

## ΚΟΣΜΟΣ Υ ΨΥΧΗ EN ΣÓCRATES, ¿PRINCIPIOS DE LA ÉTICA SOCRÁTICA?

*Recibido: 8 julio 2019 \* Aprobado: 28 febrero 2020*

ALBERTO QUIROZ ÁVILA

*Universidad Católica Lumen Gentium*

*betoqa@yahoo.com*

### **Resumen**

Las reflexiones de Sócrates se centran primordialmente sobre la ética, su filosofía parece ser más práctica que especulativa. Sin embargo, existen algunos elementos que podrían considerarse principios, en términos aristotélicos, que darían soporte a las nociones socráticas sobre los actos ordenados y el alma como ordenadora de la persona. Estos elementos, κόσμος y ψυχή se presentan en Sócrates como innovaciones frente a la especulación filosófica de sus predecesores. En el presente ensayo se desarrollan como en la reflexión de los filósofos presocráticos evolucionan estos conceptos hasta Sócrates y cómo esto influyó en el modo en el que concibe las acciones humanas como buenas o no.

*Palabras clave: Sócrates, Aristóteles, ética*

### **Abstract**

Socrates' reflections are centred primarily on ethics: his philosophy is considered more practical than speculative. Moreover, there are a few elements that can be taken as principles, in Aristotelian terms, which support the Socratic notions of: a) ordered acts; and, b) soul as the order entity of the person. These elements, κόσμος and ψυχή, were developed by Socrates as innovations in comparison with the philosophical speculation from its predecessors. In this essay, the evolution of those concepts from Pre-Socratic philosophers up to Socrates will be presented, and how those concepts influenced the way he conceived human actions as good or not.

*Keywords: Socrates, Aristotle, ethics*

## Introducción

**E**l carácter de Sócrates se conoce, entre otros, por los textos de Platón, que son considerados históricos (Gómez Robledo, 1994, p. 32.). De entre ellos, vale la pena destacar el siguiente, al comentar el pasaje sobre la respuesta negativa a la pregunta expresa al oráculo sobre si habría alguien más sabio que él: “Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho” (Platón, 2018a, 21b).

Siguiendo ese mismo diálogo (Platón, 2018a, 30b), el propio Sócrates reconoce como su misión: persuadir a los atenienses de no ocuparse de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma (ψυχή). En esa misma línea, en el diálogo Cármi-des, expone que es del alma donde provienen todos los males y los bienes para el cuerpo y para toda la persona y para lograrlo, ofrece como remedio para ello la moderación (σωφροσύνη) (Platón, 2018c, 156e-157a). Es conocido que en dicho diálogo no se ofrece una definición consolidada de qué entendemos por moderación, pues el propio Sócrates señala que ha llevado mal sus pesquisas, señalando que la moderación es un gran bien y quien lo posee es feliz (Platón, 2018c, 175e).

Sin embargo, examinando el comienzo de la discusión con Cármi-des, a pregunta expresa de Sócrates éste presenta la siguiente definición: “la (moderación) parecía algo así como hacer todas las cosas ordenada (κοσμίος) y sosegadamente [...] parece que es algo así como tranquilidad por aquello que preguntas.” (Platón, 2018c, 159b)

A partir de este punto del diálogo, la discusión se concentra en hablar sobre si la moderación es tranquilidad, pudor u ocuparse de las cosas de uno mismo, no volviendo al punto de <<hacer las cosas ordenada y sosegadamente>>. En el Gorgias, un diálogo posterior considerado de transición (Alegre Gorri, 2018, p. LXXIII, y Gómez Robledo, 1982, p. 84), Platón coloca en Sócrates la siguiente afirmación:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la convivencia, la amistad, el buen orden (κοσμιότητα), la moderación (σωφροσύνη) y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos/orden (κόσμον) [...] (Platón, 2018d, 507e-508a)

Cabría preguntarse si dicho pasaje recoge los principios, entendidos como aquello que sin ser intrínseco, ésta comienza a hacerse de mejor forma (κάλλιστα) y donde principia el movimiento (κίνησις) (Aristóteles, 1998, 1012b34-1013a14), que ordenan el pensamiento de Sócrates sobre la virtud y la ética, en general. Así, el

orden (κόσμος) jugaría un papel primordial, en relación con la mayor virtud identificada por Sócrates, la moderación (σωφροσύνη) y la preparación del alma (ψυχή).

