



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LA ACTIVIDAD DIALÓGICA COMO UN ACTO
POLÍTICO**

E N S A Y O

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADA EN CIENCIA POLÍTICA Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
CON ESPECIALIDAD EN CIENCIA POLÍ-
TICA**



P R E S E N T A:

**ANA ANGÉLICA OLIVARES GARCÍA
TUTOR
DR. FERNANDO AYALA BLANCO
MÉXICO, D. F. 2016**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción	3
I.	6
II.	24
III.	49
Epílogo	72
Bibliografía	74

Introducción

Pareciera ser que la manera en la que pensamos, en la que hacemos las cosas tienen su reflejo en la antigua Grecia, pues los griegos marcaron la pauta en muchas de nuestras nociones morales, políticas, artísticas y sociales. No hay duda de su influencia, sin embargo, no podemos asumir que somos una extensión de su mismo rostro, es preciso aceptar que son un otro y que al conocerlos, también nos aproximamos a nosotros mismos. Semejanza y diferencia, lejanía y cercanía, esa es nuestra relación con los griegos al presentarse como los hacedores de un cierto tipo de pensamiento, sea en la época arcaica, sea en la época clásica; al tiempo de adentrarnos en su mundo, nos remiten a lo diverso que podemos comprender en su diferencia.

Los griegos también recogen de su pasado toda una tradición que los marca y delinea, el modo de estar en el mundo; será a través de su diferencia con ese pasado que crean y configuran su presente, tal y como señala Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía*. Y es que cuando escuchamos hablar a alguien sobre filosofía o Grecia, lo primero que viene a la mente es la figura de Homero, de Sócrates e incluso de Platón; y por lo regular esto sucede con personas que no han leído algún texto de filosofía o viajado a Grecia. Admito que así fue lo que sucedió conmigo. Este ensayo aparte de ser un trabajo de titulación, es también, un conjunto de fragmentos, que permiten rehacer un pasado para aproximar un presente.

Lo que me inquieta y lo relevante a resaltar aquí, es la pregunta que orienta éste ensayo: ¿preguntar por lo que se ha dicho que es, implica un acto político? Y digo sí, cuando se nos dice en qué creer y cómo creer; eso ya es político y suficiente motivo para cuestionar. El pensamiento en la antigua Grecia permitió el desarrollo de una razón articulada, con una construcción teórica de alto nivel. Lo que hizo posible esto fue la dialéctica, que surgió en el terreno del agonismo (agonal), en donde un hombre desafiaba a otro hombre a que le respondiera con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera. Y discutiendo sobre esa respuesta, se sabría cuál de los dos detentaba un conocimiento más sólido. Con base en este razonamiento, en la dialéctica antigua se luchaba por la sabiduría, y en la incipiente retórica se luchaba por una sabiduría, que algunas veces era dirigida al poder político¹.

¹ Fernando Ayala Blanco, *El poder de la retórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 15.

A propósito de todas esas veces que nos ha pasado por la cabeza preguntar por lo que está pasando a nuestro alrededor, por lo que estamos haciendo y lo que queremos para nosotros mismos, por la manera en la que estamos viviendo, por lo que creemos y lo que dejamos de creer, preguntarnos por la relación con nosotros, los otros y el mundo. Preguntar es pensar sobre lo que se hace y reflexionar sobre lo que se piensa. Es, también, extrañarse de aquellas prácticas, costumbres, valores, situaciones que vivimos día a día, que nos lastiman, que nos llenan de rabia por la injusticia y la arbitrariedad de algunos actos de poder ejercidos contra nosotros mismos, o bien, contra alguien totalmente desconocido. Sin embargo, la ausencia de pensamiento, tan común en nuestros días, ya sea por falta de tiempo, o bien, por la indisposición para detenerse un momento y sopesar que fue lo que me llamó la atención para poner en cuestión este tipo de prácticas.

Goethe, escribió en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, la importancia de formarse a sí mismo: "El hombre ha nacido en una situación limitada; puede ver determinados fines sencillos, cercanos, y se acostumbra a utilizar los medios que tiene a mano en su entorno; pero tan pronto como se encuentra ante un horizonte más amplio, no sabe ya lo que quiere, ni lo que debe hacer, y es completamente igual que se distraiga por el conjunto de los objetos, o que se salga de quicio por la altura y dignidad de los mismos. Le abrumba la desdicha siempre que se ve incitado a aspirar a algo con lo que no puede unirse mediante una regular actividad propia."²

La *simpathya* de la que nos hablaban los griegos quería decir precisamente esto: que los que habitamos el universo, pertenecemos a un mismo lugar, que lo que te afecta a ti de alguna manera tiene resonancia en mí. Sin duda, esto lo sabía Sócrates, pues encontraba en los asuntos de la ciudad, el lugar oportuno para la conquista de la autonomía del hombre, el cultivo de su propio carácter; liberarlo mediante el diálogo del condicionamiento y sujeción del miedo a la muerte, a los dioses, al pensamiento, al poder.

