

SÒCRATES I ELS SOCRÀTICS MENORS

Ramon ALCOBERRO

És difícil comprendre l'evolució de les ètiques hel·lenístiques sense copsar el paper que hi té el *debat socràtic* a dos nivells: en la construcció del model de savi i en la concepció del paper de la filosofia com a saviesa. Entenem per debat socràtic el ressò que la vida, l'obra i –sobretot– l'exemple socràtic té sobre les generacions posteriors i la capacitat de la figura socràtica per tal de marcar models de vida. Sòcrates, com sabem per l'*Apologia* creia que tenia específicament una missió (ser el tàvec d'Atenes) i no separava especialment vida i missió. Sòcrates serà vist com a problema i com a argument alhora.

Fins i tot prescindint ara de la veritat o falsedat de l'anècdota segons la qual l'oracle de Delfos el va declarar com a home més savi –perquè de fet a l'època l'oracle de Delfos estava molt desprestigiat, i només se'l creien algunes persones de poc suc– hi ha un fet bàsic. El fet és que Sòcrates apareix com un personatge que interpel·la d'una manera diferent, i que Plató a la *Carta VII* anomena: "el més just dels homes". Es tracta d'una mena d'heroi de la consciència, símbol representatiu d'un tipus d'home desconegut fins llavors. També els cíncics, els estoics i els epicuris prenen posició davant Sòcrates com a model de filòsof i home excepcional. I aquesta excepcionalitat té un ressò que dura fins avui. Parafraçant una expressió de Gramsci, Eugenio Garin (*A Scuola con Socrate* La Nuova Italia, 1993) va poder dir que hi havia un "Sòcrates col·lectiu" que arriba fins al Renaixement, però també des d'allí es projecte en Tolstoi o Dostoievski, i que constitueix la gran cultura europea. La idea mateixa de la "*pharresia*" o llibertat de paraula del savi, que Sòcrates encarna en profunditat, està en la base de l'autonomia moral.

El que interessa als filòsofs hel·lenístics —i als de tots els temps— no és, però, el Sòcrates històric, sinó el personatge que ha esdevingut símbol, la construcció intel·lectual. Volem comprendre'l com el bon ciutadà; el savi que predica l'autodomini que es pensa sota la imatge socràtica dóna ocasió de personificar un concepte ètic sota una imatge. *Sòcrates se'ns mostra com un nou tipus d'heroi alternatiu. Fins a ell els herois ho eren per la seva capacitat militar i pels fets de guerra. Ara apareix el primer heroi de l'intel·lecte. És, a més, un heroi paradoxal perquè no apareix com un individu solemne sinó, més aviat, com un personatge bufonesc, bastant malgirbat. Deixarem de banda si Sòcrates és el primer personatge novel·lesc de la història, però el fet és que hi ha encara un altre problema de la seva personalitat: Sòcrates dialoga i és un heroi de la paraula. És, per tant, tot el contrari d'un heroi totalitari o, si es prefereix esdevé un antiheroi.*

L'*Exemplum Socratis* (K.Döring) és un model moral que es basteix com a resposta a les tensions ètiques, però també existencials, de la primera època imperial i del cristianisme naixent. Sòcrates és "exemplar" perquè l'època necessita creure en un mite i llavors el filòsof apareix com a símbol d'integritat moral. Ell és l'home capaç d'enfrontar-se als Trenta tirans i d'assumir la mort. Esdevé per tant un emblema de resistència moral davant el poder constituït. Es tracta d'un home que riu en un temps tràgic i, per tant, es constitueix com a model.

El mite és una part essencial de la història socràtica. Però la construcció de la llegenda socràtica no neix mancada d'equívocs, que han estudiat Fulvia de Luise i Giuseppe Farinetti al seu magnífic *Felicità socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologi ideali nella filosofia antica* (Olms, Zurich, 1997). *En l'esforç per pensar*

Sòcrates calia triar entre dues opcions: individualitat o ciutadania, com a pols oposats i visions contradictòries sobre l'home i sobre la seva funció. Els arguments estaven repartits entre crítics i apologistes; tots dos grups presenten el "seu" arquetipus i rebutgen el contrari. ¿Fou Sòcrates un bon ciutadà o un impiu individualista que portà a un cul de sac la sagrada tradició de la ciutat? Cal entendre'l com un crític de la democràcia o n'és un defensor en profunditat contra totes les demagògies? Es tracta d'un home excepcional al servei de la ciutat (i de la filosofia) o per contra només se'l pot comprendre com un *bon vivant* astut i irònic, capaç de ridiculitzar el més sagrat? Apareix com un sofista matusser o resulta un savi preocupat per la decadència de la ciutat? La indiferència respecte a la mort és la marca del savi o la ganyota del vell?

Cap d'aquestes opcions no és innocent. Segons quina imatge socràtica privilegiéssim haurem d'orientar en una o altra direcció la tasca filosòfica. Sòcrates com a "sant patró" de la filosofia ens continua parlant després de mort; i potser mai no callarà.