En el presente ensayo, se señalará cómo Sócrates parte de dos principios fundamentales para su labor: el reconocimiento que el todo (πάντα/ὅλον) tiene un orden (κόσμος). Y que ese orden debe aplicarse al alma (ψυχή), como identificación de la persona en la vida y en la muerte.

Para ello, se realizará una exposición breve del significado del κόσμος y su posible influencia en el pensamiento de Sócrates. Asimismo, se indicará cuál sería la aportación socrática al utilizar la ψυχή como el alma, dándole un significado distinto al usado en su época. A modo de conclusión, se examinará cómo el uso de ambos puede considerarse como los principios de la ética de Sócrates. La tradición reconoce que Sócrates destacó por su estudio de las virtudes, así como de la búsqueda de conceptos universales (Aristóteles, 1998, 1078b 17-19). Como ya hemos expuesto, él mismo señaló que no poseía sabiduría alguna y, sin embargo, podía refutar a aquellos que creyéndose sabios, demostraban no serlo (Platón, 2018a, 18b).

Sócrates demuestra que aún bajo los supuestos que el mismo se plantea de negar cualquier conocimiento de las cosas celestes (Platón, 2018a, 18b), puede argumentar sobre cómo debe ser esa cierta sabiduría de las cosas de los hombres (Platón, 2018a, 20d).

En el Gorgias, donde busca plantear su oposición al pensamiento de Calicles de la ley del más fuerte (Platón, 2018d, 483b-d) y la afirmación de que lo bello y lo justo es dar cabida a todos los deseos (Platón, 2018d, 492d), Sócrates expone la importancia del cuidado del alma y la moderación para mantener el orden tanto interno como del mundo, según se ha expuesto anteriormente. En ese sentido, conviene examinar si los elementos del pasaje aludido pueden corresponder a los principios que sostienen esa cierta sabiduría de la que habla durante la Apología. Se cree que esto permitiría demostrar que, incluso bajo la premisa de la docta ignorancia de Sócrates, toda ética está fundamentada en una metafísica, confesada esta o no.

En este caso, los principios que se ha identificado, κόσμος y ψυχή habrían sido innovaciones socráticas en su aplicación, si consideramos su uso por sus contemporáneos. Sobre el κόσμος, vale la pena señalar cómo su uso pasó de las cosmogonías de los filósofos jónicos a las cuestiones de la ciudad y la educación (Bassu, 2011).

Sobre la ψυχή, habría una concepción bastante lejana del alma viviente en la tradición homérica, pues señala Werner Jaeger que el alma (ψυχή) en Homero

sería apenas la sombra de la persona muerta (Jaeger, 2011, p. 78). En ese sentido, debió ser extraño para los atenienses que Sócrates les hablara del cuidado de ella. Podemos argumentar que hay ahí también una innovación socrática (Burnet, 1990, p. 27). Así, convendría realizar una investigación sobre el alcance de estos dos conceptos como innovaciones propias de Sócrates al desarrollar esa cierta sabiduría y, por ende, fundamentar en esos principios su ética.

### **Κόσμος: de los filósofos presocrática a Sócrates.**

Se habla de filósofos presocráticos, reconociendo dos cosas: hubo pensadores que trataron de dar explicaciones racionales a las preguntas clásicas del porqué y el para qué de las cosas antes de Sócrates. Y también que existe una diferencia considerable entre la obra de los antecesores de Sócrates y el de las escuelas que se fundaron de manera posterior a su muerte.

En este punto, conviene preguntarse, qué orientó la reflexión de estos pensadores previos a Sócrates. Al menos, se reconoce que parten de la tradición mítica de Homero y Hesíodo y comienzan con ello sus reflexiones sobre el porqué de las cosas (Burnet, 2012, pp. 24-25.).

De los filósofos presocráticos, conviene destacar las ideas de los filósofos milesios como iniciadores de la especulación filosófica y por el uso del término κόσμος. Este término, al tener una variedad de acepciones, resulta problemático, pues lo mismo puede significar orden, buen orden, decoración, universo (Lähteenoja, 2017, p. 10.).

