

## DE LA CONCIENCIA PSICOLOGICA A LA CONCIENCIA MORAL: II. SOCRATES

por M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes

En el artículo que con el mismo título, pero dedicado al tema de la Sofística, apareció en el número 5 de esta revista, analizamos el concepto de conciencia psicológica tal como se desarrolla en el ámbito sofista. El presente artículo pretende considerar el concepto de conciencia moral que supone unido a planteamientos socráticos. Como el conocimiento de la figura y el pensamiento de Sócrates no es posible de forma directa (Sócrates no escribió nada), es preciso, inicialmente, caracterizar la figura y el pensamiento de Sócrates. Para ello vamos a partir de un supuesto: si lo que tratamos de conocer es cómo fue realmente Sócrates, no podremos separar el conocimiento de la persona «Sócrates» del conocimiento de su pensamiento. Ahora bien, la pregunta ¿cómo fue realmente Sócrates? puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, puede entenderse como pregunta por la fidelidad de las representaciones socráticas que han llegado hasta nosotros a través de diversas fuentes —principalmente Platón, Jenofonte y Aristófanes—. A estas tres habría, sin duda, que añadir la de Aristóteles, como hace Guthrie<sup>1</sup>. En un primer caso, por lo que toca a la figura histórica de Sócrates, son más relevantes las tres primeras, pues Aristóteles es fuente sobre todo acerca de cuestiones doctrinales.

El problema del Sócrates histórico se plantea en primer lugar, pues, como el problema de decidir a base de criterios principalmente filológicos cuál de las tres representaciones literarias ha de ser considerada la más fiel. Sin embargo, la apariencia puramente filológica no lo es exclusivamente cuando caemos en cuenta de que, al preguntar por la validez de dichas figuras literarias, lo hacemos con referencia a la doctrina expuesta en cada caso por estas figuras. Es decir, existe el problema del Sócrates histórico, existe el problema filológico de Sócrates, en la justa medida en que la investigación histórico-filológica es necesaria para determinar el problema del Sócrates filosófico, es decir, el problema de la verdadera filosofía de Sócrates. Así como existe el problema del Homero histórico en cuanto existe el problema de la forma de composición (por un autor

---

(1) Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Sócrates*, Cambridge University Press, 1971.

individual o por una tradición gremial de compositores) de la Iliada y la Odisea. El Homero individual (tesis de la escuela unitaria) o el Homero colectivo y tradicional (tesis de la escuela analítica, que sostiene la composición por sucesivas adiciones a un núcleo original)<sup>2</sup> son opciones frente a un problema de la Historia de la literatura griega. Igualmente, el problema del Sócrates histórico no resulta de un afán curioso acerca de una figura más o menos interesante, sino de un problema esencial de la Historia de la filosofía antigua.

Sobre esta cuestión se ha escrito mucho. Generalmente, la figura que presentó Aristófanes en *Las nubes*, un Sócrates ridículo, especie de sofista (en el peor sentido que la tradición otorga a este término) que enseña las artes del discurso refutativo, personaje pintoresco interesado por los arcanos meteorológicos y que venera las nubes como dioses, suele ser rechazado. La opción más común se plantea como disyuntiva entre el Sócrates de Jenofonte y el platónico. Ante esta opción las posturas podrían clasificarse, quizá, en tres grandes grupos. Unas que consideran que el verdadero Sócrates se acerca a la figura platónica. Este es el caso, por ejemplo, de Magalhaes-Vilhena<sup>3</sup>, quien concluye, tras un grueso volumen, que, a pesar de todo lo que Platón pueda haber añadido de su cosecha al Sócrates real, su figura es la más ajustada, no obstante lo cual se la debe tomar con todas las precauciones pertinentes. Otras que estiman que el verdadero Sócrates se acerca a la figura representada por Jenofonte. Acepta esta postura quien hace su exposición de Sócrates a partir de los escritos de Jenofonte, especialmente en las *Memorables*. Es el caso, por ejemplo, de León Brunschvicg<sup>4</sup>. Finalmente, unas terceras creen que el verdadero Sócrates debe ser buscado a través de las fuentes y reconstruido, que su figura no responde en realidad a ninguna de ellas, puesto que cada fuente ha interpretado a Sócrates según sus intereses y capacidades filosóficas. A esta posición, con todas las diferencias que hagan al caso, podrían adscribirse los trabajos de Tovar<sup>5</sup> y Guthrie<sup>6</sup>. Este último refuerza, además, sus conclusiones recurriendo como fuente esencial a Aristóteles.