Es importante señalar que este Sócrates nace a partir de los diálogos tempranos de Platón; en gran medida de los diálogos de juventud del autor de la *Apología de Sócrates* y del personaje retratado en los lienzos de Aristófanes, Jenofonte y Diógenes Laercio. Este encuentro de experiencias aspira a dar cuenta de un momento histórico específico, las posibilidades que abrió para el pensamiento, y los puentes que permite tender entre un modo de vida y las prácticas políticas en la Grecia clásica del siglo quinto. Así, para dar cuenta del

² Johann Wolfgang Von Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 264.

pensamiento vivo del filósofo se pasará revisión por los testimonios directos de los antiguos hasta los comentaristas de nuestro tiempo. No es de mi interés intentar saber “qué quería decir realmente Sócrates” en los Diálogos de Platón, en el sentido de fijar su pensamiento.

La política para un griego como Aristóteles era entendida como *las cosas referentes a la polis*, noción arrancada de la palabra *politika* en griego, y añade el término *politikós* para referirse al ciudadano, al civil, que tiende a ocuparse de los asuntos sobre el gobernar, la dirección, la acción de Estado en la toma de decisiones y su ejecución en relación con los ciudadanos. Tanto en la *Política* como en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles afirma que el *telos*, el fin del hombre, es la felicidad. La *eudaimonia* tiene como propósito el fin de toda acción, por lo cual, la vida feliz es aquella que ha alcanzado la perfección en distintos ámbitos del hombre y para decirlo brevemente, vivir bien es signo de felicidad. Por lo cual, es responsabilidad de todo hombre, como de todo gobierno, garantizar la felicidad; es decir, generar las condiciones para vivir de la mejor manera en el ámbito de la vida privada. De igual manera, para Platón, la educación, la vida buena y la felicidad del individuo, están en estrecha relación con el ejercicio de gobierno, vínculo que Sócrates cuestionará y denunciará por la ignorancia de no saber que se ignora, por ejemplo, gobernar.

El presente ensayo aspira a ser un punto de conexión entre aquellos que no son doctos en los textos filosóficos, aquellos que se sienten atraídos por la filosofía y para los apasionados de las variaciones de Sócrates. No pretendo, en ningún momento, agotar el tema, ni formar parte de los estudios eruditos sobre la cuestión socrática. Lo importante para mí, es aventurarme en la mayéutica socrática, y a través de ésta, abrir el pensamiento a las reflexiones de la vida cotidiana, para preguntarnos por nuestra actualidad, y nuestra relación con la política.

I.

El itinerario de nuestro viaje inicia en la prehistoria del pensamiento clásico, en el que se pretende comprender al cosmos mediante explicaciones mágico-religiosas. Todo aquello que estaba fuera del dominio del hombre y le causaba asombro o espanto, merecía ser nombrado, una entidad divina -esto es un Theos-, lo que puede ser entendido por dios. Así, tendremos que la luna, el sol, el rayo, entre otras figuras, serán dioses; esto es característico del pensamiento mágico-religioso, es la creencia en poderes sobrenaturales, la manipulación de objetos mediante poderes y rituales mágicos en torno al descubrimiento del misterio que causaban los fenómenos naturales. Dichas explicaciones dotaban de sentido su existir. La palabra de los poetas, los adivinos y los reyes entrará en contacto con la divinidad por el desciframiento del futuro, mensajes sobrenaturales e interpretaciones que dotarán de sentido la existencia humana. Por supuesto, también tenemos la poesía de Homero y Hesíodo, en cuyos versos los dioses tomarán forma humana. Además del poder simbólico en el contenido de sus palabras, también cumplían su función moral y educativa, pues los griegos aprendían a leer fundamentalmente con las obras de Homero y de los trágicos. Así nos dice A. Petrie: "El propósito de la educación, en la primera época al menos, era más moral que intelectual: se trata de formar buenos ciudadanos y no excelsos eruditos."³La formación de los atenienses estaba fuertemente ligada a la tragedia homérica y su modo de ser descansaba tanto en sus creencias religiosas como en los textos homéricos.