Puede señalarse con claridad que el término aparece ya en la tradición homérica (Bassu, 2011, p. 2; Lähteenoja, 2017, p. 15), aunque en los filósofos operará el tránsito entre el “orden” y el “mundo”. En ese sentido, conviene señalar de manera sintética cómo operó este tránsito entre los presocráticos y cómo es concebido la idea del κόσμος en tiempos de Sócrates.

De los filósofos milesios, se conservan algunos fragmentos transmitidos a través de las fuentes doxográficas. En el caso de Tales de Mileto, existe controversia sobre si las fuentes conservan efectivamente sus ideas; aún así, tenemos este pasaje citado por Galeno:

τὰ μὲν οὖν πολυθρύλητα τέτταρα, ὧν τὸ πρῶτον εἶναι ὕδωρ φαμὲν καὶ ὡσανεὶ μόνον στοιχεῖον τίθεμεν, πρὸς σύγκρισίν τε καὶ πήγνυσιν καὶ σύστασιν τῶν ἐγκοσμίων πρὸς ἄλληλα συγκεράννυται (Lähteenoja, 2017, p. 29 (DK 11 B 3)).

Si bien podría objetarse la autenticidad de este párrafo por el simple hecho de mencionar a los “conocidos cuatro”, lo cual es parte del pensamiento de Empédocles que habría vivido un siglo después de él (Burnet, 2012, pp. 46, 168), al menos, la referencia al verbo γκοσμέω parece ser original (Lähteenoja, 2017, p. 30.).

Anaximandro, señalado como asociado de Tales, es reconocido por la aplicación de la geometría a la comprensión del origen de las cosas (Jaeger, 2016, p. 156). En este caso, examinaremos el siguiente texto recogido por Hipólito:

[...] οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. Ταύτην δ' αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχει τοὺς κόσμους. [...] Τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος (Lähteenoja, 2017, p. 40 (DK 12 A 11)).

Dos cosas se señalarán de esto: que entre las propiedades que da Anaximandro al πείρον se encuentra su capacidad para dar orden al cielo. Estas propiedades se mantienen cuando especifica cómo se separó todo en el origen, ordenándose todo del fuego al aire y de ahí a los otros elementos.

A partir de esta idea, Anaximandro concibe la idea de la oposición de contrarios como origen, donde el predominio de un elemento frente a otro, debe ser pagado como injusticia (Diels, 1906, DK 12 A 9). La injusticia parece centrarse en la idea del orden del tiempo (χρόνου τάξι). Jaeger hace una comparación entre este elemento del pensamiento de Anaximandro y el de Solón sobre la justicia, ambos como mantenimiento del orden (Jaeger, 2016, pp. 158-160).

De Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, se destaca el siguiente pasaje, rescatado por Aecio: οἶον ἢ ψυχὴ, [...], ἢ ημετέρα αἴρ οὔσα συγκρατεῖ ημας, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ αἴρ περιεχει (Jaeger, 2011, p. 226, nota 24).

Se observa cómo Anaxímenes retoma de Anaximandro su teoría sobre el papel del aire (αἴρ), volviéndolo el elemento principal en el origen de las cosas. En el texto que se analiza, conviene hacer notar el símil hecho entre el alma (ψυχὴ) y el espíritu (πνεῦμα) como elementos que contienen y dan orden.

1 “Los conocidos cuatro [elementos], de los cuales el agua fue primero, y lo colocamos como el único, así como se contrastan y también se unen en una composición que los ordena (ἐγκοσμίων).” Salvo que se indique otra cosa, las traducciones del griego son nuestras.

2 “El principio de las cosas sería de naturaleza ilimitada (ἀπείρον) que convierte los cielos (οὐρανοὺς) y los ordena (κόσμον). Ésta [naturaleza] es imperecedera (αἰδίον) y no envejece (ἀγήρω); contiene todo (πάντας) en sus órdenes (κόσμους). [...] También los astros se convierten en ruedas de fuego, separándose del orden (κόσμον) del fuego (πυρός), rodeado también de aire (ἀέρος).”

