



Sócrates y la mirada interior

◆ Leticia Flores

Sócrates, afirma Hegel, no murió inocente. Y con esta afirmación, que se encuentra en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel no sólo trata de dar cuenta del destino trágico de este personaje intachable, sino que pone en escena un penetrante diagnóstico del conflicto de perspectivas sobre la subjetividad que confronta al filósofo con sus conciudadanos. Afirma Hegel:

“En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la conciencia el principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí y por sí; y este principio de la interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Más, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la

ley del estado y minaba el estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En este sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates la suma justicia. Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido.”¹

La idea de que el hombre es un individuo dotado de una vida interior como afirmaba Sócrates, entró en fuerte conflicto con aquella otra idea de hombre de la edad arcaica y clásica que asumía que la identidad de cada individuo se configuraba en el tejido social que le otorgaba un nombre, una filiación, un origen, una posición dentro de la comunidad. El hombre griego, afirma Vernant, es en su naturaleza misma, mirada; ello es así, por dos razones fundamentales:

“En primer lugar, ver y saber son la misma cosa; si *ideîn* “ver” y *eidénai* “saber” son dos formas de

¹ Hegel. *Lecciones Sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo y traducción de José Gaos. Madrid, Alianza Universidad, 1980, p. 486.

◆ Profesora-Investigadora, Facultad de Humanidades



un mismo verbo, si *eîdos* “apariencia”, “aspecto visible” significa también “carácter propio”, “forma inteligible”, es porque el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa. Para estar vivo hace falta ver la luz del sol y a la vez ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, el de la Noche donde, perdido en la Tiniebla, uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de su mirada.”²

La cultura griega antigua se conforma entonces como una cultura del honor y la vergüenza, contrapuesta a una cultura de la culpa que hace referencia a una íntima conciencia personal. La cultura de la vergüenza³ encuadra el entorno social en un carácter eminentemente competitivo, en donde cada uno de sus miembros lucha incesantemente por el reconocimiento, el honor y la gloria, poniendo a cada uno de los hombres ante la mirada de otros y existiendo en función de esa mirada.

“La identidad de un individuo coincide con su valoración social: desde la burla al aplauso, desde el desprecio a la admiración. Si el valor de un hombre está hasta tal punto vinculado a su reputación, cualquier ofensa pública a su dignidad, cualquier acción o palabra que atente contra su prestigio

serán sentidos por la víctima, hasta que no se reparen abiertamente, como una manera de rebajar o intentar aniquilar su propio ser, su virtud íntima, y de consumir su degradación. Deshonrado, aquel que no haya sabido hacer pagar el ultraje a su ofensor renuncia, con la pérdida de su prestigio, a su *timē*, a su renombre, su rango, sus privilegios [...] quien ha perdido su *timē* se encuentra -como vemos en el caso de Aquiles ofendido por Agamemón- errante, sin patria, ni raíces, como un exiliado despreciable, como algo nulo, por usar los términos del héroe (*Ilíada* 1,293 y 9,648); como diríamos hoy, un hombre así no existe, no es nadie.”⁴

Honor y deshonor, buena y mala fama marcan la andadura de un *ethos* que se despliega sin separar voluntad de acción y siempre ante la mirada de compañeros-rivales, iguales y semejantes, prestos a sancionarlo. El reconocimiento de iguales,⁵ entre iguales, es la fuerza inminente de una *areté* que nada sabe de la interiorización de la conciencia y que se juega por entero en el exponerse ante y con los otros. Nada es más decisivo para la *areté* homérica que el ser honrado o no por los demás, que en la *doxa* común se le reconozca como *kalós* “hermoso”; la gloria se alcanza en el momento en que la *doxa* impregna su narración del reconocimiento de una acción nacida de la virtud competitiva o agonal, motor de las grandes

² “El hombre griego”, en Jean Pierre Vernant (ed.). *El hombre griego*. Madrid, Alianza, 1995, pp. 22-23.

³ Cfr. E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1980, cap. 3.