Estimamos, por nuestra parte, que el problema del Sócrates histórico, en cuanto aspecto y consecuencia del verdadero problema, el problema de la filosofía de Sócrates, carece de consistencia al margen de éste, y que cada historiador tomará su posición respecto del primero conforme a la solución que dé u ofrezca respecto del segundo. Por consiguiente, plantearémos a continuación la cuestión de la filosofía socrática dentro del ámbito de la

(2) Luis GIL, *Introducción a Homero*, Madrid, Guadarrama, 1963, pp. 20-86.

(3) V. de MAGALHAES VILHENA, *Le problème de Socrates*, París, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 453-458.

(4) León BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2.ª edición, París, Presses Universitaires de France, 1953, vol. I, pp. 3 y ss.

(5) Antonio TOVAR, *Vida de Sócrates*, 3.ª edición, Madrid, «Revista de Occidente», 1966.

6. *Op. cit.*

filosofía griega clásica, y ya en él nos ocuparemos de las relaciones entre Sócrates y la Sofística.

Lo primero que suele señalarse a este respecto, y con anterioridad a esbozar el antagonismo entre la Sofística y Sócrates, es la comunidad de sus temáticas. Por ello se les incluye a ambos en el llamado «período antropológico de la filosofía griega» o se enumeran los temas que les son comunes<sup>7</sup>. Desde un punto de vista parecido, la oposición Sofística/Sócrates se explica diciendo que Sócrates constituye el último desarrollo de la Sofística, y que en este último desarrollo de la temática sofística Sócrates termina invirtiéndola.

Se entiende que esta inversión se produce por el intento socrático de superar el relativismo epistemológico y moral de la Sofística, que había ido mucho más allá de las posiciones de Protágoras hasta alcanzar un individualismo desmesurado (interpretación subjetivista del *homo mensura* de Protágoras, en el sentido de que el individuo es la medida de todas las cosas, y afirmación al mismo tiempo de la inconmensurabilidad de las medidas individuales, negándose así la posibilidad del orden de las apariencias).

Desde el punto de vista de su ejercicio filosófico, Sócrates aparece como la contrafigura del sofista habitual, pues no aparece como enseñante (gratuito o mercenario) ni como maestro, sino como «inquisidor», como cuestionador. Sócrates no enseña ninguna doctrina positiva, y su labor, como él mismo afirma, se limita a cuestionar a los demás para ver qué saben y en qué consiste su saber. Por tanto, la oposición Sofística/Sócrates se presenta desde esta doble vertiente como la oposición entre el relativismo de la Sofística y la exigencia socrática de superarlo, al mismo tiempo que como la oposición entre la enseñanza de una doctrina y la búsqueda de la verdad. Nos hallamos ante la curiosa situación en la cual aquéllos para los que ninguna afirmación puede ser universalmente válida se dedican a enseñar y dicen que enseñan nada menos que la virtud. Frente a ellos, Sócrates, que no es relativista, no enseña, porque no tiene nada —ninguna doctrina— que enseñar. La alternativa Sofística/Sócrates se presenta como la alternativa entre los que enseñan y carecen de doctrina por su relativismo, y el que, oponiéndose al relativismo y sin tener tampoco doctrina positiva, recurre como base de su sabiduría a la exhibición de la propia ignorancia.

Replantearemos las líneas principales de la filosofía socrática partiendo para ello de sus dos conocidos tópicos<sup>8</sup>. Se ha hecho frecuente representar a

7. Rodolfo MONDOILFO, *Breve historia del pensamiento antiguo*, 5.ª edición. Buenos Aires, Losada, 1979, p. 15. Asimismo, GUTHRIE, *op. cit.*, p. 5.

(8) En algunas consideraciones que se hacen en este trabajo han influido ciertas ideas, recogidas en apuntes multicopiados que aparecieron durante los años 70 en la Universidad de Oviedo, supuestamente procedentes de las clases del profesor Gustavo Bueno Martínez. Aunque no puedo asegurar que fueran reconocidos por él como propios, sí creo recordar que manifestó que en él se vertían algunas ideas suyas. En todo caso, se trata simplemente de indicar la fuente de algunos conceptos que, por su interés, hemos desarrollado en este trabajo más ampliamente.

