



LA LECTURA DE HEGEL DEL MÉTODO SOCRÁTICO EN LAS *LECCIONES SOBRE LA HISTORIA* DE LA *FILOSOFÍA*

LUIS GUERRERO MARTÍNEZ
MOISÉS MORENO MEDELLÍN
Universidad Iberoamericana (México)

Recibido: 2020-09-04

Aceptado: 2020-09-29

RESUMEN: El apartado que Hegel dedica al método socrático, al tratar el pensamiento de Sócrates en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, es de especial relevancia, pues aborda conjuntamente tres aspectos. En primer lugar, muestra algunos de los puntos esenciales del método de Sócrates, o como Hegel lo llama, el “modo de filosofar” del pensador ateniense; en segundo lugar, con ocasión de las reflexiones sobre la desconfianza que provoca Sócrates en los fundamentos de sus interlocutores, Hegel hace una derivación hacia su propio sistema de pensamiento, pues ve en el procedimiento socrático una forma de ayudar a que “el concepto se revele a la conciencia”, aspecto central del sistema hegeliano. En tercer lugar, ese texto arremete contra los grandes enemigos de Hegel, los románticos y lo que él considera mal uso de la ironía por parte de ellos; en este punto se ve a un Hegel apasionado en su indignación. Adicionalmente, nuestro estudio busca contextualizar este texto hegeliano desde dos ámbitos: inicialmente se aborda la relevancia que Hegel le otorga a la ética socrática dentro del contexto de la historia universal; por otra parte, se hace una revisión del *Menón* como ejemplo del método socrático.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Sócrates, Romanticismo, mayéutica, ironía, eticidad, acción ética.

Hegel's reading of Socratic method in his *Lessons on the History of Philosophy*

ABSTRACT: The section that Hegel devotes to the Socratic method, when dealing with the thought of Socrates in his *Lessons on the History of Philosophy*, is particularly relevant, since it deals jointly with three aspects of his thought. Firstly, it shows some of the essential points of Socrates' method, or as Hegel calls it, the “way of philosophizing” of the Athenian thinker; secondly, on the occasion of the reflections on the distrust Socrates provokes in the foundations of his interlocutors, Hegel makes a derivation towards his own system of thought, since he

sees in the Socratic procedure a way of helping “the concept to be revealed to the conscience”, a central aspect of the Hegelian system. Thirdly, this text attacks Hegel’s great enemies, the Romantics, and what he sees as their misuse of irony; here we see a passionate Hegel in his outrage. In addition, our study seeks to contextualize this Hegelian text from two standpoints: Initially, the relevance that Hegel gives to Socratic ethics within the context of universal history; on the other hand, we make a review of the *Meno* as an example of the Socratic method.

KEYWORDS: Hegel, Romanticism, mayeutica, irony, ethics, ethical action.

1. La figura de Sócrates desde la perspectiva del mundo ético hegeliano y su importancia para la evolución del pensamiento

Sócrates es una de las figuras centrales en el pensamiento hegeliano; muestra de ello es la presencia socrática en las cuatro únicas obras publicadas por Hegel a lo largo de su vida, entre las cuales podemos mencionar: la sección del “mundo ético” de *la Fenomenología* (1807), el capítulo del “Fundamento determinado” de la *Ciencia de la lógica* (1816), el § 138 de la *Filosofía del derecho* (1820) y el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827) (Valls Plana 2017). No obstante, en ninguna de las obras que acabamos de mencionar, Hegel le dedica a Sócrates tanta atención como lo hace en sus *Lecciones de historia de la filosofía (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*¹, lo cual, es para nosotros de suma importancia, pues por este motivo dichas *Lecciones* se convertirán en una obra fundamental para el estudio de la figura socrática en general y, en específico, para comprender la lectura hegeliana del método socrático. Otra obra que nos resulta de sumo interés para el presente estudio son las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte)* de Hegel², debido a

¹ Para realizar la presente investigación utilizaremos principalmente la edición de Karl Ludwig Michelet de 1840, traducida al español en 1955 por Wenceslao Roces. La razón de preferir principalmente esta edición es que consideramos de suma importancia el hecho de que haya sido realizada, en su mayoría, a base de material bibliográfico directo de la autoría de Hegel, por ejemplo, “Los apuntes de Jena”; además, valoramos la unidad discursiva con la que cuenta esta edición. No obstante, tendremos presente la nueva edición que presentó Felix Meiner Verlag, en su versión inglesa de 1994 presentada en el 2009 por Robert F. Brown; la razón de tomar esta segunda versión como material secundario, es que, es un material anónimo proveniente del curso de *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que Hegel impartió en Berlín durante el invierno de 1825-1826.

² Con respecto a esta obra usaremos principalmente la traducción de José Gaos de 1929, ya que consideramos muy valiosa la distinción que hace entre los términos

que en ella encontramos una gran cantidad de información con respecto a la figura socrática, sobre todo a lo relativo a la acción ética socrática; por lo que nos resulta necesario entablar un diálogo con las *Lecciones* ya mencionadas para realizar un estudio profundo y objetivo de la lectura hegeliana del método socrático.

Una vez dicho lo anterior, abordaremos un aspecto específico del interés hegeliano por Sócrates que atañe a la acción y concepción ética. Para esto revisaremos la *Fenomenología*, las *Lecciones sobre la historia de la Filosofía (LHF)*, y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (LGHU)*, con la finalidad de hacer un paralelismo entre la acción ética que Hegel lleva a cabo con la *Antígona* de Sófocles en su *Fenomenología* y el quehacer filosófico socrático desarrollado en las dos *Lecciones* ya mencionadas. Para lograr lo anterior, partiremos de la tesis de que Sócrates, a los ojos de Hegel, es el individuo que por primera vez actuó éticamente y que enseñó al mundo griego a actuar de esta forma, lo que sin duda provocó, a consideración de Hegel, el colapso del mundo griego.

Estudiar la acción socrática desde la concepción ética es de suma importancia para la comprensión de la lectura hegeliana del método socrático, pues esto permitirá entender la relevancia que tiene Sócrates como individuo en el sistema hegeliano, ya que la mayéutica es el camino filosófico para el conocimiento de sí mismo, para escudriñar aquellas cosas que creemos saber, para separar y distinguir la verdad del error. Lo que, a nuestros ojos, pudiera parecer un asunto meramente epistemológico, para los griegos y especialmente para Sócrates es un problema ético. Esta actitud socrática es, para Hegel, un parteaguas en la historia de la filosofía debido a que nunca antes los individuos se habían atrevido a pensar y actuar por sí mismos, pero también a ser juzgados más allá de los conceptos tradicionales.