En este punto, se afirma junto con Lähteenoja que a los filósofos milesios debe reconocérseles que sus planteamientos no sólo se refirieron a la naturaleza, ganándose por ello el título de φυσικοί y que se debería de verlos como pensadores holísticos (Lähteenoja, 2017, pp. 74-75).

Si bien la especulación filosófica tuvo después de Anaxímenes otros exponentes, al concentrarse en Anaxágoras de Clazomene por la continuidad que da al pensamiento de los filósofos milesios, así como por los límites que descubre al modo físico de pensar (Burnet, 2012, pp. 214-215; Jaeger, 2011, p. 160). De Anaxágoras, citaremos dos textos:

a. πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν (Diels, 1906, DK 59 A 1)

b. θεωρήσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν (Diels, 1906, DK 59 A 30)

De la filosofía de Anaxágoras es plenamente reconocido el papel que dio a la inteligencia (νοῦς) como ordenadora de los elementos. Ello se nota con claridad en el primer texto citado. Tal como hemos seguido la discusión sobre el κόσμος, notaremos que utiliza el verbo διακοσμέω, que sigue significando ordenar, aunque originario del lenguaje militar; sin duda influido por el periodo que le tocó vivir (Burnet, 2012, pp. 213, 215).

En el segundo texto citado, se observa al menos una transición: Anaxágoras en tres palabras usa dos veces el concepto orden: κόσμον τάξιν, haciendo depender uno de otro y ligándolo al todo (ὅλον). En todo caso, pudo decir “Para admirar los cielos, así como el orden en que se ordena el todo”, aunque en español sea cacofónico. Al menos, vemos que tiene que especificar que κόσμον se refiere al orden del todo, utilizando un verbo distinto.

Con ello, se afirma que al menos hasta el tiempo de Anaxágoras, en la Atenas del siglo de Pericles, el uso de κόσμος se mantiene en el sentido de orden más que de mundo. Y ello, tiende a reproducir el esquema de Anaximandro de que ese orden requiere cierto equilibrio, que evite que “unos elementos predominen sobre otros”.

En este punto, cabría preguntarse qué contacto tuvo Sócrates con estas ideas. Con certeza se sabe que las conocía, al menos de oídas, pues en su juicio, al señalarle a Menito que él no comparte la idea de que “el sol es una piedra y la luna, tierra”, señala que de esto están llenos los libros de Anaxágoras (Platón, 2018a, 26d). Al menos implica que los conocía para poder decir que no compartía esas ideas.

Otro vínculo entre el pensamiento de Anaxágoras y los φυσικοί es la cercanía que parece existió entre Sócrates y Arquelao, discípulo del de Clazomene (Gómez Robledo, 1994, pp.60-61). Reconocemos, junto con Taylor, que la caricatura hecha por Aristófanes en Las nubes hable de un primer momento donde Sócrates conoció las teorías cosmológicas (Taylor, 1990, p. 60), aunque como él mismo relata, para el momento de su juicio, no tiene nada que ver con esas teorías, sin menospreciarlas (Platón, 2018a, 19c).

### **Ψυχή: transformación del concepto en Sócrates.**

Se ha señalado antes que Sócrates identifica en la Apología el cuidado del alma en los atenienses como su misión (Platón, 2018a, 30b). Tal como diversos autores lo afirman, éste es el centro de sus trabajos (Gómez Robledo, 1994, p. 141; Jaeger, 2016, p. 417). Justo en este punto, se afirma el uso distintivo que dio a la palabra ψυχή para designar al alma, como identificación del yo, como sujeto de conocimiento.

En este punto, tanto Jaeger como Gómez Robledo coinciden en que el uso de ψυχή es innovador en Sócrates (Gómez Robledo, 1994, p. 141; Jaeger, 2016, p. 417). Burnet señala que tal afirmación, el cuidado del alma, hubiere resultado en una sacudida, o incluso debió parecer algo ridículo, pues tanto el término ψυχή como su cuidado resultaban del todo ajenos al pensamiento griego (Burnet, 1990, p. 27). Examinaremos de manera somera los significados que hasta antes de Sócrates tuvo la palabra ψυχή y, en función de ello, cuáles serían la innovación socrática.