La influencia de los poemas homéricos permeaba todas las áreas de la vida humana, en su pensamiento y en su manera de vivir. Así, para los griegos, la *Ilíada* y la *Odisea*, eran textos enseñados en las escuelas, en los festivales, y eran muchos los que recitaban cantos de memoria, así lo señala Platón en algunos de sus diálogos. No olvidemos que para el griego común, los dioses, los ritos, los festivales y las historias sagradas eran parte de su modo de entender, comprender y organizar el mundo.

Todas estas marcas nos orientan hacia el tránsito del pensamiento mágico-religioso a las reflexiones del tipo racional de los fenómenos naturales. Será Jonia el germen de este semillero; mientras que la mayoría de los griegos seguían las mismas creencias sobre los poderes sobrenaturales de las deidades, la escuela jónica se preguntaba, ¿de qué está

³ Alexander Petrie, *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedad y literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 15.

hecho el mundo? De aquí, es que sus disertaciones estuvieran dirigidas hacia las cuestiones del *kosmos*⁴, su origen y composición. Por tanto, estamos frente a un modo distinto de pensar, conocer y experimentar el mundo.

La aventura inicia con la pregunta por el cosmos. Nos relata Platón en el *Teeteto*, el motivo de la risa de la muchacha tracia; ésta al ver caer a Tales en un pozo, se burla de él, “porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies.”⁵ Si Tales cayó a un pozo, al mirar hacia arriba, fue porque el estudio de los astros respondía a la incesante pregunta por el cosmos.

De esta manera, nos situamos en Grecia, anunciando el nacimiento de la filosofía. En efecto, Tales de Mileto inauguró en el siglo VI a. c. un modo distinto de pensar y dar razón del cosmos. A su paso, Anaximandro y Anaxímenes, se encargarán de desentrañar la naturaleza de las cosas; la filosofía será para ellos buscar la *physis*, el origen que hace de las cosas ser lo que son. En otras palabras, cuando decimos la *physis* de todas las cosas, nos referimos a algo no fabricado, algo que tiene su propia forma de ser, independiente, espontánea, lo que más tarde llamarán esencia o sustancia. Tenemos que, por ejemplo, la *physis* para Tales de Mileto es el agua, para Anaxímenes, el aire. Asimismo, para Empédocles, la unidad de las cosas, estará compuesta por la combinación o disociación de cuatro elementos, el agua, el aire, el fuego y la tierra. Hasta el momento, la respuesta por aquello que da unidad a lo que es visible para los sentidos, pero el problema consiste en descifrar qué elemento tiene primacía respecto de los otros, y por qué ese y no otro. La dificultad persiste hasta Anaximandro y Parménides para quienes la *physis*, la unidad de todas las cosas, no se muestra a los sentidos. Así, para Anaximandro la respuesta será lo infinito, mientras que para Parménides será el ser, y más tarde para Platón, las formas. El esfuerzo consiste en buscar el principio que da unidad a todas las cosas y de esta manera encontrar su multiplicidad.

De esta manera, cada filósofo indagará, a su modo, aquello que permanece cambiando, para decirlo con Heráclito. Así, pues, estos pensadores se distanciarán de los patrones culturales que le daban fundamento a las cosas y buscarán la independencia del saber respecto de la religión, la magia y la poesía. Justamente, será éste uno de los problemas que enfrentará el amante de la sabiduría; la percepción de la mayoría al ser visto

⁴Para los griegos el *Kosmos*, es aquella idea que corresponde a la belleza, orden y armonía de las cosas en el universo.

⁵Platón, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 2006, 174a.

como enemigo de la cultura, de las creencias y de los cultos celebrados en la ciudad.

Lo anterior es de suma importancia, pues Sócrates se erige como un problema para la filosofía porque se constituye como una de las figuras más enigmáticas. Esto, por ser un filósofo ágrafo, lo que quiere decir, que no escribió nada, y al no tener un referente sobre papel para examinar su pensamiento, se torna problemático discurrir sobre el filósofo. El que no haya escrito nada, es motivo para algunos el anular cada palabra, pues el filósofo no tiene alguna base teórica sobre lo que dice, mientras que el juicio y su muerte, son claro ejemplo de la confirmación de un pensamiento que perturbó el funcionamiento de una comunidad política.