⁴ Vernant, *op. cit.*, p. 28.

⁵ “La exaltación de la individualidad propia de la moral encuentra en Homero una primera restricción en la misma sanción social constituida por la idea de la gloria y la fama”, en Francisco Rodríguez Adrados. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1985, p. 46.

hazañas. Parecer y ser no existen escindidos; su diferenciación dará paso a la idea de interioridad que le permitirá a Sócrates afirmar que la *psyché* es el verdadero Yo y el cuerpo es solamente un conjunto de instrumentos o herramientas de las que el alma se sirve en orden a la vida.

La vida de los héroes, de los *agathoi* “hombres destacados, excelsos”, es una vida pletórica de aventuras.⁶ Y es en la guerra y en la política en donde la excelencia *areté* encuentra su más fuerte abrigo. “Decidor de discursos y autor de hazañas”⁷ es lo que Peleo le pide a Aquiles que sea al enviarlo a la guerra de Troya; deliberación y acción, Consejo de nobles y enfrentamiento guerrero son la impronta que genera el relato épico. En él, la acción recibe su más sentida alabanza, pues por ella, que a través del cuerpo invadido de ardor vital inquebrantable se emplaza, el hombre accede a ser lo que es en lazo estrecho con el rumor que su buena fama le procura. Los actores épicos, los héroes de las grandes epopeyas, desbordan la superficie de sus cuerpos por el ardor y la fortaleza que emanan en cada uno de sus combates, en cada una de sus ejecuciones. Cuerpo activo, cuerpo bello, porque el espíritu de combatividad trasluce

belleza física. En el momento en que los cuerpos comienzan a consumirse, cuando el ardor vital empieza a entonar su retirada y el debilitarse y languidecer se abren camino, la fealdad se vuelve reina. Yo y cuerpo son uno y el mismo. Despojado de toda *andreia* “valor viril”, el cuerpo luce ajado, deforme, “sin cuerpo”. Y así, cuando la muerte hace su aparición, se lleva con ella al Hades cabezas privadas de “ardor vital” *ménos*,⁸ caras sin rostro, sin identidad.

La autoafirmación gloriosa es la meta del actuar épico-heroico. Pero la autoafirmación de sí, la autonomía individual, nunca es intimista; la censura social se expresa con términos bien fijados, en donde el respeto, la fama y el honor se conquistan en los vínculos con los dioses, la familia, los semejantes, los conciudadanos.⁹ A su muerte, el héroe deja sobre la tierra las huellas de su paso. La estela anima la pervivencia de un rostro que ha dejado de estar expuesto a las miradas y perpetúa, más allá de la muerte, una identidad anclada en la diferencia. A su vez, el canto de alabanza rescata al héroe del anonimato de las “cabezas sin rostro”, otorgándole la gloria imperecedera,¹⁰ condición de muerte para la muerte.¹¹ Lo virtuoso, lo verdadero,

⁶ Cfr. Fernando Savater. “Esplendor y tarea del héroe”, en *La tarea del héroe*. Madrid, Taurus, 1981, p. 111-143.

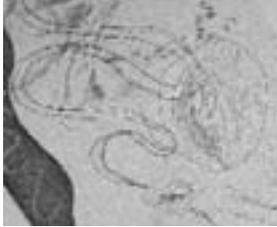
⁷ *Iliada*, IX, 440.

⁸ Vernant. “Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nidia Tazi (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1990, p. 30 ss.

⁹ Cfr. A. Adkins. *Merit and Responsibility*. Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 41 ss.

¹⁰ “En cierto modo es posible afirmar que la *areté* heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, en la imagen de su *areté*, aun después de la muerte, tal como le acompañó y lo dirigió en la vida”. Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 1992, pp. 25-26.

¹¹ En el caso de los semidivinos, como señala Hesíodo, éstos no descienden al Hades sino que son «arrebataados» por gracia divina de las tinieblas del Hades, y habitan en un lugar especial, en la Isla de los Bienaventurados, donde acceden a una vida comparable a la de los dioses.



lo justo, lo hermoso y su revés se construyen en una memoria colectiva que se hace siempre presente a fuerza de rememorarse.

