

LA INTERPRETACION SCIACCHIANA DE SOCRATES (*)

POR

MARÍA ADELAIDE ROSCHINI

Pocas veces Sciacca dedicó a Sócrates específica atención, si se exceptúan tres escritos: *Socrates* [Sócrates] e *Il significato e i limiti dell'ironia di Socrate* [El significado y los límites de la ironía de Sócrates], en conjunto unas treinta páginas reunidas orgánicamente en la obra *Studi sulla filosofia antica* [Estudios sobre la filosofía antigua], además del breve ensayo *Il demone di Socrate* [El demonio de Sócrates], incluido en el libro *In spirito e verità* [En espíritu y verdad]. No es muy rica la materia tratada, pero, no obstante, es lo suficientemente significativa como para proponer una auténtica «interpretación socrática».

Sin embargo, a propósito de «interpretación socrática», no será inoportuno hacer una advertencia previa. Todo lo que se ha dicho acerca de Sócrates, hasta los estudios sostenidos por la más elevada atención filosófica —los que han tratado de enuclear al «verdadero Sócrates» de su íntima intersección con la página

(*) El pasado año 1988, en Madrid, la Fundación Pastor y la Sociedad Iberoamericana de Filosofía proyectaron un homenaje con ocasión del ochenta aniversario del nacimiento de nuestro maestro, el profesor MICHELE FEDERICO SCIACCA, con el tema *Sciacca y la filosofía clásica*. Debido a la enfermedad y fallecimiento del gran helenista, profesor MANUEL FERNÁNDEZ GALLIANO, Presidente de la Fundación Pastor y pieza básica del homenaje, el acto no se pudo celebrar. Pero *Verbo* no puede, ni quiere, dejar en olvido las ponencias ya preparadas para dicho acto por la profesora MARÍA ADELAIDE ROSCHINI y por JUAN VALLET DE GOYTISOLO, que publicamos a continuación, con lo cual nos sumamos a este homenaje en recuerdo de nuestro inolvidable maestro.

platónica o jenofontea, o incluso de Aristóteles—, todo lo que de Sócrates se ha afirmado, dicho, escrito, incluso por los contemporáneos de Sócrates, no es otra cosa sino «interpretación». Se trata de una singular hermenéutica, que ve anulada, desde el origen, toda referencia textual. Es un problema arduo, que ha empeñado a muchos, pero que trasciende la «cuestión socrática» como estamos acostumbrados a plantearla, por lo menos de Schleiermacher en adelante.

El significado de la singular hermenéutica a la cual Sócrates obliga a quien se ocupe de él, estriba no tanto en el hecho de que, no habiendo dejado Sócrates ningún escrito, estamos obligados a encontrar sus huellas en los escritos ajenos y, por lo tanto, nos vemos obligados a distinguir, por ejemplo, en Platón, lo que es de Platón de lo que es de Sócrates; el significado de aquella singular hermenéutica estriba más bien en otra consideración. En efecto, Sócrates dejó de sí mismo imágenes distintas en los que directamente le escucharon en las calles y plazas de Atenas; en las mismas personas, en resumidas cuentas, que «juntas» le escucharon atentamente. Desde luego se puede discutir, entre discípulos, sobre el valor del pensamiento de un maestro común, pero no se pone en tela de juicio el hecho de que su pensamiento se haya expresado de una u otra manera. El caso «Sócrates» hace excepción, en el sentido de que resultan alterados los significados temáticos y son divergentes las intenciones especulativas, las finalidades. Ya discrepan los discípulos, los simpatizantes, los oyentes contemporáneos y máxime discrepan sobre la misma letra de sus conversaciones: lo que no es poca cosa. Se trata, al contrario, de un hecho trascendente si se consideran los resultados de esta auténtica anomalía en la historia del arte de educar.