Hegel inicia el capítulo del “Espíritu” en la *Fenomenología* diciéndonos que la conciencia se ha convertido en *espíritu*, en el momento en que la cultura griega aparece en la historia. Lo anterior se debe a que, solo los griegos fueron capaces de crear una cultura que consistía en la unión indisoluble entre lo que ellos consideraban las leyes humanas y las leyes divinas de este mundo griego. Hegel lo llamó *el mundo ético (Sittlichkeit)*, el cual consiste en una cultura cuya unidad entre lo divino y lo humano permitía que cualquier griego se pudiera recono-

cer, precisamente, como integrante de dicha cultura (Hegel-W Bd. 3, 328 / Gómez 527). Así, todas las acciones de esta cultura expresan la unidad indisoluble del mundo ético, las mismas que podemos observar a través de diversas manifestaciones artísticas, religiosas, políticas y científicas. Un buen ejemplo de lo anterior es el arte griego, principalmente su escultura, ya que esta expresa en un solo momento la absoluta unión de los poderes divinos y la forma humana, de manera que surge así una representación sensible y artística de lo humano en sí mismo, de lo espiritual (Moland 2019).

Una característica, a nuestro juicio fundamental del *mundo ético* griego, es que la conciencia que tenían los griegos de su mundo les permite enseñar esta forma de vida a los mismos integrantes de dicho mundo; lo anterior tiene la finalidad de preservar la posibilidad de vivir en un mundo como este, es decir, los griegos intentan asegurar que la unidad espiritual que los constituye no se disuelva con el paso de las generaciones.

Para Hegel, hablar de la constitución de la cultura griega es de suma importancia, pues es dentro de esta donde *el espíritu* encuentra, por primera vez, su realidad efectiva, lo cual permite que todos los griegos tengan conciencia de que pertenecer a esa cultura significa que todos los integrantes de la misma comparten las mismas costumbres, por lo que, todos saben y les han enseñado que debe actuarse conforme a la unión de la ley divina y la ley humana, lo cual constituye la única forma de actuar y saberse griego.

La conciencia que tenían los integrantes de la cultura griega de sí mismos les permitía identificarse a todos como miembros de una cultura única y especial, pues la unidad en la que consiste el *mundo ético* no se había conocido en ninguna otra manifestación humana. Lo anterior motivaba a los griegos a cuidar sus costumbres de manera celosa, es decir, se tenía cuidado de no mezclar actividades de otros pueblos para no comprometer la estabilidad del mundo griego; por lo que, no es descabellado afirmar que en el mundo de la Grecia clásica solo existía su cultura. Así, con un alto nivel de conciencia de lo que significa ser griego, no se pone en duda el hecho de llevar a cabo únicamente acciones que respeten la unidad de la ley divina y la ley humana dentro de la *polis*.

La lectura hegeliana de la cultura griega propone una comunidad tan unida, tan fuerte, tan libre, tan consciente de sí misma, que resulta casi impensable que esta haya desaparecido del mundo *del espíritu*. El motivo que ocasionó lo anterior fue que en algún momento entró en conflicto la unidad, aparentemente indisoluble, que mantenía el *mundo ético*. Hegel explica en *la Fenomenología*, que dicho conflicto se

produjo debido a la *acción ética* (*sittliche Hanlung*), que explica a través del drama de Sófocles, *Antígona*, donde se narra la manera en que la protagonista, Antígona, es capaz de desobedecer los mandatos de la ley divina, al ir en contra de las órdenes de Creonte sobre el entierro de su hermano, lo cual causa una contradicción enorme en el mundo ético de la Grecia clásica, que ocasiona la trágica muerte de Antígona y de Hemón, hijo de Creonte, cuando ambos se suicidan.

El trágico desenlace en esta obra de Sófocles es lo que da por terminada la unidad del mundo ético, pues alguien se atrevió a actuar de manera diferente a lo que estipulaban, tanto la ley divina como la humana. Esto provocó que el mundo griego, paulatinamente, se dividiera y pereciera víctima de sí mismo; a este respecto, Pinkard afirma que: "Hegel's point is that the real conflict here is Antigone's and Creon's clash with Greek life itself" (Pinkard 1994, 145).

Aunque pareciera poco probable que, debido a lo representado en un drama teatral, desapareciera la más grande cultura de la antigüedad, Hegel apoya esta tesis debido a que, para él, Antígona funge como un ejemplo de la posibilidad de actuar, conscientemente, de una manera diferente a lo que estipulaba la unidad del *mundo ético*; y esto debilitó el espíritu de la cultura griega hasta el punto de hacerla perecer. A esta singular forma de acción, Hegel la denomina, como ya se dijo, *acción ética*, y la explica de la siguiente manera: "La acción ética tiene en ella el momento del delito (*die sittliche Handlung das Moment des Verbreches an ihr*), porque no asume la distribución natural de las dos leyes en dos sexos, sino que, más bien, permanece como la orientación no escindida hacia la ley" (Hegel-W Bd. 3, 346 / Gómez 553).

Para Hegel, el drama de *Antígona* es solo un ejemplo, plasmado y representado de manera teatral, de cómo los griegos cobraron conciencia de la posibilidad de actuar éticamente, es decir, de una forma que desafiara a la unión del mundo ético. En otras palabras, cuando un griego observaba una representación de *Antígona*, lo que observaba era la posibilidad de no actuar conforme a las costumbres de la cultura griega, sino actuar conforme a lo que su libertad le dictase, lo cual provocó la destrucción del Estado griego (Perez 2019).

Con lo antes mencionado surge la duda: ¿quién, entre los griegos, fue la individualidad, cuya libertad lo llevó a actuar éticamente? Para responder a dicha pregunta es necesario decir que, si bien el mundo ético griego es una unidad perfecta donde los hombres ejercen su individualidad llevando a la acción lo estipulado por el propio espíritu griego, también es necesario advertir que el mundo griego sabe que él no es producto de la naturaleza, es decir, sabe que su existencia es producto de su propia acción, sabe que es algo creado, puesto;

pero tampoco es una conciencia que se sabe absolutamente autoconsciente, es decir, sin que esta tenga la necesidad de alguna referencia con el mundo objetivo, Hegel nos dice en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*: “Lo ético es el peculiar ser y querer de la subjetividad particular” (G. W. Hegel 2004, 431).

En el mundo griego, la acción de los individuos solo contempla que esta cumpla con la ley universal; así, un padre cuida a su hijo porque, tanto la ley divina como la ley humana ordenan esta acción, por lo que el individuo no hace más que cumplir con la unidad de dichas leyes, simplemente las acata sin cuestionarlas. En este punto, la expresión “cumplir libremente con la ley” resulta conflictiva, pues parece no poder entenderse la libertad cuando es necesario el cumplimiento de la orden de una ley, es decir, puede pensarse que un individuo no puede ser libre si está cumpliendo con una ley que le es impuesta. Sin embargo, el Estado griego se constituyó como una democracia donde las subjetividades transformaban las obras materiales por medio del lenguaje, es decir, dotaron de espíritu al mundo que se les presentó de manera inmediata, lo cual, permitió que dichas subjetividades fueran capaces de ser conscientes de, por ejemplo, la belleza de sus obras, debido a que podían reconocerse en ellas. De esta forma es cómo los individuos libres se sabían miembros de la comunidad griega, lo cual les permitía hacer suya la vida ética y explicar así que, al reconocerse como parte de la comunidad, se tenga conciencia de la unidad del mundo ético y de la necesidad de actuar conforme a dicha unidad en todo momento.