Siguiendo a Burnet y a Gómez Robledo en su recorrido por el uso del término ψυχή/alma, ambos comienzan por señalar cómo en Homero, el alma sería sólo una sombra. Se encuentra en la *Ilíada* que Homero al menos dos acepciones: la primera, referida a aquellos espíritus que moran el Hades (Homero, 1996, I, 3; V, 654; XI, 445) y el espíritu como aliento que se escapa al morir (Homero, 1996, V, 696; XIII, 518 y XXIV, 168).

El primer uso, recordaría el mito de Caronte llevando las almas en su barca a través del Estigia, siendo simples sombras (Burnet, 1990, pp. 31-32). El segundo, el de aliento que se escapa al morir, aunque sería más cercano a nuestro concepto de alma, parece que no tiene durante la vida ninguna función. En seguimiento a

<sup>3</sup>“Así como nuestra alma (ψυχή), que es aire, nos mantiene unidos (nos da orden), así el espíritu (πνευμα), que es aire también, ordena (κόσμον) el todo (όλον) y lo contiene.”

<sup>4</sup>Burnet presenta algunos argumentos de cómo en Jonia, a pesar de la invasión persa, pudo conservarse el pensamiento de los filósofos anteriores (Tales, Anaximandro y Anaxímenes). Y en ese tenor, destaca el papel de Anaxágoras no como simple comentarista del trabajo de los anteriores, sino como continuador hacia nuevos derroteros, que tendrá como espejo su cambio de residencia de Jonia a Atenas.

<sup>5</sup>“Todas las cosas se encontraban juntas, luego la inteligencia (νοῦς) las ordenó (διεκόσμησεν)”.

ello, Jaeger señala que Homero se refiere al alma como conciencia de los vivos como θυμός, destacando su carácter eminentemente físico, asociado al corazón, al diafragma o a algún otro órgano (Jaeger, 2011, p. 78).

En esa línea, Burnet recuerda el uso de la palabra φιλοψυχία (amor a la psique) como cobardía, entendida como aferrarse al destino inevitable de la muerte. Así, la ψυχή tendría esta connotación simple de aliento que se escapa del cuerpo sin ningún valor, atestiguado desde la tradición homérica hasta al menos el siglo V a.C., la época de Sócrates (Burnet, 1990, pp. 39-41).

Habría en los filósofos presocráticos una derivación de esta acepción de ψυχή. Anaxímenes, último representante de la escuela milesia (Burnet, 2012, p. 74), señala: “οἶον ἢ ψυχή [...] ἢ ημετέρα αἴρ οὔσα συγκρατεῖ ημᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ αἴρ περιεχει”. De este texto, destacamos como la ψυχή sigue siendo ese aliento, pero ahora ha evolucionado a no sólo manifestarse en la muerte, sino contenernos y hermanarnos con el espíritu (πνεῦμα) que ordena el todo (ὅλον). Aristófanes retrata a Sócrates como afecto a esta doctrina, diciendo que, para conocer de las cosas celestes, debió acercarse su pensamiento (νόημα) con su símil, el aire (ἀέρα) (Aristófanes, 2015a, 228-230).

En Heráclito, se establece la distinción entre los dos estados de la conciencia (Burnet, 2012, p. 37), uno del sueño y otro de la vigilia, tan opuestos entre sí como la vida y la muerte: θάνατός ἐστι ὁκοσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδόντες ὕπνος (Patrick, 1889, f. LXIV). Al ser todas las cosas transformaciones del fuego y el fuego transformación de todas las cosas (Patrick, 1889, f. XXII), el alma como el cuerpo está en constante movimiento (Patrick, 1889, f. LXVIII). Con ello, se ve que el alma es parte del todo, a lo que siempre tiende, de donde ésta proviene. Pareciera que no hay en esta alma heracliana conciencia específica, pues estaría emparentada con el sueño.

Cabe añadir, siguiendo el propósito del ensayo, que Heráclito al menos distingue que hay que conocerse uno mismo (Patrick, 1889, f. LXXX), aunque sin llegar al discernimiento socrático del cuidado del alma, pues destaca la imposibilidad de conocer sus límites (Patrick, 1889, f. LXXI). Jaeger reconoce que con ello, Heráclito vuelve los ojos al hombre y al alma, apartándose del resto de los físicos (Jaeger, 2016, pp. 176-177).

