren a un hombre bueno, incomparables, eso sí, con la desgracia de no ser virtuoso.

En 29e-30b, como en 36c, Sócrates exhorta a cada uno para que se preocupe por el buen estado de su alma. Lo que nos permite inferir que el mejoramiento filosófico-moral es una actividad y obligación para todos nosotros, ya que somos moralmente imperfectos. Por lo tanto, el precepto de la *epiméleia psychēs* va a constituir un pilar esencial en la enseñanza socrática. Así, se colige que el principal deber del hombre en la vida es cuidar del alma (*psychēs hópos hótí phronimótate kai beltiste éstai*). En otros diálogos socráticos la “máxima” se expresa de manera más concisa (*epimelesthai aretēs* o *epimeleistahi autoû*, como en el *Alcibiades I* 130a7 ss.), aunque el argumento pretende demostrar lo mismo: el yo (*autós*) es el alma (*psyché*) o, como dice

<sup>18</sup> Vives, *op. cit.*, p. 128.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 204.

Mcpherran, la *psyché* es el sujeto agente del juicio moral, de la acción y elección, donde mora el vicio y la virtud (*Crat.* 47d-48a). Pero, más que esto, el alma es también el verdadero yo de la conciencia y la personalidad, una parte de nosotros que se ocupa de la actividad intelectual. De acuerdo con Sócrates el alma es el lugar de todas las virtudes, y éstas son formas de conocimiento<sup>20</sup>.

La concepción socrática de la *psyché* como un yo -centro de la autoconciencia, sensación, pensamiento racional y decisión- puede sugerir que localizó el origen de todas las pasiones y apetitos allí. Si el alma es el espacio en que reside la experiencia consciente, debe ser también la sede del apetito emocional. Lo que nos hace pensar que para Sócrates los apetitos (por lo menos los corporales, como la sed o el hambre) son propiedades del cuerpo, no del alma (*Fed.* 81b). Pero Sócrates no es claro en este punto. Por un lado sostiene que la conducta viciosa motivada por el apetito incontinente es un error intelectual debido a la ignorancia de la virtud (*Prot.* 352b-e, *Mem.* 3.9.5, *EN* 1144b, *EE* 1216b) y, por otro, piensa que los apetitos no cognitivos también forman parte constitutiva del alma, sugiriendo la idea de que ésta puede dividirse. Como se sabe, fue Platón y no Sócrates quien esbozó la psicología del alma tripartita; un modelo aparentemente desarrollado en vista al intelectualismo socrático. En el *Fedón* todavía se asocian las emociones con el cuerpo, y en la psicología más adelantada de la *República* éstas también se asignan al alma, que tiene ahora tres partes: razón, *thymós* y deseo<sup>21</sup>. Ciertamente que en una personalidad adecuadamente equilibrada debería mandar la razón (*Alcibiades I*). Ahora bien, si se acepta la existencia de lo incontinente y de la conducta viciosa (*akrasía*), y se le concede a los factores del apetito y de la pasión un rol autónomo dentro de la *psyché*, como lo hace Platón en la *República* (435a-444e), sería posible objetar parte de la doctrina socrática, pues hay evidencia textual que sugiere fuertemente que Sócrates situó muchos factores no racionales en el cuerpo.

Platón mantuvo hasta el final la insistencia socrática en que el cultivo y la formación del alma son dos elementos esenciales para el hombre. Es esto lo que nos une a la divinidad, pues la sabiduría pertenece a Dios (*Apología* 23a) y, como se escribe en el *Fedro* (278d), sólo Dios es sabio (*sophós*). El hombre solamente es un *philósophos*; anhela la sabiduría porque no la tiene<sup>22</sup>. A continuación veremos que la *philosophía* le ha sido ordenada a Sócrates por el Dios.

En la *Apología* se nos dice que el *elenchós* surge del oráculo divino, y Sócrates continúa su labor porque se siente divinamente comandado a hacerlo. Lo que representa el fin último del *elenchós* no es la educación intelectual, sino el perfecciona-

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pp. 248-9.

<sup>21</sup> El alma consta de las mismas partes que el estado. Platón advierte que la relación entre las partes del alma y el estado puede parecer un tanto esquemática.

<sup>22</sup> Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega IV*, p. 94.



miento moral. Su propósito, expresado al final de la *Apología* (39d 8), es hacer mejor al hombre (...*heautòn paraskeuázein hópos éstai hos bélistos*). La conexión entre la divinidad y el *elenchós* es justo lo que podríamos esperar de Sócrates, quien ha sido divinamente ordenado a infligirnoslo a cada uno, pues el cuidado del alma es un deber sagrado que incumbe a todos los hombres. La misión asignada a Sócrates por el dios es llevar esta idea hacia el pueblo de Atenas, ya que los dioses son incapaces de perfeccionar el alma de Sócrates o la de los demás ciudadanos.

De esa manera Sócrates intentará “mediar” entre la sabiduría humana y la divina, manteniéndose siempre dentro de la senda de la filosofía. Esto constituye para él la verdadera piedad; y así es como Platón comprenderá el profundo significado de la vida y de la muerte de su maestro. El hecho de que se califique el cuidado del alma de “servicio de Dios” (*tò theô hyperesian*) no quiere decir que tenga ningún contenido religioso en el sentido usual de la palabra. Por el contrario, el camino seguido por Sócrates resulta excesivamente secular desde la perspectiva cristiana; es la vía de la filosofía<sup>23</sup>.