El debat sobre la significació socràtica venia de lluny. Només sis anys després de la mort del mestre, Polícrates havia renovat les acusacions, tot donant una profunda significació política al judici. Finalment Sòcrates no hauria estat altra cosa que l'inspirador dels actes arbitraris d'Alcibiades i de la dictadura de Críties. Aquesta imatge, però, fou progressivament contestada al seu temps, a mesura que s'allunyava el record del Sòcrates històric. El que quedava clar és que amb la mort de Sòcrates s'havia obert una fractura entre individu i institució (entre ciutadania i democràcia) que l'època hel·lenística va copsar d'una manera molt clara. L'època hel·lenística és la de la maduració de la individualitat. I Sòcrates apareix com a individu contra la seva època i –en conseqüència– un model davant el qual cal, però, prendre distància. Farinetti i de Luise mostren que la contraposició estricta que fa Plató entre filòsof i tirà està condicionada per aquest debat ocult entre les diverses imatges socràtiques. Plató hauria volgut contraposar ambdues imatges per mostrar el que de transgressió i d'enfrontament al poder hi ha en l'*eros* del filòsof, com a home de diàleg, simètricament enfrontat a una tirania que no admet cap polèmica.

Amb la mort i la llegenda de Sòcrates el fet de pertànyer a la *polis* i els lligams d'identitat cultural que la tradició donava per pressuposats deixen de ser fets evidents i passen a ser matèria de debat. Quan els pensadors hel·lenístics recullen la seva herència ho fan d'una manera crítica. De fet ells es troben en un món cultural imperial en què també els lligams de ciutadania s'han tornat ambigus i cal posar-los altre cop en dubte.

Lectures de Sòcrates en la filosofia hel·lenística.

Hi ha una qüestió que convé no passar tampoc per alt quan es parla de socratisme en els filòsofs hel·lenístics i és el fet que el Sòcrates de l'època es complementa amb la imatge que n'havia donat Aristòtil al llibre primer de la *Metafísica* i amb el debat que hi ha contra el seu pensament en l'*Ètica a Nicòmac*. La confrontació entre Aristòtil i Sòcrates ja anuncia la relectura hel·lenística del missatge socràtic. Les principals tesis socràtiques van ser profundament revisades alhora que es mantenia –i àdhuc creixia– l'admiració pel gest socràtic. Només a tall de recordatori consignem alguns punts centrals de l'*Ètica a Nicòmac* que revisen posicions socràtiques:

- .- La tesi socràtica de la involuntarietat del mal al llibre Lambda
- .- La tesi de la unitat de la virtut al Lambda 9-15 i al Delta
- .- La possibilitat de la incontinència H 2 1145 b 21-27,31-34 i H 3 1147 b 14-17
- .- La relació entre bé i felicitat A 9 1098 b 30 – 1099 a 10

Aristòtil a diferència de Sòcrates no creu en un bé purament racional sinó social, en quant a hàbit, cosa que -de fet- implica una autonomia del sistema cultural, capaç de construir un cercle virtuós. Per a Sòcrates la voluntat de bé no depenia de la cultura, sinó de l'ànima i això Aristòtil (com a mínim) ho dissimula. Per a Aristòtil el límit del bé és la societat, per a Sòcrates, el límit del bé és l'ànima. Aristòtil no assumeix la tesi socràtica d'una fonamentació ontològica de la filosofia pràctica i més aviat la fonamenta en les conviccions comunes dins les quals hi ha tot la saviesa ètica possible.

Per a Aristòtil, a més, necessitem bens externs si volem assolir la felicitat (*E.N.* 1101 a 15). Els estoics, en aquest cas, rebutjaran aquesta tesi, per defensar altre cop el naturalisme socràtic.

Per altra banda, Aristòtil marca distàncies respecte a Sòcrates en un altre punt central: la ironia. El principal deixeble d'Aristòtil, Teofrast, arribarà a dir que la ironia només té un sentit de dissimulació i de falsedat. Per a Aristòtil la ironia és simple retòrica. La ironia és una manera de "dir de menys" llunyana a la idea aristotèlica de "just punt mitjà".

Epicur recull la crítica des d'un altre punt de vista. L'epicureisme era considerat pels seus contemporanis com una forma perillosa de filosofar en la mesura que proposava una forma artificial de vida: el "viure a part" en la ciutat. Per a Epicur, l'enfrontament amb Sòcrates era ben possiblement una conseqüència del plantejament contrari a Plató, un personatge fals, arrogant, negador del món sensible i que busca el sentit de la vida fora de la vida. Els epicuris consideren la ironia com una forma de menyspreu aristocratitzant, una forma d'escepticisme que rebutgen. La ironia significa una amenaça permanent a la necessitat. L'epicureisme implica una certesa sobre l'home (*tetrafarmakon*) incompatible amb el dubte socràtic. Els epicuris creuen haver estat els únics a fer una síntesi de saber i felicitat.