No es preciso recordar aquí cuáles son estos resultados; se trata de etapas fundamentales en la historia del pensamiento occidental: las evoluciones del socratismo, empezando por las derivadas de interpretaciones contemporáneas de Sócrates, han marcado categorías mentales de carácter bastante diferente, pero permanentes en la futura civilización europea. Es decir, que ya cuan-

tos escucharon directamente a Sócrates hablando y en seguida relataron de forma muy distinta sus palabras, estos mismos atestiguaron por primera vez el auténtico carácter socrático.

En efecto, Sócrates se propuso precisamente crear las «condiciones» de la reflexión filosófica en las mentes de Grecia y después de Europa. Estas «condiciones» de la reflexión filosófica no pueden reconducirse a un «sistema» filosófico ya dado —que es el resultado histórica y genéticamente posterior—, sino que proponen la condición previa de la «autoconciencia» del *logos* como principio del pensamiento. «De cualquier problema que tengas que hablar, sepas, ante todo, esto: cuál es la condición del discurso en cuanto tal, y quién es el sujeto»; ésta parece haber sido la auténtica lección socrática, la cual, respetando la energía que brota del mito, relacionaba sus simbologías con la promesa de un ejercicio racional que no rechazase el mito mismo, sino que sacara de él fuerza en el momento en que le facilitaba las condiciones de comunicabilidad. Pero encontrar estas condiciones en el mito significa, precisamente, determinar el nacimiento de la filosofía en cuanto tal. Esto no significa necesariamente que la filosofía marque un punto más elevado con respecto al mito, como predió el historicismo; en efecto, la filosofía no ha hecho otra cosa sino difundir el mito, quitándole en cierto modo su carácter esotérico y haciéndolo asequible al público; pero esta operación no se ha agotado en sí misma: el mito queda como fondo del cual la reflexión saca sus primeros objetos. Lo muestra el hecho de que hasta las filosofías más «demoledoras de mitos» y «desmitificadas» no hacen otra cosa sino volver a proponer nuevos mitos, con la desventaja de que, con respecto al mito auténtico, estos últimos no tienen ni su riqueza, ni su universalidad.

Cuando Nietzsche, por ejemplo, ve en Sócrates fundamentalmente la negación del carácter aristocrático del espíritu, presente al contrario en la tragedia griega, no hace más que anunciar otro mito —el del superhombre— que no posee seguramente aquella universalidad, que, al contrario, Sócrates había intentado hacer pasar del mito a la reflexión mediante el *logos*. En resumidas cuentas, mito y *logos* en Sócrates no entran en

conflicto; al contrario, el socratismo pudo desarrollarse en direcciones distintas y hasta opuestas solo en cuanto tiene un carácter universal que no todos los intérpretes supieron respetar y salvar en su «interpretación». La universalidad no está al alcance de todos, y es íntimamente aristocrática, no en el sentido indicado por Nietzsche, sino en el sentido indicado por Sócrates (en esta línea se coloca la lectura socrática de Sciacca).

Por consiguiente, Sócrates se mantuvo anclado al convencimiento que marcó su vocación histórica y su labor en el área del saber naciente: ninguna forma de saber sería auténtica —humanamente fructífera, útil en profundidad— sin la terrible «incomodidad» de aquel pensar que, mientras nos distingue uno de otro (porque uno piensa siempre y solo individualmente) tiene, sin embargo, una condición común, universal, el *logos*; en el lado de acá el pensamiento queda incoado, balbuciente, se confunde con la opinión, con el deseo, no «dice verdaderamente», sino que solo manifiesta los impulsos de nuestra más lábil subjetividad: precisamente porque el soporte del pensar es un elemento universal que el mero sentir y el consiguiente opinar no pueden ni contener en sí ni reflejar.

Así, ninguno de los que escuchaban a Sócrates hablando en las calles de Atenas pudo negarse a dar comienzo a aquella «filosofía» que para cada uno representó luego, precisamente, el medio más concreto de contestar a la instancia socrática. Cada uno, a su manera, «hizo música» a lo largo de los caminos de su propia personalidad especulativa, exactamente como Sócrates había escuchado la invitación que recibió en sueños. «Sócrates, ¡compón música!». Justamente introduciendo en la conciencia de su tiempo el convencimiento de la especulación como condición del saber y del actuar elevadamente humano, es decir, como estado de civilización.