Ante el desarrollo de la filosofía por los jonios, existe una reacción en el siglo VI a.C. que busca volver a las tradiciones religiosas (Burnet, 2012, p. 75; Jaeger,

6 “Así como nuestra alma (ψυχή), que es aire, nos mantiene unidos (nos da orden), así el espíritu (πνεῦμα), que es aire también, ordena (κόσμον) el todo (ὅλον) y lo contiene.”

7 “Muertas están las cosas que vemos al despertar; como sueños es todo mientras dormimos.”



2016, p. 164). De entre los diversos movimientos, conviene hacer notar el papel de la concepción órfica del alma (Burnet, 2012, p. 76; Jaeger, 2011, pp. 63-67): ésta sería un dios caído, atrapado en el cuerpo. El propósito de los cultos órficos sería promover purificaciones necesarias para liberar al alma tras la muerte y enviarla al Hades sin mancha alguna (Burnet, 2012, p. 76).

Existe un debate abierto sobre cuál fue el influjo de los cultos órficos en la filosofía posterior al siglo VI (Jaeger, 2011, p. 63; Jaeger, 2016, p. 541.). Para el propósito de este texto, conviene hacer notar que al menos la escuela pitagórica y los filósofos posteriores tuvieron contacto con estos cultos tanto como el resto de la sociedad griega (Jaeger, 2011, p. 92). Aristófanes incluso incluirá parte de la teogonía órfica en *Las aves* (Aristófanes, 2015b, 691 ss).

Así, al comienzo del siglo de Pericles, del cual Sócrates es parte, se tiene por un lado la concepción homérica del alma como una sombra que sólo se manifiesta al morir. Por otro lado, está la noción de los filósofos del alma como un parte del todo sin una conciencia individual (πνέυμα/ψυχή), del que nada se dice que pueda conocer. Por último, el alma en los cultos órficos sería un dios atrapado, un otro que espera liberarse tras la muerte.

En este escenario, Burnet identifica que el término ψυχή en este siglo adquiere una connotación diferente: ésta se convierte en el asiento de los sentimientos que pertenecen a “esa oscura parte de nuestro yo que tiene mayor afinidad con la conciencia de los sueños”. Así, ψυχή se convierte en la sede de caprichos y apetitos descarriados (Burnet, 1990, p. 39-45).

En este escenario, Sócrates desempeña su misión: el cuidado de las almas de los atenienses (Platón, 2018a, 30b). Y esto lo logra con el conocimiento de uno mismo (Platón, 2018c, 165a), es decir, el conocimiento que el alma adquiere de sí. Se tiene entonces, una concepción distinta en Sócrates del alma, no cómo un fragmento del aire, ni como un dios encerrado, menos aún como una sombra: tenemos una concepción del alma como la sede donde residen las capacidades intelectuales y morales del hombre.

Sin duda, sus críticos sirven para ejemplificar lo revolucionaria de su concepción de la ψυχή. Aristófanes, en *Las aves*, habla de Sócrates y su concepción de las almas del siguiente modo: Προς δε τοις Ζκιάποσιν λίμεν / τις ‘εστ ‘αλουτος ού / ψυχαγωγει Ζωκράτες (Aristófanes, 2015b, 1553-1555).

En este corto pasaje se observan dos cosas: a) el desprecio hacia Sócrates al llamarlo sucio o “sin lavarse” (αλουτος) y b) utiliza el verbo ψυχαγωγέω cuyo sig-

<sup>8</sup>“Cerca de los Esciápodos (región de los muertos) hay un lago en el que Sócrates, que nunca se lava, conjura las almas”.

nificado más cercano sería “conducir las almas” en referencia a guiarlas fuera de su camino.

Puede verse que Aristófanes no comprende el significado que Sócrates ha dado al término ψυχή pues lo entiende en el sentido de esa sombra donde residen nuestras bajas pasiones. Eso explicaría porqué señalaría durante la Apología a Aristófanes, pues no sólo por su supuesta inclinación hacia las teorías cosmológicas, sino también sobre la comprensión del significado de ψυχή (Platón, 2018a, 19c).