A més els epicuris se situen als antípodes de la relació socràtica amb la ciutat, perquè consideren que no té sentit buscar un espai comú entre filosofia i ciutat. Més enllà dels murs de la ciutat, la filosofia és intransitiva. El seu rebuig al socratism és, doncs, total en la mesura que proposen un estil del filosofar que és clarament alternatiu. Hi ha alguns temes epicuris que tenen una proximitat clara al socratism: la cura de si, la moderació i l'autosuficiència, però es resolen d'una manera profundament diferent al model socràtic. No hi ha mediació de la ciutat ni de l'ànima (que per als epicuris és -com el cos- expressió dels àtoms) en els temes epicuris que d'una manera poc curosa podrien semblar d'herència socràtica.

Els estoics, per la seva banda, resoldran la qüestió des d'un altre punt de vista. Negaran que Sòcrates sigui un irònic (això atemptaria contra la seriositat i la dignitat que s'espera d'un Savi) i posaran l'accent sobre el pes l'autoconsciència.

Però globalment la *imago Socratis* planteja el problema de la radical incomprensió del socratism a l'època hel·lenística. *El que es busca erròniament en Sòcrates és una figura de salvació* -el "Sòcrates bruixot" de Menó, 80 a- *quan el que ell intentava era construir una teoria per a la comprensió*. Així es passa d'una entitat humana (el filòsof que s'esforça per comprendre) a una figura divina (que té una funció salvífica). Si Sòcrates havia posat com a centralitat la cura de l'ànima, els socràtics menors entendran això com a "salvació" amb un context més religiós que no pas civil. Ja en època romana, l'emperador Julià dirà en una carta al filòsof Temisti: *Les fetes d'Alexandre les superen a parer meu les de Sòcrates, fill de Sofronisc (...)* *¿Qui va trobar mai la salvació en les victòries d'Alexandre? Gràcies a Sòcrates, en canvi, tots els que trobaren la seva salvació en la filosofia són salvats fins al dia d'avui.*

Usos postsocràtics de la filosofia.

Pierre Hadot, sempre genial, va donar una important línia d'interpretació de la filosofia postsocràtica a l'article: "Philosophie, discours philosophique et division de la philosophie chez les stoïciens" (*Revue Internationale de Philosophie* nº 178, 3/1991, pp 205-219) en assenyalar que els estoics –però amb ells quasi totes les filosofies postsocràtiques– distingien entre "discurs filosòfic" i "filosofia" que per a nosaltres són sinònims. En altres paraules: per a nosaltres, filosofia és allò que un filòsof (generalment un professor) "escriu"; per als antics la filosofia, en canvi, constitueix un tipus de vida. Per això Diògenes Laerci, en el cas dels estoics, es refereix no al "discurs filosòfic sinó al *logos kata philosophian* (el discurs segons la filosofia) perquè els seus lectors sabien prou bé que les doctrines que descriu a les seves *Vides dels filòsofs més il·lustres* són les de caire "exotèric". La teoria està al servei –tant en els cíncics com en els epicuris; en els escèptics com en els platònics– d'una cosa més seriosa que és la vida i que té conseqüències globals.

Per això de l'Acadèmia al Pòrtic és central el tema del "cap de l'escola" (*escoliarca*). Un mestre filosòfic és també –i sobretot– un mestre vital; un exemple de vida filosòfica més enllà de la seva originalitat conceptual. Així s'explica que Plató (*República* 539 a –540 a) digui que el jove no pot entendre la dialèctica i que el coneixement demana una maduració vital. Aristòtil dirà el mateix sobre l'ètica al principi de l'*Ètica a Nicòmac*.

Cal no oblidar que a l'època hel·lenística –seguint Hadot– és una meditació interior. Això exigeix que algú t'inicïi i t'acompanyi en la recerca. La figura de Sòcrates juga així com a model del guia privilegiat en el perfeccionament moral, tant com en el saber físic o lògic. Aquesta distinció entre "exotèric" i "esotèric" té un punt central en la relació amb Sòcrates-persona. La llegenda socràtica vindrà a dir (com la cristiana basada en ella) que ningú que hagués conegut el mestre podia restar al marge de la seva capacitat de seducció. Escriure no era necessari per a Sòcrates (ni per a molts postsocràtics: cíncics, escèptics) perquè en definitiva l'únic llibre important era el de la pròpia vida. Així les anècdotes esdevenen lliçons (i sovint "lliçons xifrades" que només es poden copsar en el cercle esotèric). D'això Plató en digué "l'enigma del déu Teuth", però tota la filosofia hel·lenística ho recull i ho amplifica.

Una qüestió iconogràfica: la imatge de Sòcrates i el déu Bes.

La qüestió socràtica té una impensada ramificació iconogràfica que va ser, curiosament, intuïda per Nietzsche. Quan veiem les imatges que el representen guerroxo, rodanxó, desproporcionat, calb, amb un somriure maliciós... és fàcil recordar la frase de Nietzsche: *Sòcrates és lleig*. La pregunta és, inevitablement, per què la iconografia ens el presenta així i –especialment– com es va arribar a convertir aquesta imatge en canònica. Sabem, poc o molt, que després de la mort de Sòcrates no es va produir cap mena d'autocrítica a la ciutat. Ànitos va tenir càrrecs polítics importants i –al menys fins al cap de quaranta o cinquanta anys de la mort del filòsof– hi havia un consens social força general sobre el fet que Sòcrates constituï un perill per a la democràcia i que, mereixia la mort tant per les seves amistats en el camp oligàrquic (especialment la que l'unia a Críties oncle de Plató) com, sobretot, per la relació educativa (i homosexual) amb el traïdor Alcibiades, nebot de Pèrcles i mena de paradigma de totes les immoralitats a l'Atenes de l'època.