La aparición de un estado espiritual como el griego implicó que, aunque la conciencia del mundo ético era clara, paulatinamente en un proceso formativo, los individuos se dieran cuenta de que su libertad les permitía actuar de una forma diferente a la que establecían las costumbres de la cultura griega. Como ya se dijo, la tragedia de *Antígona* es un ejemplo de esto; y nosotros pensamos que precisamente la representación de esta tragedia ayudó a formar a los miembros de la cultura griega, para que fueran capaces de tomar conciencia de que, no solo se podía vivir en el mundo ético, sino que existía la posibilidad de llevar a cabo una *acción ética* que, como dijimos, es la posibilidad de que un individuo actúe de forma diferente a lo estipulado por las costumbres de la cultura griega. A este respecto, Hegel nos dice en sus *LFHU* que: “La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es aún la voluntad objetiva; Atenea es el espíritu real del ciudadano individual. Pero el tiempo de una constitución semejante pasa tan pronto como la voluntad se ha recludo dentro de una conciencia moral interior y ha surgido la división” (Hegel 2004, 454).

Aunque el pueblo griego fue tomando conciencia de la posibilidad de actuar éticamente gracias a las representaciones teatrales de *Antígona*, debió existir una persona individual, un ser humano de carne y hueso, que por primera vez y de forma paradigmática, actuara de esta forma y enseñara puntualmente a los griegos la posibilidad de actuar de esta manera. Nuestro autor en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* nos dice que este individuo que actúa éticamente es el filósofo ateniense Sócrates:

En la conciencia general, en el espíritu del pueblo de que este individuo forma parte, vemos la moralidad trocarse en *ethos* (*Im allgemeinen Bewußtsein, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen und ihn an der Spitze als Bewußtsein dieser Veränderung*), y a la cabeza de este cambio, como la conciencia de él, aparece la figura de Sócrates. (Hegel-W Bd. 18, 469-471 / Roces II, 61-62).

Con las acciones de Sócrates como individuo, es decir, con su quehacer filosófico, se produjo una ruptura en el *mundo ético* griego, lo cual provocó y permitió que surgiera el conflicto dentro de la cultura griega, pues con la posibilidad de que existan diferentes formas de actuar dentro de la *polis*, puede llegarse a tener conciencia de las diferentes problemáticas que pueden existir dentro de la comunidad griega, las mismas que antes eran impensables por la existencia, incuestionable, de la unidad ética. Así, la armonía de la cultura griega disminuyó paulatinamente, lo que provocó el debilitamiento de su espíritu y, finalmente, su fin.

Con lo que se mencionó anteriormente, hemos apuntado que Sócrates fue el individuo que por primera vez actuó éticamente, lo cual cambió radicalmente la forma de vida del espíritu griego. Esto no significa que Hegel piense que la figura de Sócrates haya sido una individualidad moralmente mala al destruir la vida ética de los griegos, simplemente fue el individuo que por primera vez actuó diferente a los demás, provocando que los griegos pensarán en la posibilidad de que sus acciones fueran libres (autoconscientes). A este respecto en la *Fenomenología*, Hegel nos dice: “Cuando el individuo singular se determina por su entendimiento y elige con meditación lo que es útil para él, esta autodeterminación tiene su fundamento en la determinación del carácter particular (*Selbstbesmmung die Bestimmtheit des besonderen Charackters zum Grunde*) (Hegel-W Bd. 3, 346 / Gómez 815).

Acudimos primero a la *Fenomenología*, porque nos parece claro que aquí Hegel nos explica en qué consisten las acciones éticas de Sócrates.

tes, a saber, son acciones que surgen del pensar propio del individuo. El maestro de Platón actúa porque piensa en el contenido de su acción, no lo hace por seguir con el destino que le anuncia *el oráculo*, pero al ser esto algo tan nuevo entre los griegos, Sócrates no puede más que atribuirle su actuar *al daimon*, el cual parece saber el fin de la acción del filósofo de la antigüedad. En este orden de ideas, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel nos dice: “Este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida. La eticidad es en su primera forma, hábito” (G. W. Hegel 2004, 456).

En las líneas anteriores podemos ver claramente cómo, para Hegel, Sócrates pasa del mundo ético al mundo de las acciones éticas (de la moral), y la ruptura se produce precisamente en el pensar consciente de las acciones. Anteriormente pusimos el ejemplo de que un padre cuida de su hijo, debido a que, tanto la ley humana como la divina lo indican, y el padre no puede más que hacer lo que estas dictan. Ahora, podemos continuar con el mismo ejemplo diciendo que el hijo obedece a su padre por las mismas razones por las que el padre cuida de su hijo, sin embargo, con la acción ética que Sócrates les enseñó a los griegos, el hijo sigue obedeciendo a su padre, pero ahora puede hacerlo conscientemente. Lo anterior cambia todo, pues, aunque obedecerá a su padre, el hijo, al pensar sus acciones, puede atreverse a no seguir completamente lo que la ley dicta, es decir, asume una posición crítica de su acción –incluso puede llegar al extremo de reclamar a su padre alguna acción que él piense que es inadecuada, porque infringe alguna ley, por ejemplo, puede decirle: “ya no bebas tanto”. Por este tipo de contradicciones en la forma de vida griega, es por lo que Hegel afirma que colapsó esta forma de espíritu. Lo anterior queda claro cuando Hegel, en sus *LHFM* nos dice:

En efecto, en cuanto que en Sócrates vacila la ley particular (*Diese beiden Seiten sind notwendig auch im Bewußtsein des Sokrates: Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt*), vemos aparecer en lugar del espíritu general y único, que era, entre los griegos, la determinación inconsciente por el poder de la costumbre, el espíritu individual, es decir, la individualidad que decide por sí misma (Hegel-W Bd. 18, 489 / Roces II, 73).

La importancia de la acción subjetiva de Sócrates radica en ser una fuerza destructiva de aquello que se encuentra ya concebido por el espíritu y que, aparentemente, es insoluble; a este respecto Jon

Stewart nos dice: “Socrates represented the destructive force of individuality and subjective freedom. (...) With Socrates the individual was for the first time invested with the burden of moral reflection and judgment, and this new principle of individuality comes into conflict with traditional morality” (Stewart 2007, 151). Las palabras de Stewart nos permiten observar los alcances de la acción socrática en Grecia y, aunque sería imposible mencionar todas las implicaciones que tiene la acción ética socrática desde la perspectiva de Hegel, sí nos permiten entender por qué Sócrates fue llevado ante las autoridades griegas para que respondiera por sus actos; así, la forma en la que el filósofo de Stuttgart interpreta los cargos a los que se enfrentó Sócrates en el juicio que acabó condenándolo a la muerte, es fácil de comprender, además de ser un excelente ejemplo de cómo Sócrates puso en serio riesgo la vida ética griega, hasta el punto que los griegos de su tiempo no compartían su forma de actuar, lo cual provocó que lo enjuiciaran y ejecutaran. Al respecto solo mencionaremos dos de los cargos que le fueron impuestos a Sócrates en su famoso juicio: primero, cuando se le acusa de adorar a nuevos dioses, Hegel nos dice en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: “Sócrates es, de este modo, el héroe que proclama, para desplazar al dios délfico (*Dies Gebot hat Sokrates erfüllt, das gnôthi sauton zum Wahlspruch der Griechen gemacht*), el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero” (Hegel-W Bd. 18, 505/ Roces II, 87).