*Tò philosophéin* es la ocupación en la vida de Sócrates. En el *Banquete* (218a) Platón describe la conmoción de Alcibiades por los discursos filosóficos: ...*plegeís te kai dechtheís hypò tòn en philosophía lógon*. Cosa que saben todos los que han compartido la locura del filósofo (*pántes gàr kekoinonékate tês philosophoû manías*). Burnet<sup>24</sup> sugiere de estos pasajes que Sócrates no empleó el término ‘filosofía’ en el sentido popular que está implícito en Heródoto (i. 30)<sup>25</sup>, y que sobrevive en Isócrates, para quien denota algo así como ‘cultura’. Sócrates habría introducido por primera vez en el pueblo ateniense el concepto de filosofía con un significado especial, que no comprende únicamente a la ‘sabiduría’, sino que tiene un valor fundamental en la formación y vida del hombre.

Se entiende, de acuerdo con lo anterior, que Sócrates haya abandonado todas las cosas de las que la mayoría se preocupa (36c): “los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos de la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad. No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse por ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea”.

<sup>23</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 416-17.

<sup>24</sup> Burnet, *op. cit.*, p. 201.

<sup>25</sup> “...Creso le interrogó así: “huésped de Atenas: como es grande la fama que de ti me ha llegado, a causa de tu sabiduría y de tu peregrinaje —ya que como filósofo has recorrido muchas tierras para contemplar el mundo—, por eso se ha apoderado de mí el deseo de interrogarte si has visto ya al hombre más feliz de todos”. Ed. Océano, p. 13.

En 36c 5 *tôn heautoû medenôs...heautoû* se expresa de otra forma la necesidad de la *epiméleia psychês* (29 e I). La *psyché* es lo opuesto al cuerpo y a las cosas externas (bienes materiales, honor, posición social), que son meramente propiedades accesorias del yo. Las cosas de la ciudad (*tôn tês póleos*), como la riqueza y la gloria nacional, son distintas de la ciudad misma (*autês póleos*). Preocuparse por la ‘ciudad misma’ es velar por su justicia. Aquí tenemos en pocas palabras la teoría política de Sócrates que considera a la *epiméleia tês póleos* como un principio similar al de la *epimeléia heautoû*. El Estado que hace del honor o de la riqueza su objeto no es un verdadero Estado. La doctrina aparecerá más tarde desarrollada en la *República*<sup>26</sup>.

Después de todo, tal vez nos hemos quedado más que con una “filosofía socrática”, con una convicción intensa y personal. Sócrates sin duda consideró que lo más importante en la vida es lo que llegue a ser el alma, y no las “experiencias” por las que debe atravesar cada ser humano. Y encontró la manera de llevar una vida congruente con su principal aseveración; o sea, una vida que fuera a la vez virtuosa y feliz. Lo último le da derecho a prestar nuestra atención, pero mal puede decirse que sea fundamental, pues, como es sabido, los hombres han llevado diferentes clases de vida y han sido felices sin preguntarse por el ‘perfeccionamiento del alma’, ni por las ‘acciones buenas’ en la vida, ni mucho menos si estaban bien entrenados intelectualmente para obtener el pensamiento correcto.

Probablemente Sócrates suscribió la idea de que para cuidar del alma primero hay que conocerla, ¿o conocerla es una manera de cuidarla?<sup>27</sup> La relación entre el conocimiento de algo y su cuidado es estrecha. ¿Posee el ‘cuidado del alma’ un significado sensible? Al parecer no, pero si es así, ¿cómo armonizar el vínculo de lo sensible con lo inteligible? A. E. Taylor ha proporcionado un argumento convincente al sostener que el cuidado del alma no consiste en la práctica de abstenciones y purificaciones rituales, sino en el cultivo del pensamiento y de la conducta racional. La responsabilidad de un hombre en la vida reside en ser capaz de “dar cuenta”, de tener una justificación razonable de lo que cree y de lo que hace. En tanto afirmamos y hacemos aquello de lo cual no podemos dar ninguna explicación que se fundamente en la razón, revelamos nuestro desdén al “deber” de cuidar nuestras almas.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Burnet, *op. cit.*, p. 234.

<sup>27</sup> La pregunta atraviesa el socrático, y para algunos dudoso, *Alcibiades I*.

<sup>28</sup> *El pensamiento de Sócrates*, p. 115.

## Bibliografía

- Burnet, J. Plato *Euthyphro Apology of Sócrates Crito*. (Texto griego y comentario). Oxford University Press, 1982 (1924).
- Des Places, E. *Lexicon Platonicum*. París (1964) 1989.
- Foucault, M. *Tecnologías del yo*. Madrid, 1988.
- Gómez Lasa, G. *Apología de Sócrates*. Santiago, 1987.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega* vol. IV. Madrid, 1990 (1962)
- Jaeger, W. *Paideia*. México, 1997 (1933).
- Mpherran, M. *The Religion of Socrates*. The Pennsylvania University Press, 1996 (1949).
- Robinson, R. *The philosophy of Socrates a collection of critical essays*. "Elenchus". Garden city (1971), 78-94.
- Rowe, E. *Introducción a la ética griega*. México, 1993.
- Taylor, A. E. *El pensamiento de Sócrates*. México, 1961.
- Vives, J. *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, 1970.
- Vlastos, G. "The Socratic Paradoxes". *Philosophical Review* 73 (1964), 147-64.