Xenofont ens conservà els trets físics característics del Sòcrates històric; segons aquesta font tenia els ulls torts, el nas camús i els llavis gruixuts. Al *Convit* de Xenofont (V) el filòsof se n'enorgulleix davant Critòbul, tot dient que així pot veure millor per les bandes, flairar amb més intensitat i mossegar més intensament. També sabem que Sòcrates era tot el contrari d'un home nerviós. Tots els

testimoniatsges insisteixen a presentar-lo com un individu calmat i capaç de tenir prou sang freda per no barallar-se mai grollerament. Apul·leu a *Del déu de Sòcrates* explica que el "daimon" socràtic no l'obligava a fer res, sinó que –més senzillament- era una mena de força interior que li impedia fer el mal. Quan en època de Praxíteles, Atenes va posar un monument a Sòcrates davant la presó on va morir, ja no quedava ningú que l'hagués conegut personalment i, seguint una tradició popular, se li va donar una forma de Silè que, tanmateix, cal vincular –sobretot- amb el déu Bes, protector de la casa, del part i llavors prou popular a l'Egipte alexandrí. Bes és un deu *panteu*, és a dir, síntesi de diverses divinitats que va ser extremament popular a Egipte a finals de l'Imperi Nou.

Contra el que diu els tòpic la imatge de Sòcrates no prové del seguici dionisiac, per la senzilla raó que a l'època el món dionisiac havia passat avall. La màntica dionisiaca simplement havia decaïgut, d'una manera similar al que avui s'ha esdevingut amb moltes tradicions de la pietat popular que els més vells encara recorden vives. En canvi Bes estava llavors en tot el seu ple. Bes era el déu del part i la mare de Sòcrates era llevadora, però no és només aquest fet el que apropa Sòcrates al déu deforme.

Bes era un nan -un pigmeu?- rabassut i barbat, i la seva representació més coneguda ens el presenta amb un plomall al cap (reminiscència del seu origen africà), un de torns en amunt i amb una maça –o un martell en una mà i una serp en l'altra. Aquests dos símbols també l'acosten a Sòcrates, un filòsof que (quasi amb un martell) trenca els tòpics i, per altra banda, està més o menys relacionat amb símbols de fecunditat (representats per la serp) en la mesura que també identifica la seva feina amb fer néixer la veritat. Sabem que va tenir una gran difusió per tota la Mediterrània i és possible que Eivissa sigui etimològicament "l'illa de Bes".

Dos ídols en terracota que representen Bes i una moneda eivissenca amb Bes i el cranc s'han trobat al Puig de Sant Andreu d'Ullastret (Baix Empordà) i se les data al segle IV aC. Hi ha figures de Bes a Guadalhorce (Màlaga) a Almuñecar (Granada), a Cuevas de Almanzora (Almeria) i probablement a Gebut (Soses, Segrià) per limitar-nos a l'àmbit peninsular. Possiblement hi va arribar per influència fenícia.

Sembla que en llengua egípcia Bes es pot relacionar amb el mot *b'* que seria el lleopard o la pantera, cosa que explicaria el peculiar tapall que gasta i abonaria més la tesi de l'origen africà del déu. Bes és un déu que balla i que toca música de doble flauta, arpa, timpà, lira, tamborí... No cal ser gaire àgil mentalment per relacionar això amb el fet que l'últim que feu Sòcrates a la presó va ser aprendre a tocar la flauta de pan. Això no seria, doncs, mal pesi als nietzschians un tret dionisiac sinó de vinculació al nou déu de fecunditat llavors imperant a l'espai mediterrani.

A l'època ptolemàica, Bes era un déu vinculat al sexe. A una tomba tebana i a unes pintures de Deir-El-Medina, entre d'altres, s'han trobat imatges de prostitutes que el duïen tatuat a la cuixa com a déu protector (¿es tracta d'un cas de prostitució sagrada?). De fet en època romana la tríada osiríaca (Osiris, Isis i Harpòcrates o Horus nen) va ser substituïda en la religió popular per Bes, Beset (la Bes femenina) i un Bes nen. No cal ser gaire perspicaç per veure aquí un cas de substitució típic dels santuaris de fecunditat. A l'època de Constantí, Bes era el senyor del santuari d'Abydos on abans, i des de temps prehistòrics, havia imperat Osiris.

Bes fou un dels déus que més resistí al cristianisme triomfant i, en conseqüència, li va tocar el curiós càstig de convertir-se per excel·lència en la figura iconogràfica del dimoni. La imatge popular de Sòcrates se sobreposa a la imatge de Bes i, en conseqüència, és més senzill comprendre perquè se'l considera un personatge poderós i demoníac.