Una función de alcance histórico enorme, si se considera a la luz de la civilización que debía originarse de ella, precisamente la civilización europea; la cual no se cierra ciertamente en el socratismo, pero no existiría sin él.

Una función «protréptica» en su doble sentido: que fue tal

respecto de su tiempo, facilitándole los presupuestos del nacimiento de la especulación conceptual; y tal se quedaría en todos los filósofos de cualquier época: quien escuche a Sócrates podrá más fácilmente madurar en sí mismo su propia vocación especulativa según los caracteres de su personalidad individual e histórica. Los contemporáneos de Sócrates pudieron disfrutar de ambos estímulos presentes en la función socrática. Y este hecho dificultó durante muchos años la posibilidad de nuestro acceso a Sócrates, por la doble mediación que se debía atravesar y no fue posible franquear hasta que se tomó conciencia de este doble filtro.

Por lo tanto era indispensable esta premisa para comprender la lectura sciacchiana de Sócrates; un Sócrates sumamente necesario a nuestro tiempo de decadencia, aquel Sócrates que «siempre» está allí diciéndonos:

«Atenienses, yo os estoy muy agradecido y os quiero, pero obedeceré a Dios más bien que a vosotros» (*Apología*): con esta respuesta Sócrates contestó a la oferta de absolución que los jueces le ofrecieron en cambio de una «normalización» de su vida a nivel de aceptabilidad de sus cánones por parte de la *polis*. En el momento de la gravedad total la «voz» del demonio que le dictaba dentro se manifiesta públicamente. Deja de ser un estímulo interior y válido por su singularidad inquieta, e incómoda sobre todo para él, y proclama una misión a la cual nadie puede sustraernos, cuando nos sentimos llamados.

¿Cómo interpreta entonces Sciacca esta misión socrática? Se distinguen claramente tres momentos; uno se presenta en la obra *Il significato e i limiti dell'ironia di Socrate* [El significado y los límites de la ironía de Sócrates], que se remonta a 1937; el segundo lo sugiere *Il demone di Socrate* [El demonio de Sócrates], de 1950; el tercero, fechado en 1965, se propone como una presentación general de la figura de Sócrates y de sus caracteres esenciales.

Tres escritos, tres interpretaciones. Significa que Sciacca evolucionó en su propia relación con Sócrates y que esta evolución

se relaciona con la que sufrió su mismo pensamiento. Esta evolución se reconoce de manera clara.

Se debe subrayar previamente que la atención de Sciacca siempre fue absorbida fuertemente por la meditación de Platón. Platón es, para él, no tanto un grandísimo filósofo, sino, emblemáticamente, «la filosofía». Desde luego se conoce la tensión sciacchiana para restituir a la cultura occidental aquellas líneas de un «idealismo objetivo» que, inspirándose justamente en Platón, podían suscitar un movimiento filosófico capaz de sacarnos de los aprietos —aunque especulativamente estimulantes— del idealismo «subjetivo» o «trascendental». Esta atención platónica actúa como la fuerza de un imán que atrae hacia Platón y radica, pues, en Platón la riqueza de los elementos que en él se mueven; por lo tanto, también la riqueza del socratismo. En este sentido la premisa se hace indispensable: Sciacca ve siempre a Sócrates relacionado con Platón, que le sirve de reflector, y un poco le condiciona.

En la obra que se remonta a 1937 —*Il significato e i limiti dell'ironia di Socrate* [El significado y los límites de la ironía de Sócrates]— Sciacca sostiene que para comprender la ironía socrática no es suficiente volver al pensamiento de la ignorancia consciente de sí y, por lo tanto, de la actitud crítica que al comienzo distingue el inicio de la filosofía. La ironía socrática es, al contrario, algo más característico y profundo, que atañe no solo al método, sino también a Sócrates, como hombre.