100

Aunque la historia de la filosofía, en general, nos habla de que Sócrates fue el más justo de los hombres, Hegel considera que el maestro de Platón es culpable de este cargo desde lo más profundo del *mundo ético* griego, pues el “conócete a ti mismo” socrático era algo no contemplado en la ley griega, y fue lo que lo llevó a actuar conscientemente y negar la ley.

El segundo cargo que queremos mencionar es el de la corrupción a la juventud. Hegel nos dice en las *LHFM*:

Los hijos deben tener la sensación de formar una unidad con sus padres, siendo esta la primera relación moral inmediata (*Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dies ist das erste unmittelbare sittliche Verhältnis*): todo educador debe respetarla, mantenerla pura y desarrollar la sensación de esta unidad (Hegel-W Bd. 18, 505/ Roces II, 89).

De igual forma, aunque la tradición filosófica juzga este cargo como un sinsentido, Hegel nos dice que Sócrates era culpable, pues él

enseñaba a los jóvenes a actuar éticamente, lo que, en muchos casos, ocasionaba que no obedecieran a sus padres; y esto, a los ojos de la ley divina y humana, constituía un delito y un sinsentido.

Con lo anterior, podemos afirmar que la acción ética provoca el colapso del mundo ético griego, pero nosotros pensamos que *Antígona* de Sófocles es solo un ejemplo literario que Hegel presenta en *la Fenomenología*, el cual utiliza para explicar dicho colapso. Sin embargo, el individuo que actuó y nos enseñó a actuar éticamente fue Sócrates; él nos hizo pensar nuestras acciones y nos mostró la posibilidad de que estas no necesariamente deben cumplir con la ley, lo que, efectivamente, causó una negación en la historia, ya que la razón no podía concebir el hecho de que existieran leyes que no se cumplieran, y que haya acciones, que puedan considerarse correctas, moralmente hablando, cuando estas no cumplen con las leyes del Estado.

Al ser el primero en actuar éticamente, Sócrates fue el fundador de un nuevo mundo, donde la concepción de la moralidad (*Moralität*) ya no depende de las leyes establecidas por la cultura, sino del juicio libre de un individuo (Stewart 2017). Sin embargo, la moralidad tiene otro elemento esencial, el conocimiento de sí mismo, de una valoración del fundamento real o aparente de sus conocimientos y convicciones. Es desde esta otra perspectiva donde el método socrático adquiere toda su relevancia, pues no se trata simplemente de ser libre para actuar, sino de tener la consistencia interior para ejercer esa libertad. En cierta forma, Sócrates usó su método para enseñar al mundo griego sobre la posibilidad de esta manera de actuar.

2. El *Menón* como ejemplo del método socrático

En la parte final del apartado que Hegel dedica al método socrático (*Sokratische Methode*), en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, hace un resumen del *Menón* y destaca aquellos puntos que sirven como ejemplo del método. En este diálogo, antesala de los diálogos de madurez de Platón, y en proximidad histórica con el *Eutidemo* y *Gorgias* (Olivieri 280), se conjuntan algunas de las bases y propuestas platónicas sobre la investigación filosófica y el conocimiento, pero respetando –casi completamente– la postura de su maestro: la ignorancia socrática, el poner a prueba el conocimiento de los demás por medio del diálogo y la reducción al absurdo, la forma irónica de proceder, la molestia de los demás ante la actitud socrática, el carácter aporético y no conclusivo del diálogo. Para hacer una mejor valoración crítica de la interpretación hegeliana del método socrá-

tico, mostraremos más ampliamente esas características en el *Menón*³.

El tema del diálogo sobre la virtud (*ἀρετή*) es de suma importancia para la política y la educación de la juventud, pues es gracias a ella que “los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado, se ocupan de sus progenitores y conocen la manera de acoger y despedir a ciudadanos y extranjeros, como es propio de un hombre de bien” (91a). El diálogo comienza con una serie de preguntas de Menón acerca de si la virtud es enseñable o no, pero inmediatamente Sócrates orienta el problema a conocer la naturaleza de la virtud, pues: “yo, tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud (...) y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es?” (71a).

La postura inicial de Menón sobre este punto: saber qué es la virtud, sigue el patrón de la falsa sabiduría que tantas veces dejó al descubierto Sócrates, pues Menón asume que no tendrá ninguna dificultad en definir qué es la virtud. Sin embargo, en toda la primera parte del diálogo (71e - 80b) Menón se esfuerza inútilmente en sus tres intentos de definir qué es la virtud, en sendas ocasiones Sócrates reduce al absurdo esos intentos, hasta que finalmente Menón tiene que confesar:

Men. –¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, a tal punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, tanto por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado

³ Teniendo en cuenta la intención contextual de este apartado, nos limitaremos a exponer nuestra propia lectura del diálogo en lo referente al método socrático y dejaremos de lado las diversas discusiones que este tema ha suscitado a lo largo de la historia de la filosofía y en tiempos más recientes. Para ahondar en la discusión sobre la interpretación del método socrático recomendamos: (Cardwell 2016), (Sellars 2014), (Tarrant 2006), (Futter 2013), (Scott 2002).

innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo (79e).

Como puede observarse en este importante texto, Menón está lejos de su presunción inicial y reconoce ahora su confusión ante lo que creía saber. Califica a Sócrates como un brujo, usando la imagen del pez torpedo que confunde y entorpece a quien lo toca. Concluye también afirmando que, por esa actitud, puede correr peligro en cualquier otro lugar. Sócrates le responde que acepta la analogía del pez torpedo, siempre y cuando, el pez torpedo también esté entumecido al entumecer a los demás, pues: “No es que yo mismo esté fuera de confusión poniendo en confusión a los demás, sino que estando yo completamente confuso, confundo también a los otros” (80c).

Después de la confesión de Menón acerca de su perplejidad, este le presenta una objeción a Sócrates: “Men. –¿De qué manera puede buscarse lo que no se sabe en absoluto qué es? Buscar algo de lo que no se sabe nada sería un contrasentido, pues: ¿qué es lo que se estaría buscando? Y si no se sabe nada sobre un objeto, pero se lograra conocer: ¿cómo sería posible saber si es lo que buscábamos?” (80d).