Podem veure com a mínim cinc factors de convergència entre Sòcrates i Bes.

1. Sòcrates i Bes són lletjos, amb trets físics exagerats i caricaturescos, però compensen aquesta lletjor externa perquè posseeixen una estranya força eròtica prou ambigua.
2. Sòcrates i Bes tenen relació amb el naixement i el part, són figures vinculades a la vida en el seu sentit més primari (enllacen per la banda de la seva mare, Fenarete).
3. Sòcrates i Bes s'expressen a través de la ganyota i del gest desvergonyat
4. Sòcrates i Bes tenen una certa relació amb el ritme i amb la música.
5. Sòcrates i Bes són personatges amb mala fama, que neixen del poble i que el poder accepta a gratcient.

Si assumim com a possible aquest esquema entendrem que la figura de Sòcrates supera el pur camp intel·lectual i entra en les creences populars. No està de més recordar que la força de les escoles socràtiques menors i dels epicuris no surt de l'alta cultura ni de la classe dominant sinó del seu arrelament popular i de la força amb que la seva gestualitat s'enfrontaven al poder amb força.

Els socràtics menors: característiques generals.

S'anomenen "socràtics menors" els deixebles de Sòcrates que arran la mort del mestre intenten filosofar a partir de les dues premisses metodològiques socràtiques: la maièutica i la ironia. Però els socràtics menors no són uns seguidors exactes de la posició filosòfica del mestre. La seva heretgia consisteix en l'oblit de la dimensió comunitària del filosofar que Sòcrates expressava en el diàleg. Ells més que el diàleg busquen la meditació interior com una manera de rumiar subjectivament idees sovint més emotivament sentides que no pas lògicament plantejades. En els socràtics menors s'ha produït un desplaçament de la qüestió de l'*areté* (virtut, excel·lència humana) com a conseqüència de l'individualisme. L'*areté* s'expressa ara com a meditació interior, com a enfortiment de la consciència subjectiva i deixa d'estar vinculada a la *diké* (justícia) que és públic.

Plató no estigué present en la mort de Sòcrates i això, estrictament, és un símptoma. De fet, els socràtics menors eren considerats pels contemporanis els autèntics continuadors de Sòcrates, mentre que Plató era vist com una barreja de socratisme i de pitagorisme -com testimonia Aristòtil. Historiogràficament cal distingir entre "grans socràtics" (Plató, Xenofont i en certa manera Aristòtil) i "socràtics menors" (Antístenes, Aristip i Euclides de Mègara). La llista de socràtics és francament discutible però d'alguns (per exemple, Fedó) en tenim tan poca informació que resulta com a mínim agosarat suposar-ne una teoria filosòfica, malgrat que la tradició sovint el vincula a l'escola de Mègara. Cal recordar que l'obra d'aquests socràtics menors s'ha perdut del tot i, en conseqüència, el que podem fer són reconstruccions racionals més o menys completes.

Hi ha tres elements intel·lectuals que marquen un àmbit comú als socràtics menors:

1. *El naturalisme*: l'ètica depèn de la naturalesa (i no de la polis) de tal manera que l'home només podrà trobar la felicitat si actua segons la norma de la naturalesa, a la qual ha d'adequar-se en el seu capteniment. La natura és prèvia a tota convenció social i fracassarà qualsevol ètica que no tingui present aquesta data.

2. *La desconfiança respecte al teoricisme*: en altres paraules hi ha un rebuig de tota metafísica que se centra tant en la crítica a Plató com en la ironia sovint brutal envers qualsevol especulació que sempre és considerada dogmàtica. *La centralitat de l'exemple moral*: Sòcrates havia fet de la pobresa un argument, i així per als socràtics l'ètica no és només una investigació intel·lectual sinó una forma pràctica de viure, assumint com a model la ironia i la crítica, àdhuc fins al rebuig social. Segurament la discrepància en aquest punt fou el desllorigador de la diferència entre socràtics menors i platonisme.
3. *La centralitat de la pedagogia entesa com a exemple personal*: com Sòcrates, els cíncics, els estoics i els epicuris busquen convèncer -sovint apel·lant a arguments de caire emotiu i a l'admiració que produeix un mestre. La filosofia té per a ells una funció educadora.. Però a diferència del socratism, la pedagogia dels socràtics menors és asistemàtica i molt centrada en l'adhesió personal a l'exemple del gran home. Un tema important en el cas del socràtics menors és la indiferència (*adiafòria*) respecte dels diners com a exemple de menyspreu pels lligams materials. Com Sòcrates, els socràtics menors se senten educadors de l'ànima i menyspreadors del cos

Aquests tres elements tindran total continuïtat en les ètiques hel·lenístiques. L'ombra del socratism serà omnipresent al llarg de la història però en aquell moment és una pedra de toc. En tot cas caldria afegir un element important, tot i que sigui difícil d'avaluar. Ens referim a l'anomenat "argument sobirà" o "argument dominador" que, provenint del megàrics, ens va recollir Epictet i que possiblement fou elaborat com a resposta a la teoria aristotèlica de la potència. Aquest argument afirma que: "tot el que és passat és necessàriament veritable", "del possible no procedeix l'impossible" i "possible és allò que no és ni serà veritable". Si fos un argument formulat en l'ambient dels temps immediatament posteriors a la mort del mestre resultaria significatiu per tal de constar que per als socràtics menors, el fet de la mort de Sòcrates no és quelcom que pugui ser relativitzat. El passat no es pot tocar, actua tal com fou també en el futur i no és un àmbit que es pugui relativitzar. Per altra banda el discurs filosòfic no pertany a l'àmbit del possible, perquè només hi ha allò necessari i/o allò impossible sense terme mitjà.