Sócrates como el pintoresco personaje que profería por los diversos rincones atenienses el manifiesto de una sabiduría negativa bajo el lema «sólo sé que no sé nada». En realidad, la fórmula socrática es «no me creo saber lo que no sé», pero más importante es determinar el sentido de este tópico socrático. La afirmación parece una fórmula escéptica, pero para entenderla hay que rastrear su procedencia e importancia en la vida de Sócrates. Se trata de la conclusión a que llegó Sócrates ante la respuesta del oráculo de Delfos a su amigo Querefonte. Este, en efecto, le había preguntado si había alguien más sabio que Sócrates, obteniendo una respuesta negativa. Al tener conocimiento de ello, Sócrates, que dice no creerse sabio, intenta de alguna manera desmentir o —si ello fuera impiedad— aclarar el sentido del oráculo. Con tal fin se dedica a preguntar a los que pasan por sabios acerca de temas diferentes para mostrar que existe alguien más sabio que él. De sus interrogatorios concluye Sócrates que esos sabios aparentes no lo son en verdad, y de ello infiere que tal vez su sabiduría, aquélla en la que es superior a los demás según el oráculo, es la de no creer que sabe lo que no sabe.

En realidad, la fórmula socrática no es escéptica, sino una *fórmula crítica*, que se convierte en el primer requisito para la búsqueda del saber, pues él, que no sólo ignora, sino que también sabe de su ignorancia, ha dado ya el primer paso en la investigación del saber. En este sentido, la *ironía socrática* no es otra cosa que el ejercicio de la ignorancia metódica, con el fin de alcanzar la verdad. A este respecto, y como comparación de dos casos en la historia de la filosofía que pretenden partir aparentemente de un punto cero hacia la búsqueda de la verdad, parece oportuno poner en paralelo la ironía socrática y la duda cartesiana. La ironía socrática se presenta como un proceso crítico público a través del diálogo, mientras que la duda cartesiana aparece como un proceso crítico privado, pero lo es sólo aparentemente, pues el diálogo refutativo se hace con la tradición. El saber socrático (la ignorancia crítica) se realiza socialmente, mientras que la duda cartesiana se ejerce en solitario frente a los prejuicios. El carácter dialéctico de la ironía socrática requiere el saber aparente que debe ser negado (el «saber» de los demás), mientras que la duda cartesiana requiere las opiniones el saber aprendido, etc., para negarlo, suponerlo falso. La ironía socrática, en cuanto programa, tiene como fin conocerse a sí mismo, mientras que la duda tiene como fin encontrar algo indudable. La primera desembocará, como veremos, en el conocimiento de la conciencia moral como sí mismo en que están implicados los demás, mientras que la segunda desembocará en el «cogito», que hará las veces de sujeto gnoseológico (científico)<sup>10</sup>.

(9) PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 21 d.

(10) La comparación es útil para la exposición de ambos autores. La duda cartesiana es solitaria sólo en apariencia, pues un yo solitario, vacío, no podría dudar de nada. Necesita de los prejuicios que están dados en otras conciencias (subjetivas u objetivas). El yo de Descartes es una realización de la conciencia histórica y, por lo mismo, rebasa el límite puramente psicológico. La crítica de los prejuicios se realiza en el marco de lo que a

El segundo tópico socrático es el imperativo «conócete a ti mismo» (γνῶθι σεαυτόν). El significado de este imperativo debe esclarecerse en conexión con la ignorancia que sirve de lema al programa socrático que se realiza en la forma de proceso refutativo, de ironía socrática. Es decir, la realización de ese conocimiento de sí mismo debe darse en el ejercicio del proceso crítico público a que se lanzó Sócrates después de conocer la afirmación de su sabiduría por el oráculo. Para comprender el significado de la exhortación «conócete a ti mismo» debemos reparar en que su origen tiene lugar en el contexto de la religiosidad griega, donde significaba: debes refrenar tu *hybris* ante los dioses. Así como en el campo de la religión griega esta exhortación pretendía el reconocimiento, por parte del sujeto humano, de su lugar frente a las deidades, en el contexto de la filosofía socrática debe servir de imperativo para que cada cual defina su oposición y su ser propios en el marco del ejercicio de la crítica filosófica que se realiza públicamente. Esto quiere decir que la esencia y el contenido de la identidad, de ese sí mismo, debe brotar en el interior del propio proceso filosófico. Por consiguiente, si la finalidad del programa socrático es el conocimiento de sí mismo, esa finalidad se logra por vía de unos medios que no son puramente instrumentales respecto de su fin correspondiente, sino que, por el contrario, el fin alcanzado es una resultante determinada por la especie de medios que lo hacen realizable. Pero el conocimiento de sí mismo, que se propone como meta el programa socrático, resulta de los medios empleados doblemente: 1) por lo que se refiere al conocimiento, y 2) por lo que se refiere a su objeto, al sí mismo. Por lo que se refiere al conocimiento, debe decirse que dicho conocimiento (su forma) resulta ser lo que es en función del proceso crítico que le sirve de medio; por lo que se refiere al objeto, debe decirse que su contenido es tributario también del proceso que conduce a él. Finalmente, tanto los conceptos de conocimiento y de la propia identidad incluidos en el proyecto socrático, al igual que las relaciones entre ambos, son indisociables del ejercicio filosófico y brotan de este mismo ejercicio. Conviene, por tanto, esclarecer este segundo tópico en términos de las características que expusimos en el primero, a saber, que la ironía socrática es un proceso público, que el saber socrático se realiza socialmente, que su carácter dialéctico exige el saber aparente que se ha negado y que el fin de este programa socrático es conocerse a sí mismo.