Para salir de este dilema, Sócrates hace un paréntesis sobre el tema de la virtud para hablar de la reminiscencia como un reconocimiento de algo olvidado (81b). Para ejemplificar este reconocimiento, Sócrates se ayuda del diálogo de un esclavo acerca de un problema geométrico (82b - 85c).

En el diálogo con el esclavo, hay una primera parte muy relevante, cuando la actitud inicial del esclavo es un tanto arrogante, pues parece que las preguntas que le formula Sócrates son muy elementales, por ejemplo, a una de ellas responde: “Evidentemente, Sócrates, el doble” (*δηλον δὴ, ὃ Σώκρατες, ὅτι διπλασία*) (82e). Comienza entonces el método socrático con su arte de la confusión, hasta que el esclavo termina por reconocer que no sabe: “¡Por Zeus!, Sócrates, que yo no lo sé” (*ἀλλὰ μὰ τὸν Δία, ὃ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ οἶδα*) (84a). Es a partir de este reconocimiento que Sócrates le explica a Menón la importancia de su método y lo que los demás aprenden de él:

Soc. –¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al prin-

cipio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla (84a).

Sócrates regresa a la imagen del pez torpedo, para afirmar que, al entorpecer al esclavo, este se encuentra en una mejor situación que antes, lo cual es un beneficio para él.

Soc. –Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto (...) ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber? (84a-c).

104

Este resultado es, para Sócrates, muy positivo, por tres motivos: la otra persona no creará saber lo que ignora –reconocerá su ignorancia–, estará en mejor disposición para buscar conocer aquello que ignora, pues sentirá el deseo de saber⁴; finalmente, aunque no logre llegar a conocer lo que ignora será menos pesado en el trato con los demás, menos soberbio, al reconocer que él es un ignorante como los demás.

En la última parte del *Menón*, donde se indaga, bajo una hipótesis, si la virtud es enseñable o no (87b - 100c), aparece de nuevo el método socrático con un interlocutor distinto, Anito, aquel que sería después uno de los acusadores de Sócrates en el juicio donde lo condenaron⁵.

El diálogo con Anito es ríspido y está construido de forma especialmente irónica por Sócrates. Este comienza por mostrarle a Anito que los mejores maestros son los que conocen bien su arte y que además se declaran maestros y cobran dinero por enseñarlo; ya se trate de la medicina, de la música o de aprender el oficio de zapate-

⁴ En este punto siempre cabe la posibilidad, como se verá con Anito, que el interlocutor se moleste sobremanera y simplemente desprecie la actitud de Sócrates y toda su forma de discurrir.

⁵ La historia de la relación ríspida de Anito y Sócrates parece que se debe a una cuestión muy a propósito de las circunstancias de este diálogo: la educación del hijo de Anito.

ro (90c - 90e). Anito no duda en responder que es sensato aprender con ellos. Gracias a esta respuesta Sócrates puede hacer una analogía con los sofistas para afirmar que, en el aprendizaje de la virtud, los sofistas son los mejores maestros, pues además cobran por ello (91b). Anito responde indignado ante semejante afirmación: “¡Por Heracles, cállate Sócrates! Que ninguno de los míos, ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la pérdida de quienes los frecuentan” (91c).

Pareciera que Sócrates busca irónicamente provocar a Anito. Ante el desprecio de Anito hacia los sofistas, Sócrates le pregunta quiénes de los atenienses pueden enseñar la virtud a un joven. Su respuesta: “Cualquiera de los atenienses bellos y buenos con que se encuentre, no habría ninguno que no lo hiciera mejor que los sofistas, siempre que les haga caso” (92e). Comienza entonces otra forma de reducción al absurdo del método socrático: el contraejemplo. Sócrates le describe a su interlocutor varios de los atenienses bellos y buenos⁶ que, a pesar de todo, no supieron educar a sus hijos, a pesar de su deseo de hacerlo. Al sentirse orillado por los contraejemplos, Anito se marcha muy enojado y de un modo amenazador hacia Sócrates. Muy poco tiempo después de este incidente, y sin haber podido definir qué es la virtud, Sócrates se despide de Menón, dejando para otra ocasión las reflexiones sobre la virtud⁷.

Hasta aquí, los elementos del método socrático referidos en el *Menón*. Pasaremos ahora a analizar la interpretación y valoración de Hegel sobre el método socrático.

3. La lectura de Hegel sobre el método socrático

La exposición y reflexiones que Hegel dedica al método socrático en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* están estructuradas en tres breves apartados. El primero de ellos se refiere a la ironía socrática, a la finalidad que esta tiene para provocar desconfianza en sus interlocutores respecto a las premisas de que parten. El segundo apartado lo dedica al arte de comadrón que practicaba Sócrates (*Hebam-*

⁶ Temístocles, Aristides, Pericles y Tucídides.

⁷ En esta parte final del diálogo, respecto a la cuestión inicial de «si la virtud puede ser enseñada», Sócrates solamente puede decir, de forma probable, “parece que la virtud se da por un don divino a quien llega” (100b). Esta consideración puede estar en relación con las alusiones de Sócrates a su Daimon, quien le ha orientado muchas veces sobre cómo actuar (Mújdricza 2017, 5-13).

menkunst). En esta exposición Hegel se centra principalmente en la forma dialógica del método, en el continuo ejercicio de preguntas y respuestas, en el aspecto literario que Platón y Jenofonte desarrollan a partir de este ejercicio socrático. Finalmente, el tercer apartado lo dedica a la relevancia que tiene la parte negativa del método, cuando el interlocutor toma conciencia de que lo que creía saber ha sido refutado, y produce así perplejidad y confusión.

Lo que nos interesa resaltar del texto hegeliano es el aspecto vivo de su exposición, manifestado en la tensión que puede percibirse al leer el texto. No se trata de una mera exposición formal o mecánica de los diversos elementos del método socrático, sino de un diálogo de Hegel con el pensador ateniense teniendo en cuenta la complementariedad, pero también la oposición con su propio sistema filosófico. En este sentido, podría incluso hablarse de una versión hegeliana de Sócrates o de un Sócrates hegelianizado, pero también se percibe la molestia que tiene Hegel con la interpretación romántica de Sócrates –especialmente del concepto de ironía introducido por Schlegel y que tanta influencia tuvo en su época. Nuestra intención, por tanto, no es hacer una presentación lineal o detallada del texto de Hegel, sino presentar este aspecto vivo, tenso y controversial que se encuentra en sus páginas.