La ironía socrática toma su forma del significado más radical de la ironía, que es íntimamente «negación»; exactamente, «reducción a la nada»: el acto propio de la ironía es el que revela el carácter íntimamente nihilista de todo lo que, dentro de una concepción que niega el ser, se presenta con las apariencias del ente. Una vez negado el ser, los «muchos» son «nada»: este es el «descubrimiento» del acto irónico por excelencia.

La ironía de Sócrates debería, por lo tanto, concebirse al interior de este significado radical; ironía como «negación de ser». Pero Sócrates rectificaría profundamente este significado. Mantendría su forma, que es forma de la negación, porque la negación

ción es esencial al movimiento del discurso filosófico; no hay filosofía sin negación, porque la negación es el resorte de la dialéctica. El sentido común no niega nunca porque no puede asumir nada de forma crítica. La insatisfacción que distingue al filósofo respecto del hombre del sentido común es, precisamente, la que le lleva a «negar» el dato para reconstruirlo a través de esta negación crítica. Recordemos que Sciacca, en aquellos años —1937—, aunque había salido de la fase idealista de su *iter* filosófico, estaba todavía muy vinculado a ella por algunas afirmaciones suyas fundamentales, que pensaba poder utilizar en las fases sucesivas de su pensamiento. Y la necesidad de la negación para el movimiento dialéctico del pensamiento era precisamente una de estas afirmaciones fundamentales.

Una vez aclarada la «forma» de la ironía socrática como «negación» que resulta de una «insatisfacción», Sciacca se pregunta de qué estaba insatisfecho Sócrates, y de qué suele estar insatisfecho el filósofo. «No *del* vivir, dado que también el pensamiento es vida, sino de una *manera* de vivir, que al fin y al cabo significa de ser y pensar» (1). La ironía se ejerce sobre una forma de vida. Descontento del vivir común, el filósofo aspira a una forma de vida más elevada, lo que filosóficamente se traduce en una intuición del universo. La insatisfacción, por lo tanto, impulsa al filósofo a «ironizar» con vistas a una intuición superior. En resumidas cuentas: la ironía nace de la *comparación* entre particular y universal, entre contingente e infinito, entre «las cosas» y el «ser»; y, en realidad, la filosofía se ejerce fundamentalmente sobre esta comparación.

Queda por lo tanto aclarado en qué sentido Sócrates «ironiza» siempre, y cómo hace consistir su discurso en una continua ironía. «Su punto de partida es el *negar*» (2). Esta negación inicial, esta ironía metódica se relaciona con la pregunta «Ti estás», con la cual Sócrates cortaba el discurso de los sofistas cargados de presunta sabiduría. El método era también una actitud mo-

(1) M. F. SCIACCA, *Studi sulla filosofia antica*, Milano, 1971, pág. 226.

(2) *Ibid.*, pág. 227.

ral: la confutación por sí misma no basta; si no está finalizada a la verdad; hay que enturbiar las aguas como el torpedo marino, desconcertar, provocar la duda, no para dejar en la duda, sino con vistas a una verdad. La duda no puede ser un resultado sino una «vía» que rompe la presunción, engendra la conciencia de la propia ignorancia, hace sufrir por lo tanto, pero con un sufrimiento saludable, porque de éste nace la «maravilla» y con ésta el deseo de saber.

La ignorancia, esta ignorancia que es tal, que no ejerce la «ironía» sobre sí misma, es justamente la que la ironía vence y obliga a la retirada; hay que perseguirla, alcanzarla, hacerle confesar que no es ciencia. La ironía es la cura eficaz de la ignorancia.

Objeto histórico de la ironía socrática, en particular, es la sofística, con su escepticismo y su indiferencia hacia la verdad; con sus opiniones prácticas útiles a la vida mundana y al éxito, a una «civitas hominis» desprovista de consistencia ética. Este es el objeto sobre el cual se ejerce la ironía socrática: pero, «¿qué es este hombre medida de todas las cosas», que en realidad no mira nada, porque «corta y ciega es la medida de la sensación»?

