

**Sócrates furioso. El pensador y la ciudad**

RAFAEL DEL ÁGUILA

Anagrama, Barcelona, 340

---

## **libros Sueño y mentira de Sócrates**

Manuel Arias Maldonado

1 octubre, 2004

La reconstrucción de la imaginación política occidental tras el amargo despertar del sueño ilustrado está demostrando ser una tarea más ardua de lo que podía incluso suponerse: que esa reconstrucción pueda llevarse a cabo acudiendo una vez más a las fuentes mismas de nuestra cultura es, sin duda, prueba de su inagotable potencial significativo, y del hecho de que el oráculo cambia con la pregunta. En esta obra, finalista del último Premio Anagrama de Ensayo, cuya ambición teórica parece por momentos engañosamente escondida bajo una elegante escritura que renuncia a la ampulosidad académica en beneficio de la brillantez expositiva, Rafael del Águila se sirve de la figura y el pensamiento de Sócrates para abordar un asunto nada ligero: las relaciones entre el pensamiento y el mundo, en relación con las condiciones mismas de posibilidad de una comunidad democrática digna de tal nombre. Es en su vida y su pensamiento, cuyo análisis es ciertamente absorbente, donde las tensiones entre el *logos* y el mundo quedan canónicamente expresadas: desde este punto de partida, como distintas líneas de fuga inextricablemente entrelazadas, el libro despliega sus principales tesis con notable fuerza argumentativa. Todas las cuales, dicho sea de paso, parecen glosar una misma advertencia: la de que, después de Auschwitz, no se puede pensar inocentemente. Y, precisamente, la actualidad de Sócrates reside en la ambigüedad de su legado: el ateniense está en el origen mismo

de la razón, pero también en el de algunos de sus monstruos.

Más importante que vivir, es vivir bien: en tan rotundo juicio del menos dogmático de los filósofos encuentra certeramente el autor la clave para la comprensión de su método y de su influencia. Porque vivir bien es hacerlo a través de la reflexión, de la palabra, de la búsqueda del saber: es vivir en el *logos*. Esto supone una revolución de la psique: el nacimiento de la conciencia reflexiva, aquello que, no sin malicia, llamaba Alberto Savinio el dios en el interior del hombre. La subjetividad occidental encuentra aquí su partida de nacimiento; toda la tradición humanista será heredera de este proyecto. Sucede que fundar el mundo en el *logos* es reconocer la ausencia de verdades demostrables en el ámbito humano, para en cambio buscar verdades provisionales a través del habla y el diálogo: esta es la antesala metafísica de un método cuya traducción política es la perpetua búsqueda, mediante la justificación persuasiva, de valores públicos sobre los que fundar la convivencia. Tradición y religión terminarán por no ser más que un *argumento*. Se subraya aquí que no es este un método orientado a la certeza, sino a la coherencia; que Sócrates no nos ofrece un saber, sino una búsqueda. Y aquí reside su bendición y su condena, su condición trágica: «Sólo la reflexión nos da acceso al fundamento, pero también ella lo socava sin pausa» (pág. 67). La reflexión sin descanso, en fin de cuentas, es una forma de locura: recordemos al Monsieur Teste de Paul Valéry. También las tribulaciones del sujeto moderno, muertos todos los dioses y derribados todos los estandartes, tienen su origen en esa conciencia que no deja de interrogarse, que nunca se abandona, que no descansa: porque no hay suelo firme bajo los auspicios de la razón. Esa conciencia reflexiva se enfrenta irremediabilmente a la comunidad y sus valores recibidos: pensar es exponer el mundo al cambio y la transformación, al margen de las consecuencias prácticas. No es casual, entonces, que el destino de Sócrates sirva como expresión de la cualidad trágica del pensamiento: su enfrentamiento con la *polis* que lo condena a muerte representa la tensión más general del pensamiento con el mundo. Es el precario orden político de la ciudad el que reacciona contra el desorden implícito en la propuesta crítica de la razón, cuyo ejercicio no encuentra nada duradero: la tentación reside en establecer la *extrañeza* del auténtico pensador con el mundo como único presupuesto posible de su actividad. Contra esta interpretación, sin embargo, alerta el propio Sócrates con su desconcertante aceptación de la sentencia. Es aquí donde el autor se distancia brillantemente de anteriores comentaristas, otorgando a la muerte del filósofo un *sentido* especialmente pertinente en nuestros tiempos: con el acatamiento de la condena por razones de obediencia a la ciudad, el pensador reconoce que es su pertenencia a una comunidad política que proporciona libertad y seguridad, condiciones de la autonomía, lo que hace posible el pensamiento mismo. En consecuencia, Sócrates no representa el extrañamiento del mundo como ideal de vida, la figura del sabio solitario, sino la plena conciencia de las necesarias sujeciones de una reflexión que no se desenvuelve en los cielos de la abstracción, sino en conexión con la comunidad en la que se enraíza. Acaso el prestigio moderno de la rebelión frente al orden establecido ha comprometido la recepción de esta enseñanza, que demuestra, precisamente, los límites de esa destrucción creativa que constituye la contribución del pensador al mantenimiento de un orden político legítimo.