### **Conclusión**

Tras la revisión somera de los conceptos κόσμος y ψυχή, se puede volver a la pregunta inicial, ¿estos son los principios de la ética socrática? Expresado en otro modo, cuestionábamos si el pasaje en Gorgias resumía estos principios (Platón, 2018d, 507e-508a).

Al revisar en la sección I, la idea de κόσμος como orden era parte de la tradición de los φυσικοί: antes de adquirir la connotación de mundo, se refería al orden que se establecía por los principios (αρχή) que cada uno fijó. De hecho, se podría afirmar que si algo une el pensamiento de los filósofos milesios con sus predecesores es la necesidad de describir ese orden.

Se sabe que Sócrates al menos considera que el no sabe “ni mucho ni poco” sobre estas cosas (Platón, 2018a, 19c). Cabría preguntarse si hay un vínculo existente entre este orden y el interés principal de Sócrates, que es el cuidado de las almas. En Cármides, el propio Cármides al tratar de definir la moderación (σωφροσύνη) dice: “la (moderación) parecía algo así como hacer todas las cosas ordenada (κοσμίως) y sosegadamente [...] parece que es algo así como tranquilidad por aquello que preguntas.” (Platón, 2018c, 159b)

Aunque el final del diálogo es de sobra conocido: la claudicación a encontrar una única definición de la moderación, en ningún punto posterior a esa intervención Sócrates refuta la idea de que σωφροσύνη sea hacer las cosas ordenadamente. Sus argumentos se dirigen a refutar que el sosiego sea la moderación.

Esta idea, de la moderación como orden, y éste como la salud del alma, recuerda un pasaje ya citado de Anaxímenes donde se dice que como el espíritu ordena el todo, el alma nos mantiene juntos y nos da orden.

Lo que se veía en Sócrates sería la aplicación práctica de esta teoría de Anaxímenes: el alma (ψυχή), nuestro segundo principio, no sería una entidad ajena (aire en Anaxímenes). Hemos revisado cómo en Sócrates opera un cambio fundamental para convertir ψυχή en la sede del conocimiento y no sólo de las bajas pasiones.

La ψυχή socrática, se convertiría en ese principio ordenador de las acciones. En el Gorgias, Sócrates dice específicamente que para obrar el bien, se debe operar como el artesano que “coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada” (Platón, 2018d, 503e).

La ética socrática se descubre de manera tan simple como eso: el alma ordenando las acciones del cuerpo, haciendo la labor del artesano. El orden que observa Sócrates para el alma no es otro que las costumbres y la ley (νόμιμος/νόμος) (Platón, 2018d, 504d).

En Critón, la prosopopeya sobre las leyes amplifica el sentido que las costumbres y la ley tienen para Sócrates: ellas le habrían dado vida, al permitir que su padre desposara a su madre (Platón, 2018b, 50d). Sócrates es sin duda un hombre práctico, apegado a las costumbres y la ley, a la que le reconoce incluso la posibilidad de la vida.

Así, pareciera que las ideas socráticas estarían reflejadas en el párrafo ya citado del Gorgias al inicio de esta sección. Si cabe la duda sobre qué tanto ello manifiesta el pensamiento de Sócrates y que tanto anuncia los pasos subsecuentes de Platón (Gómez Robledo, 1994, p. 22), se ha mostrado pruebas de cómo el concepto de κόσμος es de suyo corriente en ese tiempo para referirnos al orden de las cosas más que al universo. Se tendría un testimonio adicional de la relación de Sócrates con el κόσμος (Jenofonte, 1993, 4.3.13.). La innovación socrática sobre el papel de la ψυχή radicaría en darle dimensión práctica a lo dicho por los φυσικοί: hay un orden también para el alma que debe ordenar nuestros actos.

De las hipótesis planteadas al inicio, queda por señalar si κόσμος y ψυχή serían principios. Como señalamos al inicio, seguimos a Aristóteles en el uso del término principio (Aristóteles, 1998, 1012b34-1013a14), si lo definimos como aquello que sin ser intrínseco, ésta comienza a hacerse de mejor forma (κάλλιστα) y donde principia el movimiento (κίνησις). La noción de principio que utilizaríamos sería la de aquello que es intrínseco y permite que las cosas se hagan de mejor forma y comiencen el movimiento (Tomás de Aquino, 1950, pp. 208-210 [nn. 749-762]).