El cuarto punto muestra la conexión entre ambos tópicos del modo siguiente:

1. El segundo tópico aparece como la *finalidad* del primero y, por tanto, está incluido en su concepto, en tanto que imperativo cuya realización decide de la realización del primero. En términos tradicionales, podría decirse que el segundo constituye la *perfección* del primero, en cuanto por perfección puede entenderse el cumplimiento total.

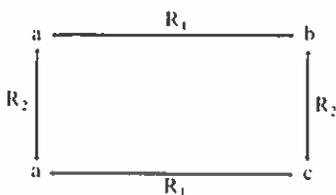
---

partir de Hegel se llamará Espíritu Objetivo. La ironía socrática es una crítica de los prejuicios realizada en otras conciencias, no representadas —como en Descartes—, sino presentes.

2. El primer tópico aparece, al ser analizado, como el *programa de ejecución* del segundo. De ahí la aparente paradoja de que sea precisamente en el despliegue de un no saber, de una ignorancia, que puede ir realizándose la adquisición de un saber de primera — para Sócrates, de primerísima — importancia.

3. Que el conocimiento de sí mismo que se pretende lograr no parte de cero, sino de una *hipótesis previa acerca de la propia identidad*: la hipótesis según la cual somos los que no sabemos. Y ¿qué no sabemos?: lo que somos, aunque presumimos que somos los que no sabemos. En un giro que conserva, sin duda, matices socráticos — o más bien sofisticos, si se quiere — podríamos decir que (sabemos que) somos los que no sabemos (qué somos). Se trata del propio juego socrático, en cuanto necesita el saber aparente. El saber aparente es, en este caso, la propia ignorancia, pues saber que somos los que no sabemos qué somos es el requisito necesario, en forma de saber aparente, que debe ser negado dialécticamente para adquirir el saber propuesto. Teniendo en cuenta estos supuestos, y volviendo a los cuatro puntos anteriores, diremos que el cuarto punto resulta de los tres primeros y que su contenido depende de ellos. Veamos a continuación su importancia y alcance.

Que la ironía socrática sea un proceso público y que el saber se realice socialmente significa que esa ironía se ejerce con vistas a un saber que se presenta en ese mismo ejercicio, en tanto que, compartido con los demás sujetos, sustentadores del saber aparente que debe estar presente para ser refutado. Para representarnos de alguna manera el carácter público, social e intersubjetivo de este proceso, podemos valernos de un esquema de relaciones. Supongamos sujetos a, b, c, que guarden determinadas relaciones entre sí, digamos  $R_1$ ,  $R_2$  esquematizadas del modo siguiente:



Puede observarse la repetición del término «a» y tanto el par (a, a) como el par (b, c) aparecen guardando la misma relación  $R_2$ . La relación  $R_1$  vincula los términos de los pares (a, b) y (a, c). Al respecto deben hacerse las siguientes consideraciones:

1.  $R_2$  debe ser una relación *reflexiva*, pero esto sólo puede ser así si se cumple la condición  $b = c$ .
2. El par (a, c) puede ser considerado con tres relaciones —relación

simple  $R_1$  (a, c), relación compuesta (producto relativo  $R_2/R_1$  y relación compuesta  $R_1/R_2$ )<sup>11</sup>.