106

Lo primero que hay que tomar en cuenta para hacer esta lectura es que se trata de una exposición circunscrita al objetivo general de sus cursos sobre la historia de la filosofía, en los cuales Hegel pretendía mostrar cierta lógica, al modo dialéctico: la de señalar continuidad y al mismo tiempo ruptura en cada etapa de la evolución de la filosofía a lo largo de los siglos. Como sabemos, este aspecto es exigido por el sistema hegeliano, que implica también una filosofía de la historia que dé cuenta del desarrollo del espíritu. En el discurso inaugural al curso de historia de la filosofía, pronunciado en la Universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816, Hegel hace énfasis en que la historia de la filosofía debe abordarse teniendo en cuenta el entronque esencial entre el aparente pasado y la fase actual a la que ha llegado la filosofía, pues “lo que nosotros somos, lo común e imperecedero se halla inseparablemente unido a lo que somos históricamente” (Hegel, 1995, 9). Bajo esta circunstancia, y como ya se mencionó en el primer apartado, el objetivo de Hegel es mostrar la relevancia de Sócrates dentro del pensamiento griego, las transformaciones filosóficas que se dieron a partir de su pensamiento y encontrar una explicación a la actitud de Sócrates que pueda ser proyectada hacia la finalidad de la filosofía como un todo, como un momento relevante pero aún no definitivo del desarrollo del

pensamiento. En este sentido, como puede deducirse de diversos pasajes, Sócrates merece la valoración y el respeto filosófico, pero al mismo tiempo deben señalarse sus limitaciones.

Hegel comienza su exposición hablando de la forma dialéctica en el proceder de Sócrates. Esta forma dialéctica, afirma, corresponde por su propia naturaleza con el carácter moralmente edificante y práctico que perseguía Sócrates. Por eso el método socrático:

Se caracterizaba, sobre todo, por inducir a todo el mundo a meditar acerca de sus deberes en relación con lo que fuese, tomando pie de un motivo fortuito cualquiera o del que el propio Sócrates buscaba. Hablando en sus talleres con el sastre y el zapatero, con jóvenes y viejos, sofistas, hombres de Estado y ciudadanos de todas clases, sabía enderezar siempre la conversación hacia el fin que le interesaba, pero partiendo de los intereses de sus interlocutores, de sus intereses domésticos o cotidianos, de la educación de sus hijos o de los intereses del saber, de la verdad, etc. (Hegel-W Bd., 18, 457 / Rocés II, 51).

Sócrates da tanto valor a las categorías morales, el bien, la justicia, el deber, etcétera, que incita a los demás a dejar a un lado las determinaciones particulares y de común aceptación que se aplican a esas categorías. Esta naturaleza y finalidad del método socrático hacen que su estilo sea el adecuado y no tenga nada de amañado, a diferencia de las imitaciones de los autores modernos que “resultan necesariamente aburridos y pesados, precisamente porque no hay ninguna necesidad interna que justifique esta forma literaria” (Hegel-W Bd., 18, 457 / Rocés II, 51).

Esta primera consideración positiva de Hegel contrasta con los calificativos que, unas páginas más adelante y después de expresar su molestia con la interpretación romántica, señala sobre los personajes que sirven como interlocutores de Sócrates, al afirmar que son semejantes a títeres, pues sus intervenciones y respuestas solo facilitan el propósito de Sócrates. Hegel considera ahora –a diferencia del primer párrafo de esta lección sobre el método– que se trata de un estilo artificial, pues no corresponde al espíritu de una conversación animada, en donde se puedan aducir reiterativamente puntos de vista distintos. Sin embargo, en esos diálogos, la discusión queda descartada en la forma socrática de conducir la conversación. “Por eso no hay que maravillarse cuando se ve, en estos diálogos, cómo la persona interrogada contesta con toda precisión en el mismo sentido en que se le pregunta; no ocurre como en los mejores diálo-

gos modernos, en los que se mezcla siempre la arbitrariedad de lo fortuito” (Hegel-W Bd., 18, 463 / Roces II, 56). Hegel justifica este proceder afirmando que seguramente los diálogos reales de Sócrates, de preguntas y respuestas, eran distintos a los diálogos que terminaron siendo escritos. Los diálogos que nos han llegado de Platón y Jenofonte no pretendían mostrar lo que suele ser natural en una conversación: el afán de brillar, de tener la razón, el no aceptar las objeciones, el desviarse del tema para evadir una dificultad, el contraargumentar reiteradamente, etcétera. Esta forma de proceder, si se quiere, más natural, sería una distracción para la finalidad moralizante que pretendían transmitir los autores griegos⁸.

Cuando Hegel habla de la naturaleza dialéctica (*Natur dialektischer*) (Hegel-W Bd., 18, 457 / Roces II, 52) del método socrático, está usando un término íntimamente vinculado con su sistema filosófico; por eso, en su explicación, vuelve a presentarse una tensión entre la postura de Sócrates y la suya, lo que lo lleva a distinguir entre la forma subjetiva de la dialéctica (*subjektive Gestalt der Dialektik*) y su forma verdadera (*die Dialektik ist Gründe der Sache*), que versa sobre los fundamentos de la cosa misma. La dialéctica subjetiva corresponde al modo de comportarse en el trato de una persona a otra, en el caso de Sócrates a su proceder irónico. Empieza sus diálogos mostrando interés por las concepciones ordinariamente aceptadas, declarándose ignorante, buscando aprender de sus interlocutores, haciéndoles preguntas con aires de inocencia; todo esto con la finalidad de que los demás expongan sus principios, que ellos creen firmes. Con base en esta dialéctica, de preguntas y respuestas, de comentarios que parecieran marginales, obliga a sus interlocutores a reconocer que están incurriendo en una contradicción, que con sus afirmaciones han llegado a un callejón sin salida: “De este modo, Sócrates enseña a aquellos con quienes dialoga a darse cuenta de que no saben nada” (Hegel-W Bd., 18, 459 / Roces II, 53).

En esta dialéctica subjetiva, la ignorancia socrática se asocia al juego de la ironía pues, para forzar a los otros a expresar sus ideas, Sócrates finge ignorarlas (*hat die Erscheinung*). Este fingimiento permite también un cierto aire de imparcialidad (*Unbefangenheit*), de no

⁸ No hay que olvidar la buena fama de dialéctico que tenía Sócrates. Es muy posible que su enorme capacidad para la dialéctica y el trasfondo de razón de sus argumentos le facilitaran resultados similares a los descritos en los diálogos escritos. Por ejemplo, en el *Banquete*, Alcibiades afirma de Sócrates que “vence en los discursos a todos los hombres, y no solo anteayer, sino siempre” (213e). Esta es la misma fama que le atribuye Aristófanes a Sócrates y sus discípulos en *Las nubes* (Aristófanes 2005, 42).

tener una idea o postura preconcebida y estar con buen ánimo hacia las afirmaciones de su interlocutor (Hegel-W Bd., 18, 454 / Roces II, 52). Aunque, por otro lado, Hegel remarca a continuación que –en realidad– Sócrates era ignorante y no sabía nada, pues no se encontraba en él ningún desarrollo sistemático de la filosofía, ni era su propósito tenerla (Hegel-W Bd., 18, 459 / Roces II, 53). Esta doble explicación hegeliana es interesante, pues permite distinguir entre la forma irónica del discurso, de la percepción que Sócrates tenía acerca de su ignorancia, de forma que aparentar ser ignorante y ser ignorante no son actitudes contradictorias ni se refieren, necesariamente, al mismo fenómeno.