Este principio, de carácter fundamentalmente metafísico, permite observar cómo es que en la reflexión socrática κόσμος y ψυχή permiten engendrar un concepto que es fundamental en su ética: σωφροσύνη, la moderación es la expresión de ese principio: esa virtud como facultad del alma que ordena todo, reconociendo cuáles son los extremos que hay que evitar.

Así, la noción de κόσμος es el marco en el cuál los actos de las personas se mueven. Pues como se ha visto, el orden nos es dado por las costumbres y la ley, que

incluso pueden dar lugar a la vida. La ley es la manifestación humana del orden universal, o κόσμος.

Sobre la ψυχή, se ha hablado de su capacidad para ordenar los actos. Es decir, sería un principio entendido como aquello según cuyo designio se mueven las cosas. Ello en tanto que por su designio se ordenan los actos, pudiendo ser conforme las costumbres y la ley o no.

Sin duda, en Gorgias estos principios salen a relucir al exponerse el pensamiento socrático a su opuesto: el desorden y la negación de una ley que respete el orden. Si Calicles por ratos abandona la conversación con Sócrates (Platón, 2018d, 505c, 513c), puede deberse a que no encuentra cómo cuestionar los principios de la ética socrática.

Aunque podría ser objeto de una reflexión posterior, al menos pueden dejarse anotadas preguntas como, qué determina ese orden y cómo conocemos ese orden del cual se desprende el modo en que el alma ordena los actos.

## Referencias

- Alegre Gorri, Antonio, 2018, "Estudio Introductorio", en Platón. Diálogos, Madrid, Gredos
- Aristófanes, 2015a, "Las nubes" en Comedias II, trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid, Gredos
- Aristófanes, 2015b, "Los pájaros" en Comedias II, trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid, Gredos
- Aristóteles, 1998, *Metafísica*, ed. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1998
- Bassu, Sébastien, 2011, "Ordre et mesure, kosmos et metron de la pensée archaïque à la philosophie platonicienne" en S. Alexandre y E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association, No. 2, 2011. Disponible en: <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3211/files/2015/04/2Bassu.pdf>
- Burnet, John, 1990, "Doctrina socrática del alma" en *Varia Socrática*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM
- \_\_\_\_\_, 2012, *La aurora del pensamiento griego*, trad. Orencio Muñoz, México, Ediciones Coyoacán
- Diels, Hermann, 1906, *Die fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. Recuperado en: <https://archive.org/stream/diefragmenteder00krangoog>
- García-Baró, Miguel, 2009, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Barcelona.
- Gómez Robledo, Antonio, 1982, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica
- \_\_\_\_\_, 1994, *Sócrates y el socratismo*, México, Fondo de Cultura Económica
- Homero, 1996, *Íliada*, Intr. Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos
- Jaeger, Werner, 2011, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica
- \_\_\_\_\_, 2016, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica
- Jenofonte, 1993, *Recuerdos de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos
- Lähteenoja, Viivi, 2017, *The Concept of Cosmos in Milesian Philosophy*, tesis para obtener el grado de maestría en Filosofía, Universidad de Helsinki. Disponible en <http://urn.fi/URN:NBN:fi:hulib-201709085371>
- Patrick, G.T.W., 1889, *The fragments of the work of Heraclitus of Ephesus on Nature*, Baltimore, N. Murray. Recuperado en <https://archive.org/stream/thefragmentsofth00herauoft>
- Platón, 2018a, "Apología de Sócrates", trad. Julio Calonge, en Platón. Diálogos, Madrid, Gredos
- \_\_\_\_\_, 2018b, "Critón", trad. Julio Calonge en Platón. Diálogos, Madrid, Gredos
- \_\_\_\_\_, 2018c, "Cármides", trad. Emilio Lledó, en Platón. Diálogos, Madrid, Gredos
- \_\_\_\_\_, 2018d, "Gorgias", trad. Julio Calonge, en Platón. Diálogos, Madrid, Gredos
- Taylor, Alfred E., 1990, "Biografía platónica de Sócrates" en *Varia Socrática*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM
- Tomás de Aquino, 1950, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turín-Roma, Marietti.