3. Si  $R_1 = R_2/R_1$ , entonces  $R_2$  es una relación de *identidad*, cosa que puede parecer una perogrullada, por ser la relación de *a* consigo mismo. Pero el problema se presenta de modo menos perogrullesco si reparamos en que incluso para la representación gráfica del esquema hay que escribir dos signos que aparecen como dos signos-sucesos (inscripciones) del mismo signo patrón; desde el punto de vista *ejercitativo* no es la relación  $R_2$  (b, c) la que debemos concebir a partir de  $R_2$  (b, c). Es decir, que la relación de identidad, desde el punto de vista *ejercitativo*, aparece como un caso particular —límite, sin duda— de las relaciones de no identidad. Dicho de otro modo, desde el punto de vista *ejercitativo*, para poder representar la relación reflexiva hay que proceder de igual modo que para representar cualquier relación que no lo sea. Incluso si la relación reflexiva se representara sin repetir el símbolo «a», con un bucle, es decir, así:



aquél sería tomado en cuenta *dos* veces, como punto de partida y como punto de llegada.

Resumiendo lo anterior, sostenemos que las relaciones de identidad de un término consigo mismo sólo son concebibles a partir de relaciones entre términos diferentes. En otras palabras, que las identidades no son originarias o analíticas, sino generadas o sintéticas, y que envuelven no uno, sino una pluralidad de términos.

Ahora bien, el programa socrático culmina con el conocimiento de la propia identidad. Pero al mismo tiempo este resultado se alcanzaba públicamente y no por vía de introspección. En este sentido, el ejercicio socrático es paralelo al indicado anteriormente, y el conocimiento de sí mismo que se intenta lograr sólo es posible a través del conocimiento de los demás, como las relaciones de identidad sólo son pensables a partir de relaciones de no identidad, pongamos por caso los productos relativos, cuya forma general para  $n$  relaciones podría formularse con tal de que se diera una relación  $R_{n+1}$ , de forma que:

$$R_1 (a, b)/R_2 (b, c)/\dots/R_n (x, y)/R_{n+1} (y, a) = R (a, a).$$

Aplicando estas consideraciones al caso de Sócrates, podría decirse que el conocimiento de sí mismo se produce a través de relaciones cognoscitivas con los demás; por tanto, que el concepto de *sí mismo* incluye la referencia a todos los demás, y que la propia conciencia, en tanto que expresiva de mi identidad, incluye necesariamente a las demás. En este sentido habíamos adelantado que el conocimiento de sí mismo, que aparecía como punto

(11)  $R_2/R_1$  supone dos términos *a, c*, dispuestos del modo  $R_2$  (a, a) y  $R_1$  (a, c);  $R_1/R_2$  supone tres términos *a, b, c*, dispuestos en las relaciones  $R_1$  (a, b) y  $R_2$  (b, c).

final y meta del programa socrático, es lo constitutivo de la *conciencia moral* en la que están implicados los demás. Esto tiene profundas repercusiones en la filosofía socrática, y si se ha dicho que la filosofía de Sócrates es una filosofía moral, ello se debe a que, tendiendo al conocimiento de sí mismo, descubre que su propia identidad incluye a las demás conciencias como componentes suyos. El argumento socrático según el cual no se debe hacer malos a los hombres, porque entonces nos harán mal y sufriremos así el mal que hemos creado, es algo más que un mero cálculo grosero; supone la convicción de que el mal que hemos creado en los demás, en tanto que éstos son componentes de nuestra propia identidad, es un mal intrínsecamente nuestro.

Que el sí mismo implique a todos los demás hace que comprendamos el postulado que introduce Brunschvicg en su interpretación de Sócrates ya mencionada, a saber, que hay que evitar el supuesto de que existan «una conciencia psicológica y una conciencia moral susceptibles de ser aisladas una de otra a través de la intimidad del yo»<sup>12</sup>, postulado imprescindible para la comprensión de la filosofía socrática. Y también, como afirma más adelante, con Sócrates se produce «un recurso a la conciencia de sí que había de dejar una huella desde entonces imborrable en el curso de nuestra civilización»<sup>13</sup>. Efectivamente, la conciencia de sí, el conocimiento de sí mismo que Sócrates buscaba significa en su comienzo, en su propio descubrimiento, la aparición de la conciencia moral como tema filosófico.