El riesgo heroico y sus inevitables sufrimientos por la condición de “vivir con penas”¹² que los preocupados dioses dieron a los mortales, no son incompatibles con el goce de la vida. Pero el goce no olvida la *areté*, el ideal de heroísmo, que no es más que conquista, espíritu competitivo y emprendedor. El *aristós*, aun en el reposo de los combates guerreros o los debates políticos, se consagra a la lucha en el banquete, lugar ideal para la generosidad, los contratos y los desafíos. Los nobles viven refinadamente en el disfrute de la riqueza que le provee sus bienes. Y el refinamiento manifiesta su disfrute en la “*euphrosyne*”, en la alegría de un banquete amenizado con los cantos del aedo. La vida es ésta y ahora, pues el mundo homérico es un cosmos volcado en sí mismo que no tiene idea alguna de una vida interior, ni de una vida más allá.

“Los hombres de Homero tienen una vitalidad elemental. No ocultan su alegría en los placeres físicos como la comida y la bebida, el dulce don del sueño y el amor, aunque sólo hablan de ellos

con lenguaje discreto. Les gustan las fiestas y la danza e incluso la lamentación es una “alegría”. Su vida es plenamente mundana. No esperan nada del más allá. Según su opinión, la muerte destruye al hombre, cuando el aliento deja lo que queda sólo como cuerpo y cadáver. El alma viaja como una sombra por el submundo oscuro, para llevar allí una existencia irreal y crepuscular, que es peor que la vida más dura bajo la luz del sol.”¹³

Pervivir en la memoria colectiva, no desaparecer en el anonimato del olvido es, para esta civilización del honor y la gloria, el sentido profundo de no morir, la perennidad que se implanta en el corazón mismo de la existencia social de los vivos. Por ello, afirma Dodds:

“El sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública [...] Y la mayor fuerza moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios, sino el respeto por la opinión pública, *adiós* [...] En tal sociedad, todo lo que expone a un hombre al desprecio o a la burla de sus semejantes, todo lo que le hace “quedar corrido”, se siente como insoportable.”¹⁴

¹² *Iliada*. XXIV, 525.

¹³ Hermann Fränkel. *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor, 1993, pp. 90-91. Asimismo, Vernant afirma que “La esperanza de una supervivencia del individuo después de la muerte, distinta de la mera sombra sin fuerza y sin consciencia en las tinieblas del Hades, no entra en el marco del comercio con la divinidad instituido por el culto ni, en todo caso, constituye su fundamento ni es un elemento importante. La idea de una inmortalidad individual debía de resultarles muy extraña e incongruente a los atenienses del siglo IV a juzgar por las precauciones que Platón se siente obligado a tomar antes de afirmar, por boca de Sócrates en el *Fedón*, que en cada uno de nosotros existe un alma inmortal. Además, a esta alma, en la medida en que es imperecedera, se le concibe como una especie de divinidad, un *daimon*, lejos de comprenderse como el individuo humano, en lo que hace de él un ser singular, el alma se entronca con lo divino del cual aquélla es como una partícula momentáneamente extraviada en este mundo”. Vernant, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p.30

La *areté* democrática conservó este carácter agonal que caracteriza a una cultura de la vergüenza o de la valoración social, como se puede observar cuando el estado honra la muerte viril de sus guerreros. Así nos lo hace saber Tucídides al narrarnos el premio recibido por los guerreros atenienses caídos en combate:

“Entregando sus vidas en aras del bien común, recibían para sí mismos inmarcesibles alabanzas y la más gloriosa tumba, no solamente ésta donde reposan, sino otra en que su gloria perdurará perpetuamente en el ámbito de la palabra y de la acción. El mundo entero es la tumba de los hombres ilustres, y no solamente los recuerdan las inscripciones de las estelas erigidas en su patria, sino aun en tierra extraña pervive el recuerdo sin epitafios en el corazón de los hombres mejor que en un monumento.”¹⁵