No obstante, la positiva valoración de Hegel sobre la finalidad de la mayéutica, la de procurar que la conciencia natural, hundida en las determinaciones materiales y concretas, logre acceder al pensamiento general contenido en ella –lo cual se manifiesta con frecuencia y excepcional habilidad (*besondere Geschicklichkeit*) en los diálogos platónicos– también es calificado por Hegel como un método que “resulta a menudo cansado, aburrido y tedioso” (*Ermüdendes, Langweiliges Tädiosität*) (Hegel-W Bd., 18, 464 / Roces II, 57). El motivo de estos calificativos peyorativos es que ese método puede ser más útil para los niños y los hombres incultos, no acostumbrados a moverse en abstracciones y pensamientos. En cambio, dice Hegel:

Para nosotros, que estamos acostumbrados a representarnos lo abstracto y que desde la temprana juventud nos educamos en torno a principios generales, el método socrático de la llamada condescendencia, con su locuacidad, resulta a menudo cansado, aburrido y tedioso. Vemos inmediatamente, no pocas veces, lo que hay de general en el caso concreto, sencillamente porque nuestra reflexión está ya habituada a lo general; no necesitamos pasar por ese largo y fatigoso proceso de eliminación, ni tampoco que –como hace Sócrates para llegar a la abstracción y situarla ante la conciencia– se haga desfilar ante nosotros, como camino para fijar lo general, una larga serie de ejemplos, a través de los cuales la repetición hace nacer la firmeza subjetiva de la abstracción (Hegel-W Bd., 18, 464 / Roces II, 57).

Este texto muestra la actitud tensa y ambivalente que está presente en la exposición de Hegel hacia el método socrático. Puede verse el contraste que se establece entre las necesidades históricas que

acompañaron el método socrático y el estado que para Hegel tiene la filosofía de su época en el sigloXIX, especialmente la de su sistema filosófico. Pero también muestra, a nuestro entender, el interés que tiene por separarse del halo que había adquirido la figura socrática y su método irónico en el ambiente cultural del Romanticismo⁹.

Para comprender el ánimo intelectual y emotivo con que Hegel expone el método socrático, es necesario revisar la clara y reiterativa animadversión por el movimiento romántico que tenía¹⁰. Antes de señalar las críticas específicas que hace a Schlegel en el texto que estamos analizando, revisaremos sucintamente su actitud en otros lugares de su obra. Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* concluyen analizando la filosofía contemporánea a Hegel, concretamente con la exposición de Fichte, los románticos y Schelling (Hegel-W Bd., 20, 416 / Rocés II, 482-486). Ahí, Hegel hace una fuerte crítica al movimiento romántico y a algunos de sus representantes. Primeramente, considera que la filosofía de Fichte abrió de forma equivocada la subjetividad, lo que provocó las diversas formas de extrapolación de la subjetividad que se desarrollaron en el Romanticismo. Hegel comienza su crítica con la ironía de Schlegel, en la que el sujeto pretende ponerse como parámetro de lo absoluto, banalizando todo lo demás, reduciendo a nada las determinaciones objetivas de lo recto y lo bueno. “Puede fingirlo todo, pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia (*es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit*). La ironía conoce su maestría sobre todo contenido, no toma en serio nada y juega con todas las formas” (Hegel-W Bd., 20, 416 / Rocés II, 482). En las páginas siguientes, Hegel muestra todo su enojo contra los diversos representantes de la ironía romántica: Sobre Schleiermacher, entre otras cosas, afirma que su vanidad se reviste de una extraña religiosidad surgida de su propia concepción del mundo, su pretendida poesía profunda termina “sin ser carne ni pescado, ni poesía ni filosofía” (*Weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie*) (Hegel-W Bd., 20, 417 / Rocés III, 484). De Novalis, que representa el anhelo del alma bella, afirma que, con él, “la extravagancia de la subjetividad se

⁹ El texto citado anteriormente refleja un estilo más vivo y en cierto sentido personal. Difícilmente los discípulos de Hegel hubieran introducido ese texto en sus obras completas si no estuviera escrito en los apuntes de Hegel, o no lo recordaran con cierta viveza de labios de su maestro. Seguramente sus alumnos estaban acostumbrados a los improprios del maestro en contra de los románticos.

¹⁰ Sobre la pugna de Hegel contra el Romanticismo puede consultarse el trabajo de Reid (2014), *The Anti-Romantic. Hegel Against Ironic Romanticism*.

convierte frecuentemente en demencia" (*Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit*) (Hegel-W Bd., 20, 418 / Roces III, 485). De Jakob F. Fries destaca su arbitrariedad e ignorancia al pretender que el modo supremo de conocer es el conocimiento directo como hecho de conciencia, una especie de revelación particular, "esta arbitrariedad se lo permite todo, como en la taberna, y, con ello, se da aires proféticos y poéticos" (*Diese Willkür erlaubte sich alles, wie in der Tabagie, nahm sich poetisch, prophetisch*) (Hegel-W Bd., 20, 418 / Roces III, 485). Este tipo de calificativos hacia los románticos, que es frecuente en Hegel, muestra la enorme molestia que sentía hacia el movimiento cultural que rivalizaba contra las bases de su sistema, por lo que no podía permanecer indiferente ni ecuánime hacia lo que ellos representaban. Por eso, en su *Filosofía del derecho*, cuando explica la necesidad de pasar de la moralidad a la eticidad, se expresa de manera aún más enfática acerca del mal de su época:

Esta última oscurísima forma del Mal –por la cual el mal se convierte en bien y el bien en mal y por la cual la conciencia se conoce como poder, por lo tanto, como absoluta– es el grado supremo de la subjetividad desde el punto de vista moral, la forma en la cual ha prosperado el mal en nuestros tiempos, es decir, por medio de la filosofía, de una superficialidad del pensamiento que ha trastornado de esta manera un concepto profundo y se ha atribuido el nombre de filosofía, así como el mal se ha atribuido el nombre de bien (Hegel-W Bd., 12 §140 / Mues §140).

Teniendo en cuenta esta animadversión de Hegel hacia la ironía romántica, adquiere sentido que aproveche la exposición del método socrático para reiterar sus críticas a la falsa interpretación de la ironía socrática y que mencione explícitamente a Friedrich Schlegel y a Friedrich Ast.

Es la actitud de la conciencia subjetiva que cree estar al cabo de todas las cosas, y dice: «Por medio de mi pensamiento propio podría acabar con todas las determinaciones del derecho, la moralidad, el bien, etcétera, ya que soy, sencillamente, dueña y señora de todas ellas; sé que si reputo algo por bueno, puedo invertir la relación en cuanto se me antoje, ya que ante mí solo prevalece como verdadero aquello que me plazca» (Hegel-W Bd., 18, 461 / Roces II, 54).