Este concepto de la propia identidad en el ámbito de la conciencia moral debe permitir esclarecer también el sentido de uno de los motivos socráticos más comentados. Se trata del sentido —no de la referencia— del famoso demonio socrático, tomado como signo. Decimos el sentido y no la referencia porque desde la perspectiva de nuestro análisis de Sócrates nos parece más importante lo que dicho demonio significa respecto de la conciencia moral que la idea de Sócrates pudiera hacerse de tal entidad en lo que toca a su modo de existencia. Nos parece que el demonio socrático tienen la función de un *paradigma* y que significa el modo según el cual la propia conciencia, en tanto que conciencia moral, se constituye a partir de las demás. En este sentido, el demonio socrático representa ejemplarmente la función de las demás conciencias en la constitución de nuestra conciencia moral. Por esa razón, cuando se afirma<sup>14</sup> que responde también a la tradición que nos hace ser lo que somos, se toca sin duda un punto esencial, porque la constitución de la conciencia moral no debe tomarse en cuenta únicamente de modo sincrónico (simultáneo o al menos en proceso a corto plazo), sino también desde una consideración histórica en la que las conciencias pasadas están presentes en la constitución de nuestra conciencia moral, en forma de *tradición*. Pero también hay que contar con las conciencias futuras, pues de otro modo la política, solidaria de la conciencia

(12) *Op. cit.*, pp. 3-4.

(13) *Ibid.*, p. 4.

(14) Inédito mencionado en la nota 8.

moral, no tendría sentido si éstas no estuvieran ya operando como constituyentes de nuestra propia identidad.

Sólo sobre estos supuestos puede comprenderse de modo necesario la vinculación de Sócrates a su ciudad, Atenas, el carácter inseparable de su vida personal y de la situación ateniense; es decir, ello es únicamente comprensible desde el concepto de conciencia moral<sup>15</sup>. Por esta razón, la conciencia moral socrática es el ámbito en el que puede pensarse ya la implantación política de la filosofía<sup>16</sup>.

Volviendo al planteamiento inicial, podríamos decir ahora que la filosofía socrática se presenta como el *ejercicio de apropiación de la conciencia moral por la dialéctica de la discusión*, pero aclarando a continuación que la dialéctica de la discusión es el propio ejercicio de la conciencia moral, lo que induce a concluir que la conciencia moral se adquiere por el ejercicio de la conciencia moral. Esto parece paradójico únicamente si no se tiene en cuenta la diferencia entre ejercicio y representación. Introduciendo esta distinción podría decirse que *la conciencia moral como representación (conocimiento de sí mismo) se adquiere por el ejercicio de la conciencia moral (las relaciones con los demás sometidas a la dialéctica de la discusión)*.

Frente al hombre - medida de Protágoras y frente al relativismo y escepticismo de la Sofística posterior, Sócrates introduce una instancia, la conciencia moral, como lugar en el que brota el conocimiento a partir de un reconocimiento (matiz recogido también en el imperativo «conócete a ti mismo»). Pero el conocimiento no se realiza en sujetos individuales más que a través de otros sujetos. En este sentido, la institucionalización, con vistas al conocimiento de la conciencia moral, que todavía no cobra en Sócrates ese carácter, hace pensar en la Academia de Platón. Aunque no pueda llamarse académico a Sócrates, que según nos lo presentan algunas interpretaciones aparecen como un pensador espontáneo (no institucionalizado), esa apariencia puede confundir y llevarnos a sustentar la interpretación de un Sócrates sin más antiacadémico, lo que constituiría un error de bulto (o interpretación a «grosso modo»), puesto que ha sido la idea de conciencia moral de procedencia socrática la que ha hecho posible la Academia como forma institucional de la moralidad.

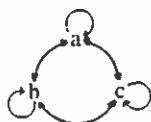
«Conócete a ti mismo» es, como ha señalado con razón Bruschi<sup>17</sup>, una máxima de *interés práctico* y no de curiosidad psicológica. Esta frase cobra, en su versión socrática, un nuevo valor. «Conócete a ti mismo» equivale ahora a «reconócete a ti mismo como solidario de los demás». Pero esta solidaridad, en cuanto forma de la propia identidad, muestra una

(15) El mismo sentido podría tener la frase orteguiana «si no salvo mi circunstancia no me salvo a mí mismo».

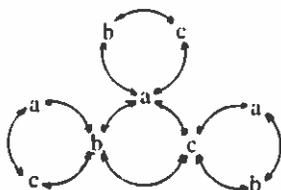
(16) Para el concepto de implantación política de la filosofía, cfr. G. BUENO, *Ensayos materialistas*, pp. 235-258.