Y, sin embargo, en el propio Platón tiene su origen una reacción de distinto signo ante la brecha existente entre pensamiento y mundo, acerca de cuyos peligros la injusta muerte de su maestro viene a ilustrar: frente a la debilidad de la *doxa* ciudadana, es al conocimiento cierto de los filósofos a quien corresponde el gobierno –ya Karl Popper había señalado en Platón el origen de una tradición

empeñada en clausurar *racionalmente* la forma de la sociedad. Platón *contra* Sócrates: el pensador tiene que tomar distancia, porque sólo alejándose de un mundo contaminado e imperfecto puede regresar a él para imponerle aquellas reglas a las que debe someterse. En esta rebelión aristocrática encuentra Del Águila un punto de inflexión en la historia de la razón y sus relaciones con la realidad: ahora el pensamiento no sólo *descubre* unas leyes objetivamente preexistentes, sino que en consecuencia *resuelve* con ello los problemas del mundo: pensar bien es encontrar el fundamento y con ello la seguridad. Esta búsqueda del fundamento «se relaciona así con la fe en la armonía como supuesto de la vida humana» (pág. 184). La ausencia de sentido, experimentada como una condena, se transfigura así en demanda de sentido –demanda que la razón está obligada a satisfacer–. Se sostiene aquí que esto es una traición a la naturaleza misma del pensamiento, que no puede darnos una base estable porque sólo en el perpetuo cuestionamiento encuentra razón de ser. Y es cierto, pero también puede señalarse una tendencia natural en la razón hacia esta forma de proyección sobre el mundo, una suerte de enfermedad consistente en la negación del principio de realidad en beneficio de espejismos imaginarios, acaso precisamente platónicos, que encuentran su culminación en el cautivador delirio hegeliano. No podemos elegir la forma en que una razón desencadenada se comporta. Y hay algo tiernamente humano en esta sofisticada, pero también desesperada, búsqueda de consuelo.

Existe en el propio legado socrático, no obstante, una voluntad de salvar la distancia existente entre el pensamiento y el mundo, cuya elucidación por parte del autor reviste especial interés. Se trata de una especie de cláusula moral que permite la reconciliación de la razón con el mundo: la denominada con acierto *falacia socrática*. Basada en un conjunto de ideas armonizantes, la falacia actúa como una fórmula de cierre: el bien sólo provoca bien, el mal sólo mal; lo justo siempre es útil, lo injusto nunca reporta beneficios. Hay un giro maniqueísta en el vocabulario político que parte de esta creencia: el *buen* pensamiento debe enfrentarse al *mal* mundo. Y es el intelectual quien, sosteniendo la antorcha de la razón, puede conducirnos a través de las tinieblas, «el Sócrates santo que atraviesa de principio a fin nuestra cultura» (pág. 128). Toda la imperfección del mundo es así producto de un malentendido; no hay verdades desagradables. Naturalmente, esta armonía es una ilusión. Porque lo terrible del mal es precisamente su *humanidad*: procede de la voluntad del hombre y ninguna construcción racional, ya adopte la máscara de dios o del progreso o de la emancipación universal, puede erradicarlo. Desde esta premisa, el autor realiza una deslumbrante reflexión acerca del vínculo entre la política y el mal, llamada a demostrar cómo la primera surge como intento de enfrentarse al segundo: desde la sustitución de la religión por la política, como forma de frenar la interminable cadena de violencias representadas en los ciclos de la tragedia griega, hasta la paradójica condición de Caín como fundador de ciudades: la política tiene un crimen en el origen. Y esta conciencia es la que conduce a la reivindicación de Maquiavelo, arquetípica encarnación durante siglos de la perversión moral y de la maldad política.

Efectivamente, Maquiavelo provoca escándalo porque subvierte el orden de la falacia socrática, al renunciar a toda narración consoladora donde los ideales no entran en conflicto con el mundo: a veces el bien produce mal, como el mal es capaz de hacer el bien: pensemos en la violencia empleada para garantizar la libertad política o defender un orden justo. Esta subversión, sin embargo, es el mínimo reconocimiento que la razón debe a la obstinada realidad. Y Maquiavelo es un pensador trágico porque cree en la pluralidad de fines humanos y en la existencia de irremediables tensiones

entre ellos, que sólo la política, siempre insuficiente, puede encauzar: sólo el ciudadano que cultiva su virtud puede luchar contra la contingencia y la incertidumbre. Es en este punto donde las enseñanzas de Sócrates vuelven a ser útiles, completadas por algunos juicios de Hannah Arendt, cuya inspiración se deja notar aquí por momentos: sólo una ciudadanía educada cívicamente para ejercer su capacidad de juicio en un marco institucional estable, pero abierto a lo inesperado, puede contribuir al aseguramiento de una vida en común libre y al mantenimiento de un orden político forzosamente imperfecto: *Sócrates en Maquiavelo*. Qué concreto orden deba ser éste y de qué modo podamos garantizar el florecimiento de semejante ciudadanía son cuestiones que aquí no se responden, porque no es ese el cometido de esta admirable reflexión acerca de la naturaleza de la política y los perseverantes fantasmas de la razón.