Plató i els socràtics menors.

Els socràtics menors fonamentals són tres: Antístenes, que està en l'origen del cinisme, Euclides, iniciador de l'escola megàrica i Aristip, pare de l'escola megàrica. De cap d'aquests autors no ens en resta ni una obra. Això òbviament és una dificultat important però no sembla que tinguessin intenció d'edificar grans sistemes teòrics, sinó de proposar la primacia del gest. Per això la tradició antiga ja els va considerar "menors" o "epigonals". Cal tenir present que les dues fonts contemporànies més importants no es van caracteritzar per la seva imparcialitat respecte als socràtics menors. Plató els ignora -igual com ells el menyspreen per dogmàtic- i Aristòtil està més ocupat a refutar-los que a analitzar-los.

Cal deixar ben establert que entre socràtics menors i platonisme hi ha a nivells ben diversos un trencament sense remei.

- Plató va més enllà de l'ètica per plantejar una metafísica i no vincula natura (*physis*) amb moral. Els socràtics menors són naturalistes i no assumeixen el camí metafísic.
- Plató vol superar la via dels sofistes i dels eleates. Els socràtics menors mantenen la centralitat de la retòrica i del canvi en la reflexió filosòfica.

- Plató s'interessa per la matemàtica segons el model pitagòric. Els socràtics menors per la física segons el model atomista.
- Plató té com a escola un grup d'individus distingits —rics— i defensa un concepte aristocràtic del polític. Els socràtics menors són, en canvi, "popolanos", per dir-ho en un saborós mot italià.
- Plató centra el seu estudi en l'ontologia. Els socràtics menors se centren en l'ètica.

*Plató vol demostrar que es pot ser diferent que Sòcrates. Els socràtics menors volen demostrar, en definitiva, que podem ser iguals a Sòcrates, que –certament– no és poc. Òbviament per als socràtics menors, Plató és la versió aristocràtica del socratism, mentre que ells se senten vinculats a les capes populars i mantenen la saba de terror i el record —groller— de la ironia socràtica. Amb tota la demagògia que hi pugui haver en aquesta frase, em sembla inevitable consignar-ho ni que sigui lateralment. En qualsevol cas no està de més recordar que tant Diògenes el cínic, com Zenó l'estoic i potser també altres autors del període van escriure les seves pròpies *Repúbliques* que significaven un enfrontament radical amb el text platònic. D'aquests textos no ens en queden altra cosa que referències secundàries però el fet és significatiu per ell mateix.*

Antístenes i els inicis del cinisme.

Antístenes és un personatge ambigu. De vegades se'l considera el fundador de l'escola cínica, però Aristòtil parla dels seus seguidors com a "antistènics" i, en canvi, usa el nom de "cínics" per referir-se als seguidors de Diògenes de Sínope. A més, Antístenes era atenès –tot i que la seva mare era una esclava d'origen tracimentre que tots els cíncics eren forasters a Atenes. En tot cas si Antístenes no és l'origen del cinisme és com a mínim la connexió d'aquest moviment amb el socratism i la font de la moral cínica en tant que actitudinal.

Havia nascut l'any 446 aC i fou també deixeble de Gòrgies –cosa que deu voler dir que com a mínim de jove tenia diners. Plató (*Sofista*, 251b) el presenta com un "vell estudiant". Si el que ens ha tramés Aristòtil a la *Metafísica* (V,1024 b-1025 a) és correcte, Antístenes seria aproximadament el primer nominalista grec. Sembla que defensava que la definició havia de ser només substancial i, en canvi, rebutjava la definició accidental. *Antístenes professava una opinió absurda quan pretenia que de res no es pot dir sinó el seu nom, i de cada cos només un únic nom.* La seva afirmació bàsica és –segons Diògenes Laerci, VI, 13– que: *el logos defineix el que la cosa era o és de manera que no hi poden haver dos logoi diferents sobre un mateix ésser.* Per tant Antístenes no accepta ni el raonament per analogia, ni l'existència real de les coses. Tota cosa és tan sols un nom... *les coses no podem conèixer-les; només podem anomenar-les.* Aquesta primacia del llenguatge, Sòcrates ja l'havia intuïda perquè, en definitiva el seu interès era trobar les definicions de les idees morals. El que fa Antístenes es radicalitzar-ho i portar la qüestió eleàtica (*que és l'ésser*) a un carreró sense sortida. Si cada ésser només pot ser una sola cosa, llavors el diàleg no és possible, ni és possible explicar el canvi. Al final per a Antístenes, el projecte socràtic és impossible perquè el propi llenguatge també és impossible. El cinisme, que deriva –o és fundat– per ell aprofundirà en aquesta radical incapacitat del llenguatge per a comprendre'ns.