Hegel insiste en que se trata de una arbitrariedad subjetiva, de usar la ironía para aparentar una vida interior superior y profunda, una especie de divinidad interior que se considera con el derecho de estar por encima de todo, pero, “toda verdad, por alta y divina que sea, se reduce a la postre, ante ella, a la vulgaridad y a la nada” (Hegel-W Bd. 18, 461 / Rocés II, 54). En cambio, la ironía de Sócrates y Platón es una ironía limitada, con un propósito y unos alcances que no se quedan en la pura negatividad, pues “se propone llegar, a través del pensamiento al bien verdadero, a la idea general” (Hegel-W Bd. 18, 462 / Rocés II, 55).

A lo largo de todo el texto dedicado al método socrático, Hegel realiza un movimiento de interpretación de los diálogos socráticos contrario al de los románticos, pues si estos destacaron el carácter negativo, como forma de reducir al absurdo las verdades establecidas, Hegel, por el contrario, proyecta la ironía socrática como el momento negativo que prepara el camino del saber. La última consideración que aparece en *Sokratische Methode* muestra la valoración general de Hegel sobre la forma de proceder de Sócrates:

 112

La filosofía tiene necesariamente que comenzar por provocar confusión en el espíritu, para llevarlo luego a la reflexión; hay que empezar dudando de todo, destruyendo todas las premisas, para obtener la verdad como algo creado por medio del concepto (Hegel-W Bd. 18, 467 / Rocés II, 59).

Como puede observarse en este texto, se establece una vinculación de lo meramente socrático: “provocar confusión en el espíritu”, “destruir todas las premisas”, con el elemento específico del sistema hegeliano, “obtener la verdad como algo creado por medio del concepto”. Primeramente, se trata de un proceso, con un comienzo (*anfangen*), que permite, por medio de la pérdida (*aufgeben*) de las anteriores determinaciones, a través de la mediación (*durch*) recuperar y engendrar el concepto (*Begriff Erzeugtes wiederzuerhalten*) (Hegel-W Bd. 18, 467 / Rocés II, 59).

Si bien Sócrates postula su método como un proceso similar, la diferencia es que en pocas ocasiones el filósofo ateniense logró que sus interlocutores llegaran a las definiciones de aquellas realidades que pretendía conocer. Su método era mayoritariamente aporético, negativo, no había la obtención del concepto o, en su caso, la definición.

Bibliografía

- ARISTÓFANES. (2005). *Las nubes*. Traducido por Óscar Velázquez. Chile: Editorial Universitaria de Chile.
- BROWN, R. F. (2009). «Editorial introduction.» En *Lectures on the History of Philosophy 1825-6. Introduction and Oriental Philosophy, together with the introductions from the other series of these lectures*, de HEGEL, G. W. F. Oxford: Clarendon Press, 1-44.
- CARDWELL, N. (2016). «The Role of the Socratic Method in th Meno». En *Dialogue: Journal of Phi Tau.*, 145-156.
- FROST, E. C. (2005). *Advertencia sobre la presente edición*, vol. I, de *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. II de HEGEL, G. W. F., traducido por Wenceslao Roces. México: F.C.E, IX-XII.
- FUTTER, D. B. (2013). «On Irony Interpretation: Socratic Method in Plato's "Euthyphro".» *British Journal for the History of Philosophy*, 21 (6): 1030-1051.
- GAOS, J. (2004). «Advertencia sobre el texto de la filosofía de la historia.» En *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de HEGEL, G. W. F. Madrid: Alianza Editorial, 33-37.
- HEGEL, G. W. F. (2020). «hegel-system.» Último acceso: julio de 2020. <https://hegel-system.de/de/gesch-3.htm>.
- (2011). *Lectures on the Philosophy of World History Volume I: Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*. Editado por Robert F. Brown y Peter C. Hodgson. Traducido por Robert F. Brown y Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press.
- (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Madrid: ABADA Editores.
- (2009). *Lectures on the History of Philosophy 1825-6 Volume I: Greek Philosophy*. Editado por Robert F. Brown. Traducido por R. F. Brown y J. M. Stewart. Oxford: Clarendon Press.
- (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1995). *Lecciones sobre historia de la filosofía I*. Traducido por Roces Wenceslao. México: F. C. E.
- (1995). *Lecciones sobre historia de la filosofía II*. Traducido por Wenceslao Roces. México: F.C.E.
- (1995). *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. Traducido por Wenceslao Roces. México: F.C.E.
- *Filosofía del derecho*. Traducido por Mues y Ceballos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1770-1831). «The Online Books Page.» <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Hegel%2C%20Georg%20Wilhelm%20Friedrich%2C%201770%2D1831>.

- (1979). «Werke [in 20 bänden], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe.» Editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. <http://www.zeno.org/Philosophie/L/Hegel-W+Bd.+3>.
- MÚJDRICZA, F. (2017). «Socrates Daimon “In the Mirror of Death”». *Appraisal: The Appraisal Journal*, 11, 5-13.
- MICHELET, K. L. (2005). *Prólogo del editor a la primera edición*. Vol. I, de *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, de HEGEL, G. W. F. Traducido por Wenceslao Roces. México: F.C.E.
- MOLAND, L. (2019). *Hegel's Aesthetics. The Art of Idealism*. New York: Oxford University Press.
- OLIVIERI, F. J. (1999). «Introducción.» En *Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*, de Platón. Traducido por Ruiz, Acosta, Olivieri y Calvo. Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1900-1907). *Platonis Opera*. Editado por J. Burnet. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press.
- (1999). *Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Traducido por Ruiz, Acosta, Olivieri y Calvo. Madrid: Gredos.
- Mayor, Laques, Protágoras*. Traducido por Ruiz, Lledó y García. Madrid: Gredos.
- PÉREZ, B. M. (2019). «Acción y muerte en la Antígona de Hegel». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (36): 107-126.
- PINKARD, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*. Nueva York: Cambridge University Press.
- REID, J. (2014). *The Anti-Romantic. Hegel Against Ironic Romanticism*. London: Bloomsbury.
- SCOTT, G. A. (2002). *Does Socrates have a method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- SELLARS, J. (2014). «Plato's “Apology of Socrates”: A Metaphilosophical Text». *Philosophy and Literature*, 38 (2): 433-445.
- STEWART, J. (2007). *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
- (2017). *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- SÓFOCLES. (1981). *Tragedias*. Traducido por Assela Alamillo. Madrid: Gredos.
- TARRANT, H. (2006). «Socratic Method and Socratic Truth». En *A Companion to Socrates*, editado por Ahbel-Rappe y Kamtekar. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 254-272.
- VALLS PLANA, R. (2017). «La enciclopedia en la vida y obra de Hegel.» En *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de HEGEL, G. W. F. Madrid: Abada Editores, 9-34.

Correspondencia

Luis Guerrero Martínez

Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana
Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos
luis.guerrero@ibero.mx

Moisés Moreno Medellín

Maestro en filosofía, profesor de filosofía de la ciencia en la ESIQIE del Instituto
Politécnico Nacional. Alumno del Doctorado en Filosofía de la Universidad
Iberoamericana desarrollando la tesis *El concepto de Ópera de la Estética de Hegel*,
dirigido por el Dr. Luis Guerrero.
mmorenomed@ipn.mx