(17) Cfr. op. cit., p. 9.

característica peculiar. Si volvemos a representar las relaciones entre sujetos a, b, c, por medio de un grafo como éste



en el que se representan las relaciones de identidad por bucles aplicados a cada término, y si recordamos que la propia identidad resulta de relaciones entre una pluralidad de términos, tal que cada uno incluye en su identidad a los demás, entonces podemos sustituir cada bucle por las relaciones componentes correspondientes del modo siguiente:



Donde se aprecia que el proceso puede repetirse indefinidamente, de un modo tal que las identidades de los términos siguen repitiendo el núcleo originario de relaciones a través del cual se define la identidad de los propios términos. En este sentido, las identidades conservan la forma del todo (estructura de relaciones del núcleo originario) en que radican. A este respecto es conveniente introducir la distinción entre *partes formales* y *partes materiales*<sup>18</sup>. Son partes formales aquellas que conservan la forma del todo y partes materiales las que no lo hacen. Desde el punto de vista de esta distinción puede decirse que las *conciencias morales* son partes del todo social a título de partes formales, mientras que las *conciencias psicológicas* no son partes formales del mismo, sino partes materiales, y que la distinción existente entre ambas formas de conciencia no corresponde a un tipo de distinción entre cosas, sino entre partes de un mismo todo pertenecientes a estratos diferentes y coexistentes. Podemos ahora percatarnos de la medida en que el punto de vista socrático representa una crítica radical del punto de vista de la conciencia psicológica, del sí mismo entendido como una realidad puntual originaria. El punto de vista de la conciencia moral, en cuanto forma parte del todo social, muestra a la conciencia psicológica (espontánea) como *fenoménica*, como conciencia *aparente*, al mismo tiempo que muestra, en dirección contraria, a la conciencia moral, en tanto que parte formal del todo social, como una *estructura distributiva universal*. En este sentido puede entenderse la crítica de Sócrates a la sofística y a su

(18) Cfr. G. BUENO, *Ensayos Materialistas*, p. 329.

psicologismo individual, en la medida en que la Sofística parte de pluralidad una de conciencias psicológicas cualitativamente diferentes. Pero ocurre que, a partir de ellas, no puede alcanzar sino un acuerdo del tipo que hemos llamado «orden de las apariencias». Por el contrario, Sócrates pretende sentar la base del acuerdo, de la conmensurabilidad, en la distributividad universal de la forma del todo en cada una de sus partes. La conmensurabilidad de las medidas, que en Protágoras debía lograrse de un modo puramente pragmático, y en todo caso artificioso, en tanto que orden de las apariencias, por carecer de base objetiva, debe lograrse, sin embargo, desde el punto de vista socrático, porque su base es sólida, porque hay una base objetiva y el orden de las apariencias es en realidad el modo de presentarse un orden de realidades: *el orden de las conciencias morales*, que es un orden (y no varios), un orden *universal*, en la medida en que las conciencias individuales son portadoras de la estructura universal de la moralidad.

El pensamiento socrático, en la medida en que parte de supuestas identidades psicológicas con el fin de alcanzar la conciencia moral, supone un paso de lo particular a lo universal. En este sentido, la afirmación de Aristóteles según la cual Sócrates es el descubridor de la *inducción* debe reinterpretarse en función de los análisis anteriores. Como afirma el propio Aristóteles, «Sócrates, ocupándose de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto»<sup>19</sup>, buscaba en ellos lo universal y fue el primero en ocuparse de las definiciones. Ahora bien, el sentido de estas afirmaciones no puede estar en la línea de la figura de un Sócrates metodólogo, pues eso no deja de ser también una interpretación forzada. Sobre esto conviene hacer algunas puntualizaciones. Según se desprende del propio testimonio de Aristóteles, la inducción es el procedimiento de obtención de las definiciones que poseen contenidos universales. Sócrates va, por así decirlo, tallando y puliendo conceptos universales a través del diálogo con los demás, pero es en este mismo proceso que brota el conocimiento de sí mismo, de modo dialéctico, como el de un sí mismo que sólo es tal a través de otros, lo que muestra el carácter aparente del sí mismo individual tomado como inmediato. Se trata, por el contrario, de un sí mismo mediato. Pero por la misma razón, como vimos anteriormente, cada sí mismo es isomorfo de otro sí mismo, en tanto que todos son partes formales, de la índole característica expuesta, respecto del todo social (moral) desde este punto de vista, toda moral individual es una contradicción en los términos y el individualismo una forma de falsa conciencia.

Análogamente, podríamos relacionar la oposición particular/universal con la oposición conciencia psicológica/conciencia moral, lo que nos permite establecer la siguiente proporción:

particular : universal : : conciencia psicológica : conciencia moral

(19) ARISTÓTELES, *Metafísica*. 978 b,1.