Sócrates *niega*, pues, con la ironía la «reducción sofista del real a la experiencia sensible y la consiguiente reducción de las exigencias humanas a las solas aspiraciones mundanas» (3).

En este sentido, el fundamento de la ironía es ontológico-metafísico; sin embargo, según Sciacca, Sócrates no «funda metafísicamente su concepción moral»; es decir, aquella concepción de la vida que deseaba oponer a la de los sofistas.

Según este primer escrito de Sciacca, la fundación metafísica sería obra de Platón y, posteriormente, de Aristóteles; en Sócrates hay más bien una «exigencia» metafísico-religiosa que es suficiente a dictarle la irónica negación de la concepción sofista, pero no basta para permitirle fundamentar realmente su misma exigencia.

Este es el *límite de la ironía socrática*, límite que desde luego Sciacca, en este primer escrito, confirma con otros documentos, quizá más decisivos.

(3) *Ibid.*, pág. 230.

Pues es verdad que Sócrates *ejerció* su ironía también con filósofos «naturalistas» o «cosmólogos», frente a los cuales afirmaba que el interés auténtico del hombre se dirige hacia el hombre y no hacia la naturaleza (4); pero en esto no se diferenciaba de los mismos sofistas, porque también para ellos el interés antropológico prevalece sobre el naturalístico: aun siendo un interés antropológico fundado en una gnoseología sensitiva y una ética utilitarista. Por lo tanto, Sciacca identifica más de una razón que constituye motivo de limitación del concepto socrático de «ironía». Si es verdad que la «εἰρωνεία» socrática se opone a la sofista «ἀλαζονεία», si es verdad que el «saber» socrático se libra de las angustias de la «opinión», no se puede negar, sin embargo, que: el saber socrático se limita a un «conjunto de normas y conceptos que no trasciende lo mundano», aun no excluyendo la exigencia de una trascendencia; Sócrates no sabe indicar cuál es el lugar que ocupa la opinión en la dialéctica del conocimiento, porque la ausencia de fundamentos metafísicos le quita aquella sistematización que, sola, le habría permitido contestar a este interrogante: el concepto socrático tiene indudablemente un valor ético-pedagógico desconocido a la gnoseología sofista; sin embargo, a este concepto le falta un principio, no lleva más adelante a sí mismo, no alcanza el valor de auténtica universalidad. Por lo tanto, dando por sentado que Sócrates ofrece, con respecto a la sofística, una nueva modalidad de unificar lo sensible —modalidad que desconocían los sofistas—, sin embargo se queda dentro de los «límites» del «iluminismo» griego representado por la sofística en su conjunto. Hijo de este «iluminismo», «Sócrates (...) con respecto a éste ocupa el lugar de Kant frente al iluminismo del Setecientos» (5). Por lo tanto, no debe extrañar si para Sócrates el mismo «bien» se queda encerrado en la esfera de la utilidad colectiva o social, ética sin principios metafísicos; ni debe maravillarse el hecho de que falte en él la teología en su sentido propio. Sócrates, pues, «no consigue superar el hu-

(4) *Ibid.*, pág. 231.

(5) *Ibid.*, pág. 233.

manismo de la sofística, limitado a los problemas sociales y políticos; solo, más allá de las opiniones, él dicta normas para regular el bien colectivo». En esta perspectiva Sciacca llega a afirmar que la moral socrática «es, al fin y al cabo, una doctrina del Estado». Aquí, él se pararía; de aquí procedería Platón que —dando por sentado el principio de la filosofía como «investigación», «aporía», «escepticismo»— sería estimulado por la ironía en su investigación hasta el final, el «positivismo absoluto». Escribe Sciacca, en este primer estudio: «Hay algo divino en los discursos del gran Sileno griego, pero es de Platón el verdadero discurso especulativo alrededor de lo divino» (6).