En el camp estrictament ètic l'aportació d'Antístenes al cinisme és l'afirmació segons la qual l'*areté* (virtut) s'identifica amb la fortalesa d'ànim o –si no sona massa modern– amb el tremp del caràcter. Només l'*areté* és autèntica virtut moral: la riquesa, la llibertat, la família i la pàtria no tenen importància. Aquesta autarquia de l'*areté* està en la base del cinisme que veurem en un capítol proper.

Antístenes és conegut també per la seva oposició radical al plaer físic, que és un tret recurrent en el cinisme i que, a partir d'ell, va passar a l'estoïcisme i al cristianisme. La frase que ens ha conservat Diògenes Laerci: "abans boig que sentir plaer físic" ha tingut una posteritat brutal. El rebuig d'Antístenes al matrimoni (*gamos*) que per a ell només servia per a tenir fills però era incompatible amb la recerca de la virtut és fàcil de retrobar en Pau i en el pensament cristià.

Només per contextualitzar el tema cal recordar que aquesta és exactament la mateixa opinió del dissident xec Vaclav Havel quan denunciava que en la seva lluita contra el totalitarisme l'argument que més sovint li donaven per no afegir-se al combat era el de la por a les conseqüències per a la família.

Aristip i els cirenaics.

Si Antístenes representa l'aspecte intel·lectualista en l'àmbit dels socràtics menors, Aristip de Cirene (435-355 aC.) representa l'aspecte sensista i subjectivista de la percepció i és el primer a situar el plaer com a principi de valoració moral. Aristip provenia de la costa nord de l'Àfrica i va posar en el centre de la seva filosofia l'aspecte subjectiu de les sensacions, potser per influència de Protàgores que havia estat el seu mestre abans de conèixer Sòcrates. *Aristip és una curiosa dissidència socràtica; mentre que el mestre era radicalment intel·lectualista (per a ell el coneixement només era tal quan es coneixia el concepte) en canvi els cirenaics són radicalment sensistes i posen en el centre de la seva ètica l'oposició entre plaer i dolor com a conceptes centrals.* La naturalesa ens porta a buscar el que ens fa feliços i ens mena a defugir el que ens fa mal. Sabem que Aristip donava també una gran importància al tema de l'amistat però els textos fan difícil dir si aquesta idea cirenaica va ser coneguda per Epicur o si es tracta d'una elaboració posterior a l'eclosió de l'epicureisme.

Aristip és un heretge del socratism perquè afirmà una tesi que a Sòcrates l'hauria posat profundament nerviós: *no pertoca a la filosofia la tasca de transformar als homes.* Curiosament aquesta tesi també podria passar per marxista (la transformació del món, segons la tesi 11 sobre Feuerbach pertoca a la política), però en certa manera és un abús a partir de la teoria socràtica. Sòcrates havia dit que la tasca de la filosofia és la cura de l'ànima i que, a més aquesta ànima tenia un daimon i era eterna. Aristip fa un acte d'ironia. Si no podem canviar d'ànima, la filosofia tampoc no podrà canviar d'home. El filòsof, en definitiva, no té perquè carregar amb les vides i les consciències alienes (en vocabulari modern: no és un predicador).

Els cirenaics, en definitiva, consideren que la filosofia és intransitiva, és cadascú que se la fa i, per tant, s'entra en el perillós camp del relativisme que serà central en la tradició escèptica i epicúria.

Xenofont diu que Sòcrates intentava plantejar al cirenaic un debat (*paignon*) que consistia en què: *o el filòsof intenta dominar les persones i circumstàncies a través de la raó o bé es veurà immediatament sotmès a les persones i les circumstàncies.* Com a debat és molt poc interessant (és un cas típic de fal·làcia que exclou el terç –com "ets part del problema o ets part de la solució"). L'interessant d'aquesta qüestió és que Aristip considera que la funció del filòsof no és preocupar-se pels altres sinó per la realització del seu propi benestar espiritual. Veiem, doncs, que el caire de desafiament cínic perd tota la seva raó de ser. Un cínic pensava estar situat en un nivell de perfecció des del qual podia reptar –i insultar si calia– la humanitat sencera; un cirenaic –en canvi– es preocupa només de si mateix. Si un filòsof és –socràticament– un home superior perquè ha fet la "sàvia tria" (la cura de l'ànima) i, per això, els cirenaics –emprant l'argument socràtic– consideren que preocupar-se per un mateix és ja prou complex. D'aquí que els cirenaics defensis un

hedonisme subjectivista. El plaer no té regles ni permet cap criteri d'universalització.