La pretensión buscada por Tucídides al relatar la fama ganada por los guerreros que lograron el estatus de “muertos gloriosos” es similar al espíritu de la *paideia* homérica en tanto que con la narración se convoca a los hombres a repetir la acción ejemplar de los héroes y a transformar de este modo su existencia individual en un bien común para todos. Pero, a diferencia de la aristocracia, la *polis* democrática ateniense, invadida de una

experiencia trágica que hizo zozobrar la palabra divina y sus certezas, rechazó la idea de “virtud” heredada de los *aristoi*, cuestionó el estrecho lazo entre dioses y hombres que esa idea presuponia y apostó por la educación ciudadana como forma de encauzar y completar la naturaleza inacabada del hombre. La fractura entre dioses y hombres, abierta por la constatación trágica de la existencia, y la inherente tensión que conlleva, habilitó la conformación de un espacio público ciudadano como juego de oposiciones, en donde los hombres¹⁶ articularían a través de la palabra los derroteros sobre los cuales apostar sus destinos.

La Ciudad¹⁷ se convirtió en el ámbito comunitario de los hombres; Tucídides nos permite acceder a esta comprensión profunda de la *polis* en el momento mismo en que el historiador afirma: “Los hombres son la ciudad, no los muros ni las naves vacías”.¹⁸ Para el hombre ateniense, la ciudad no es una entidad abstracta configurada con base en límites territoriales, sino un entramado humano demasiado humano en donde cada hombre, individualmente, se confrontará ante otros en una búsqueda irrenunciable por mantener en equilibrio la tensión trágica constitutiva y en donde cada uno aparece como indisociable de los valores sociales que le reconocen y otorgan la comunidad de ciudadanos.

¹⁵ *Iliada*, II, 43.

¹⁶ Varones adultos, hijos de padre y madre atenienses y libres de nacimiento.

¹⁷ Recordemos que la aristocracia no tiene un sentido arraigado de *polis*, pues en esencia son internacionales; se unen por la comunidad de cultura e intereses y por los vínculos de sangre y hospitalidad, como se pone de manifiesto en el viaje de Telémaco a través de las cortes de Grecia narrado en la *Odisea*. Cfr. Francisco Rodríguez Adrados. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza Universidad, 1975, p. 44.



El espacio político democrático amplió la participación directa en las decisiones a todos los ciudadanos y situó la rivalidad en el vínculo institucional del espacio político y en la palabra argumentativa. La excelencia o *areté* de un hombre se inscribía dentro de la esfera pública en virtud de que el anhelo de sobresalir y distinguirse de los demás exigía la presencia de otros que sancionaran los actos que cada uno realizaba.

“Pertener a los pocos ‘iguales’ (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera política, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristeuein*). Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al margen del afecto a un cuerpo político que se la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos.”¹⁹

El espacio público es aquel en donde la individualidad se resguarda, porque es justamente en él en donde los hombres, haciendo uso de su libertad, muestran realmente *quiénes* son. La construcción de la propia identidad se conforma en el cruce de

miradas y el intercambio de palabras que cada uno realiza con otros. El rostro que nos ofrece nuestra identidad se contempla en los ojos de quien nos mira y es este ojo el que juega el papel de un espejo que nos ofrece nuestra propia imagen.²⁰

No es el “principio de individualidad” lo que confronta entonces a Sócrates con los sofistas, fuertes representantes del imaginario democrático, sino su idea de “interioridad” y “reflexión”, que se opone radicalmente a la noción de “exterioridad” y “objetividad de las leyes y las instituciones”, tan cara al pensamiento democrático. Como afirma Tomás Calvo, “[...] el individualismo sofístico es extravertido, se ejerce y satisface en la confrontación con los otros, en la lucha por el poder, mientras que el individualismo socrático es introvertido, se orienta hacia el interior de uno mismo”.²¹

Fue Sócrates quien interpretó la máxima délfica de “Conócete a ti mismo” como un examen introspectivo de conciencia que nos llevaría al autoconocimiento, al verdadero saber de lo que en realidad somos; para los sofistas y los griegos contemporáneos a Sócrates, la divisa oracular solicitaba la aceptación de los hombres de su condición mortal, alertaba sobre la *hybris* “desmesura” que conlleva rebasar los límites e intentar igualarse a los dioses, pero de ninguna manera hacía referencia a algún autoanálisis interior porque no se tenía en ese momento un

¹⁹ Hannah Arendt. *La condición humana*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998, p. 52.