Se remonta a 1950 el escrito brevísimo pero significativo, *Il demone di Socrate* [El demonio de Sócrates], que denuncia la modificación que se produjo en el desarrollo del pensamiento de Sciacca. En el ensayo de 1937 prevalecía la influencia de la lectura socrática de marca idealista: lectura aceptada fundamentalmente, aunque se utiliza en el contexto de una avanzada posición ya cristiana. Por lo tanto, lo que se subraya de Sócrates —y que es un mérito indiscutible para los idealistas— es reconocido también por Sciacca; considerados desde una perspectiva ya cristiana, los mismos elementos aparecen más destacados en sus límites que exaltados en sus aspectos positivos. Pero la unidad de medida utilizada para comparar aquellos méritos y aquellos límites, ya es Platón. En el escrito de 1950 la perspectiva sciacchiana ha madurado. La unidad de medida con respecto a Sócrates seguramente es todavía Platón, pero no lo es con respecto a Sciacca, que ahora ya ha elaborado el platonismo según su personal perspectiva de la *interioridad objetiva*. Por consiguiente, llama su atención aquí no «aquel signo demoníaco» que a Sócrates le aparece de vez en cuando, como «voz» que le prohíbe que haga y diga algo antes de haber apaciguado su conciencia, como se lee, por ejemplo, en el *Fedro*. El «demonio» le facilita sugerencias «negativas», como es sabido: cuando se trata de pasar del discurso a su realización, cuando está a punto de «actuar», «el

(6) *Ibid.*, pág. 234.

demonio habla, detiene, prohíbe; entonces el sabio obedece y actúa distintamente de lo que había pensado» (7). «Pues, la 'voz' interviene de pronto, inmediata y rápida, no precedida por argumentaciones racionales, para 'suspender' —en un principio— la acción que Sócrates está a punto de hacer sobre la base de un discurso, y para orientarla —a continuación— en dirección distinta» (8).

La «voz» hace, por lo tanto, ineficiente el discurso «racional», lo declara inadecuado.

¿Qué significa todo esto? Sciacca propone lo siguiente: «El demonio o la 'voz interior' limita el llamado 'racionalismo' del filósofo del 'concepto', padre del racionalismo; sobrepasa sus límites y, por consiguiente, lo completa».

Por lo tanto, no aparece impropio sacar la conclusión de que la intervención misteriosa tiene un doble significado en el proceso racional: «cuando el razonamiento se ha cumplido o está ya maduro, Sócrates, siguiendo el consejo del demonio, actúa de distinta manera (...): en el momento en que se dispone a actuar, en la fase voluntaria de la ejecución, se introduce un elemento "no-racional" que le impulsa a decidir de forma contraria a la orientación de su voluntad según el discurso de la razón» (9); y aún: «La acción que sigue se cumple no conforme con otro razonamiento que comprueba que es mejor actuar de manera distinta de la que aconsejaba el primer discurso, sino bajo el impulso inmediato del demonio que aconseja, con tono imperativo y sin aducir motivos racionales, por lo menos explícitos, para una actuación distinta» (10). Nótese, además, que solo en momentos de particular gravedad e importancia interviene la «voz»: lo que significa, subraya Sciacca, que el «filósofo del concepto», en los momentos serios de su vida, actúa siguiendo la inspiración de la voz interior más que el embeleso, asimismo maravilloso, de los discursos.

(7) M. F. SCIACCA, *In spirito e verità*, Milano, 1963, 6.ª ed., pág. 49.