Pero esta proporción puede expresarse, a efectos más convenientes, en la forma operatoria:

particular  $\xrightarrow{f}$  universal = conciencia psicológica  $\xrightarrow{f}$  conciencia moral

lo que nos permite visualizar que el mismo tipo de operación (o sistema de operaciones)  $f$  transforma lo particular en lo universal y la conciencia psicológica en conciencia moral. Pero ya habíamos visto que era la crítica filosófica (método socrático, ignorancia metódica) la que hacía pasar de la conciencia psicológica (sí mismo de partida) a la conciencia moral (sí mismo de llegada). Por consiguiente, la crítica de las opiniones particulares llevaría a alcanzar conceptos universales, objetos de definiciones. De ahí que la inducción socrática sea la propia crítica de los saberes aparentes, que son puramente particulares y deben ser refutados, en tanto que particulares, para acceder a lo universal. En este sentido la inducción socrática se identifica con la propia crítica filosófica, y el universal que proporciona es el universal que refuta las particularidades de los saberes aparentes.

Vemos cómo la filosofía socrática es coherente y tiene su modelo privilegiado en el conocimiento de sí mismo que conduce a la conciencia aparente (particular), que debe ser refutada, a la conciencia esencial, la conciencia moral (universal). En este sentido, las ideas morales que Sócrates intenta definir son coextensivas con la conciencia moral, en tanto que estructura distributiva universal y, por la misma razón, una idea moral que no sea universal no es moral, es inmoral. Dicho de otro modo, la justicia, el bien, etc., o son universales o no son justicia ni bien ni nada parecido, pues lo justo para mí es injusto si no incluye lo justo para los demás, y lo bueno para mí (o para otro), que no lo es para los demás, no es bueno, en absoluto.

Desde este punto de vista la sabiduría consiste en articular nuestra conducta individual en lo universal. De ahí que la sabiduría se identifique con la virtud, en tanto que la virtud consiste precisamente en la inserción de la conducta individual en lo universal, es decir, en la medida en que la virtud individual sólo es moral en cuanto coextensiva con la propia conciencia moral. «La virtud es una —decía Brunschvicg— no porque las acciones deban confundirse entre sí, sino porque tiene una base común.»<sup>20</sup> A lo que habría que añadir que esa base común es la conciencia moral tal como la hemos expuesto. Y en tanto que esa conciencia moral es el ámbito de lo universal, es el propio ámbito de la racionalidad y del saber.

Cuando Sócrates identifica la sabiduría y la virtud, por una parte, y el mal y la ignorancia, por la otra, parece pensar conforme a las siguientes analogías:

(20) *Op. cit.*, p. 9.

saber	:	virtud	:	:	ignorancia	:	mal
conciencia	:	virtud	:	:	conciencia	:	mal
moral					psicológica		
sabiduría	:	virtud	:	:	saber aparente	:	mal

Debemos recordar que «virtud» traduce aquí ἀρετή (excelencia), y que la excelencia del artesano, por ejemplo, consiste en hacer buenos productos, por lo cual, respecto de nosotros mismos, la acción moral sería hacernos buenos, pero esto sólo es posible haciendo buenos a los demás.

Por consiguiente, si saber y virtud se identifican, *practicar la virtud es enseñar el saber*. En este sentido, la pregunta de Sócrates a los Sofistas no sería: «¿es posible enseñar la virtud?», sino más bien «¿cómo es posible enseñarla?», porque desde sus supuestos es comprensible de suyo que la virtud sea enseñable. Pero el saber, igual a la virtud ( ἀρετή ), respecto de nosotros mismos consiste en saber lo que somos, y resulta que somos conciencias morales que incluyen a los demás. Nuestro saber sólo será pleno, por tanto, si es compartido universalmente: el saber o es universal o no es saber. Y esto en dos sentidos: como saber de lo universal y como saber que se realiza en su perfección universalmente en todas las conciencias. Por consiguiente, al buscar cada cual su saber debe procurar también el de los demás, porque el saber se realiza socialmente (universalmente) o no se realiza en absoluto y, por tanto, la práctica de la virtud, la conducta excelente, es aquella que busca la excelencia de los demás, mostrándoles que sólo serán sabios (virtuosos) si cooperan a que los demás lo sean. El saber individual es un falso saber y exige, por consiguiente, la puesta en marcha de una acción que, refutándolo, lo transforme en saber universal.