El que separa els cirenaics dels epicuris és que els primers creuen que no hi ha norma moral susceptible de ser objectivada i, òbviament, els segons tenen un *tetrafarmacon* com a norma moral. Per a Aristip el plaer és una sensació –no un concepte– i, per tant, sobre aquest tema no es pot teoritzar. Que el plaer no pugui ni definir-se perquè com a sensació sempre és subjectiva i privada fa que sigui també impossible preocupar-se pels altres o adoctrinar-los. Simplement i senzilla, potser el meu plaer és el dolor d'algú altre. En altres paraules: el principi general de la recerca del plaer és universal, la forma d'assolir-lo és particular. Un filòsof pot encoratjar la realització del principi però no general, però la forma concreta no ha de preocupar més al filòsof que a cada home. Com a filòsof un cirenaic pot proposar la fórmula d'Aristip *gaudeix intel·ligentment* però cal reconèixer que és un principi extremament ambigu.

La significació de la fórmula *gaudeix intel·ligentment* s'ha d'entendre en el context socràtic. Cal ser filòsof per poder actuar amb intel·ligència posant un fre a les passions que altrament podrien ser destructives. La raó ens ajuda a triomfar en la recerca d'un equilibri de passions, però cal tenir sempre present que cap racionalitat no es pot generalitzar. La *frònesi* socràtica es copsa així com un principi de prudència més que no com una guia universalitzable.

Segons testimoni d'Eusebi de Cesarea a la *Preparatio evangelica* un nét d'Aristip anomenat Aristip el Jove o *Metrodidacta* va proposar una forma de mesurar els plaers de tipus psicològic (potser en l'ambient de la psicologia aristotèlica?) segons la qual seria possible comparar el plaer amb un moviment lleu de les ones del mar, mentre que el dolor era equivalent a les ones violentes de la tempesta i la indiferència era com un mar absolutament en calma. Així la raó seria un criteri regulador o un àrbitre del plaer. Però aquest text recorda massa la idea cristiana segons la qual els tebis seran vomitats i, en conseqüència, potser resulta poc valuosa per al context en què ens movem.

Els megàrics.

Els megàrics són una síntesi entre socratismes i filosofia eleàtica. Segons la tradició, Plató s'hauria refugiat a Mègara amb Euclides quan va haver d'exiliar-se arran de la mort de Sòcrates (recordem que Plató no va estar present quan el mestre va prendre la cicuta, fet que potser fou copsat com a equivalent a una traïció o –com a mínim– a una mala consideració del principi de l'amistat). Però això no és una dada significativa perquè Mègara era políticament una tradicional enemiga d'Atenes. Seria interessant saber si Euclides tenia elements de pitagorisme en la seva filosofia, però els que ens ha arribat a través de Diògenes Laerci (II, 106-107) és un socratismes passat per Parmènides.

En resum per a Euclides, com per a Sòcrates el bé és únic (tot i que es pot anomenar diversament: "ciència", "déu", "intel·ligència", o de qualsevol altra manera). Però parmenídiament si l'ésser es, el no-ésser no pot ser. Això en època de lògiques *fuzzy* pot semblar ingenu, però constitueix un principi de lògica binària obvi. Així Euclides s'enfronta a la teoria de les Idees de Plató (totes les idees són iguals, no hi ha dialèctica ascendent) i dóna una lectura eleàtica a la qüestió socràtica del mal com a ignorància. Però s'enfronten a Sòcrates perquè no accepten el principi d'analogia –central en el debat i en la pedagogia socràtica. En la seva concepció no existeix cap concepte com ara "el semblant" que pugui ser terme mig entre l'ídic i el contradictori.

A diferència dels atomistes consideren que l'àtom no és un principi intermedi entre ser i no ser sinó una hipòtesi arbitrària.

L'escola megàrica va destacar en el treball sobre la paradoxa. La més coneguda és la *paradoxa del mentider* d'Eubúlides recollida per Ciceró al *De divinitione* (II, 11) *Un home que diu que està mentint ¿és veritable o fals el que diu?*. Per als megàrics el problema del llenguatge és la seva radical insuficiència: com en la paradoxa que ens tramet Diògenes Laerci: *Allò que no has perdut encara ho tens. Però no has perdut les banyes, de manera que encara en tens.*

L'argument dominador —o " argument sobirà"— elaborat segurament per Diodor (mort el -296) és potser la gran aportació dels socràtics menors a la història de la filosofia i tingué una importància central en l'estoïcisme. Al segle XIX, Zeller el va reconstruir en forma de sil·logisme:

Premissa major: *si quelcom que no és ni serà fos possible, un impossible resultaria d'un possible.*

Premissa menor: *si quelcom que no és ni serà fos possible, un impossible resultaria d'un possible.*

Conclusió: *res que no és ni serà resulta possible.*

Tot l'argument resulta només intel·ligible en debat amb el concepte aristotèlic de potència. En un sentit lògic el que se'ns vol dir és que el discurs filosòfic no pot admetre cap argument que es fonamenti en el possible, perquè tot es redueix al necessari o a l'impossible. Com a eleàtics no poden acceptar res que no estigui clarament determinat. És impossible comprendre el tema estoic del destí sense comprendre l'argument.