²⁰ Cfr. Platón. *Alcíbiades* 133a-b.

²¹ “El sujeto en el pensamiento clásico griego”, en Vicente Sanfélix Vidarte (ed.). *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pre-textos, 1997, p. 70.

concepto unificado de lo que nosotros llamamos “alma” o “personalidad”.

La idea de interioridad que Sócrates comienza a articular se convirtió en un peligro para el imaginario agonal de la cultura de la vergüenza del espacio democrático, en razón de que dicho principio interior ponía en cuestión el poder del Estado al enunciar que los individuos podían encontrar satisfacción a sus intereses sin vincularse a él. Aunque Sócrates²² obedeció a las leyes que al final lo condenaron, obedeció con más fuerza al *daimon* que hablaba en él y a la ley que no venía más que de su razón.

La defensa socrática de una individualidad arraigada en el ámbito interior, su pertinaz insistencia en el cuidado del alma y el abandono de los bienes materiales y corporales,²³ no tuvieron una recepción favorable en el frágil imaginario democrático de finales del siglo V y principios del IV,²⁴ en donde se confrontaba un ejercicio de la individualidad, anclado en el carácter de ciudadano

que debate sus posiciones en un ámbito común, con el fin de construir un espacio público compartido con una perspectiva “individualista” que desacraliza la “tierra cívica” e inscribe el actuar de los hombres en la dinámica del interés privado y de la ley del más fuerte. Sócrates aparece como una amenaza para ambas concepciones; los individualistas extremos no podían aceptar la renuncia a sus intereses particulares por un ideal de autocontrol²⁵ y medida que ponía en cuestión la viabilidad de sus ambiciones; la individualidad enmarcada en el ámbito ciudadano, por su parte, no podía ver con buenos ojos la primacía de una *psyché* interior sobre los vínculos e intereses que resguardaban la idea de ciudad como espacio común. Por ello, en un imaginario en donde lo que el hombre es y hace se juega en los márgenes de un ámbito público cuyo diseño se trama en el exponerse ante y frente a la mirada de otros, la mirada interior debía ser cegada. Sócrates, entonces, debía morir y, definitivamente, no murió inocente.

²² Fue condenado a muerte en el 399 por la democracia restaurada tras la caída de los Tiranos.

²³ En *Apología* 29d Sócrates afirma: “Nunca abandonaré la filosofía ni dejaré de exhortaros ni de declarar la verdad a cualquiera de vosotros que me encuentre, diciendo con las palabras que acostumbro usar: ‘Mi buen amigo [...] ¿no te avergüenza andar preocupado por el dinero y por conseguir lo que más puedes, y por el honor y la fama, descuidando y abandonando la sabiduría y la verdad y tu *psyché* y la manera de hacerla lo mejor posible?’”

²⁴ “La situación de Atenas, a fines del siglo V y comienzos del IV era triste. La ciudad estaba sin murallas, sin barcos, tiranizada por un régimen colaboracionista, el de los Treinta Tiranos, en plena crisis económica, todo ello tras la pérdida del imperio y la guerra civil. Cundía el desánimo entre los ciudadanos, así como el desinterés por la política: el demagogo Aguirrio hubo de instituir un salario que se pagaba al que asistiera a la Asamblea [...] Surgió entonces la reflexión política sobre si la democracia desaparecida podría ser sustituida por un régimen más satisfactorio”. Francisco Rodríguez Adrados. *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid, Alianza, 1997, p. 26.

²⁵ Platón. *Alcibiades* 131b y 133c.



Horizonte, 2005