(8) *Ibid.*, pág. 50.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

Aquí, Sciacca manifiesta, junto con su decidido acercamiento a Rosmini, la madurez alcanzada por su planteamiento especulativo. No hay rechazo de la razón, ni devaluación del concepto, ni repulsa del plano racional; todo lo contrario: de la razón del hombre no puede prescindir tanto a nivel de conocimiento como de acción. Sin embargo, resulta clara la perspectiva que permite la lectura del demonio socrático con un enfoque nuevo. La perspectiva es aquella por la cual, «cuando la 'vía refleja' —dice Sciacca con Rosmini— bajo el impulso de las pasiones, sutiliza y cavila en lugar de uniformarse a la 'vía directa', ésta se adelanta más segura y más verdadera» (11). En otras palabras, Sciacca ahora lee a Sócrates —y su demonio le presta la más fuerte de las motivaciones— siguiendo la línea de pensamiento madurada, que lo ha llevado a evaluar un «saber intuitivo originario, especie de sentido interior, de voz interna de la verdad» (12). Aquí Rosmini y, en general, una concepción cristiana de la vida coinciden con la visión platónica: Sócrates «vislumbraría lo que Platón dijo explícitamente y con mayor conciencia crítica: la "noesis" (conocimiento intuitivo) precede y fundamenta la "dianoia" (conocimiento discursivo)». Así, aprovechando más el *Fedro*, Sciacca puede sintetizar: «Podemos añadir que, también para Sócrates, la divina "manía" engendra heroicas virtudes mientras que la sola razón razonante es madre enclenque y parca de mediocridades raquíticas» (13).

Sobre la base de este ahondamiento interpretativo de Sciacca, resulta que Sócrates ya no aparece encerrado en el área de interés del «iluminismo griego», como escribía en 1937; al contrario, al Ateniense se le configura como una precisa anticipación del platonismo perenne, que después de encontrar en Platón sus fundamentos, reviviría en el ámbito del pensamiento cristiano: precisamente donde está presente el «idealismo objetivo», que atestigua una interioridad ni subjetiva ni limitada a la inmediatez, ni, desde luego, absolutizada. Con la formulación de

(11) *Ibid.*(12) *Ibid.*(13) *Ibid.*

su propio «idealismo objetivo» Sciacca, en efecto, supera la fase del llamado «espiritualismo cristiano», gracias también al poderoso influjo de Rosmini, fundamentándose en aquellas exigencias típicas del espiritualismo. Con este enfoque, Sócrates se le hace aprovechable directamente y casi «naturalmente».

Esto explica por qué Sciacca pudo redactar (en 1965) una presentación más exhaustiva del pensamiento socrático, que abarca la vida y la personalidad del Ateniense y, mediante un breve análisis de la «cuestión socrática», pudo tratar del «método» con respecto a la universalidad de la verdad, así como de la moral socrática, sin tener que alejarse de la lectura de 1950: completándola más bien y extendiéndola a varios aspectos de la personalidad especulativa y ética del Ateniense. Sobre este punto no sería necesario añadir más, sino esto: el despliegue de la atención de Sciacca hacia todos los aspectos del pensamiento socrático, consigue conectar sus mismos aspectos sin hallar contrastes: una interpretación lineal, pues, cuya ausencia de contrastes no resueltos atestigua su validez. Los temas de la «sofrosyne» —sabiduría que consiste en la posesión de un bien «objetivo»— y de la interioridad —o vía de la verdad que se conquista no desde fuera sino desde el interior del espíritu humano— se hacen esenciales. Rosmini, en su más lejana ascendencia agustiniana, la cual a su vez se remonta al platonismo; he aquí las estimulantes condiciones de la lectura socrática de Sciacca. Se trata de una «interpretación», pero, precisamente de Sócrates no pueden darse sino interpretaciones: es decir, auto-manifestaciones de cada personalidad filosófica, porque la función histórica de Sócrates fue justamente la de desarrollar una acción «protréptica» sobre los espíritus llamados a la filosofía, es decir, a la reflexión sobre las «cosas divinas y humanas».

Desde luego, una historia de las «interpretaciones socráticas» que no quiera inspirarse en juicios prefijados, es decir, a prejuicios, es la más evidente prueba de lo que hemos tratado de sintetizar.

He intentado trazar esta historia en un estudio y, aunque no lo he terminado, me he convencido de que Sócrates verdadera-

mente hizo nacer a cada pensador de forma personal; esto, no solamente en el sentido, desde luego importantísimo del arte mayéutico, sino en relación con la época histórica de cada uno. Hay, en efecto, un Sócrates de Rousseau, como hay un Sócrates de Voltaire, y son bastante diferentes uno de otro, como distintos eran los dos grandes escritores franceses, pero ambos se inscriben en el Sócrates «iluminista», fecundado no tanto por la «interpretación» platónica —demasiado rica y lejana de las premisas gnoseológicas del Iluminismo—, sino por la de Jenofonte, es decir, más apta para conciliar la instancia socrática de ser «hombres auténticos», con la figura de un «ciudadano de la polis» como garantía suficiente de autenticidad.

En otras palabras, el «ciudadano» de la época de la Ilustración se sentía promovido a la filosofía por el hecho mismo de que su humanidad se consideraba cumplida y auténticamente realizada en el ámbito del «ciudadano»: y este era el fruto de una interpretación socrática de procedencia jenofontea: frente a la más elevada incitación platónica, Jenofonte limita en efecto el sentido del socratismo en la restringida área trazada por el hecho de que Sócrates fue un «ciudadano probo y sin mancha, respetuoso de las leyes divinas y humanas», una persona tan «honrada», pues, que no hubo razón alguna para condenarle.

Pero, como a través de Jenofonte —según nos manifiesta la lectura de la voz *Sócrates* en la *Encyclopédie*— nacía el Sócrates iluminista, asimismo, el socratismo conocía distintos nacimientos y renacimientos en la historia europea; prescindiendo de otros, nos baste una breve referencia al «Sócrates cristiano», casi «bautizado» por los Padres de la Iglesia oriental, porque fue considerado el más alto y valiente sostenedor de valores; utilizando el metro de estos valores espirituales se mide todo lo que es «mundo» y «en el mundo», y la vida misma se hace instrumento necesario pero secundario.

Sería éste, en cierto modo, el Sócrates propuesto en época humanística por Erasmo, el cual elevó la lectura del «Sócrates cristiano» a signo no solo de un alto presentimiento, sino también de un testimonio directo del carácter «natural» del cristia-

nismo; es decir, a signo del hecho de que el hombre está penetrado tan radical y profundamente por caracteres de génesis divina, que precisamente un hombre nacido antes de Cristo podía, «naturalmente», denominarse «santo»: «¡Oh sancte Socrates, ora pro nobis!»: así se manifestaba la oración humanística de Erasmo. También aquí Sócrates desempeñaba su función «protréptica»; se había convertido en el fulcro de un dinamismo propulsor por el cual el humanismo nacía especulativamente a sí mismo, llegaba a su cumplido concepto en el sentido que requería, en el hombre y para que éste pudiera ser cumplidamente hombre, la presencia, la natural y constitutiva inmanencia de un elemento «divino».

La exaltación humanística nos parece hoy una exageración, pero nos parece una exageración en este sentido: un santo antes de Cristo es un absurdo teológico. Desde luego, la afirmación que el hombre lleva consigo y tiene en sí un signo de origen y de carácter divino, una «natural» connotación que lo llama al sobrenatural sin hacerle, por consiguiente, titánicamente «superhumano», esto nos parece, a la luz de la tradición europea y cristiana, una exageración; y si hoy puede parecerlo, se debe al hecho de que el hombre hoy está declaradamente antocondenado a un destino subhumano, que reduce sus naturales potencialidades espirituales, éticas y quizá civiles.

Por lo tanto, particularmente, hoy Sócrates tiene que decirnos algo nada insignificante, estimulándonos a una calidad humana que no puede mantenerse viva sin la conciencia del *logos*, sin el *lumen* especulativo, y sin que el *lumen* especulativo se sustente de alimentos ya no mundanos, sino religiosos. Diría que la «interpretación socrática» de Sciacca nos atestigua cuánto es necesario un pensamiento que, como Sciacca hizo, sepa todavía sacar de las raíces de nuestra civilización aquella savia abundante de vida espiritual que el mundo moderno corre el riesgo de secar para siempre.