Una voz sin huella escrita; preguntar, cuestionar, dialogar, como aquella posibilidad de inquirir en el hombre, en su ciudad. Naturalmente, esto no fue un obstáculo para Platón pues en los Diálogos socráticos de juventud da razón de la filosofía de su maestro. Asimismo, tenemos que, para el año 423 a. c., el primero en hablar de Sócrates como un personaje es Aristófanes en su comedia, *Las nubes*. Como dice A. Petrie: "El espíritu de la Antigua Comedia, tal como lo apreciamos en Aristófanes, es violentamente político y personalista. Los directores de opinión pública (Cleón), los filósofos (Sócrates) los poetas (Eurípides), los hombres del día, en suma, son presentados en el escenario con o sin disimulo y despiadadamente ridiculizados."⁶

Las nubes es una obra que versa sobre un padre, Estrepsíades y su hijo Fidípedes, que es un joven apasionado por los caballos, cuyo amor ha llenado de deudas a su padre. Estrepsíades, al verse en la ruina y lleno de angustia, idea un plan para no pagar a sus acreedores. Por tal razón, trata de convencer a Fidípedes de que vaya al Pensadero, el equivalente a una escuela en donde enseñan a "ganarse las buenas y malas causas"⁷ a cambio de dinero o cosas de valor. Sin embargo, Fidípedes no responde efusivo a la petición de su padre y dice: "¡Ah, los conozco, miserables! ¿Hablas de aquellos charlatanes pálidos y descalzos, entre los cuales se encuentran el perdido Sócrates y Querefón?"⁸

Me parece interesante que tanto Sócrates como Querefón sean tratados, en esta obra, como aquellos personajes que ayudarán al padre de Fidípedes a saldar sus cuentas

⁶ Alexander Petrie, *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedad y literatura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 161.

⁷ Aristófanes, *Las nubes*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 8.

⁸ Ídem.

económicas, pues “dicen que enseñan dos clases de discursos: uno justo, cualquiera que sea, y otro injusto; con el segundo de estos afirman pueden ganar hasta las causas más inicuas.”⁹ Sobre todo, el interés que despierta el encuentro con aquellos que son sabios en las diversas disciplinas sofisticadas para poder ganar los juicios en su contra. Por tanto, le dice su padre a Fidípedes, “si aprendes el discurso injusto, no pagaré ni un óbolo de las deudas que tengo por tu causa”¹⁰

Cabe destacar que para ese momento, Sócrates contaba con cincuenta años y la edad aproximada de Aristófanes, se encontraba entre los veinte. En este texto, conservado hasta nuestros días, Sócrates es caracterizado como un sofista, como un burlón que se fía de las preguntas para ridiculizar a sus interlocutores. Sin embargo, dicho personaje no es bienvenido cuando se trata de buscar al “Sócrates verdadero”, pues, se considera que el personaje de Aristófanes distorsiona al filósofo “real”. Lo que me resulta particularmente interesante, pues el texto de Aristófanes muestra la importancia e influencia de Sócrates en la cultura griega, como un personaje digno de atención. Dicho con otras palabras, cuando un comediante busca hacer reír a su público, se da a la tarea de encontrar personajes que puedan ser reconocidos fácilmente por ellos, alguien que sea actual y que goce de nombre propio. Desde luego, la comedia suele exagerar, deformar y transformar aquellos rasgos que son simples a la vista del espectador, aquello que le permite al personaje ser puesto en escena.

En la combinación de estos elementos, en la obra y en su reproducción teatral, se muestra que Sócrates era reconocido socialmente como un pensador que llevaba hasta las últimas consecuencias sus argumentos, pues, el Sócrates de Aristófanes fue un personaje creado desde el mismo Sócrates, para ser disfrutado y expuesto en una comedia. Podemos decir entonces, que Sócrates ya era una figura visible en la ciudad, antes de la caricatura de Aristófanes y que para este último, no era importante transmitir su pensamiento, sino hacer reír a su público.

Es importante señalar que en la *Apología* de Platón, Sócrates recuerda a sus primeros acusadores, por supuesto refiriéndose principalmente al comediante, diciendo: “[...] me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el

⁹ Ibíd. p. 9.

¹⁰ Ídem.

argumento más débil.”¹¹ A pesar de esto, el Sócrates que ha sido reconocido históricamente es el de Platón, Jenofonte y Diógenes Laercio, siendo derrotado el personaje de Aristófanes.

Con Sócrates la experiencia humana se torna una constante reflexión del hombre sobre sí mismo. Mediante el diálogo invitaba a reflexionar sobre su vida y llamaba a un compromiso del hombre con la verdad y el bien, que culminará en una postura vital orientada por la razón. Sin embargo, no quiero decir con esto que Sócrates invite a sus interlocutores al autoanálisis o a la introspección, sino a conocer los propios límites del hombre, saber y reconocer en su sentido más radical, su finitud. Por supuesto, hay que tomar en cuenta que hablar de una conciencia subjetiva, el conocimiento de un “sí mismo” de la interioridad del hombre, dista de la experiencia de las comunidades griegas. De esta manera, hace un doble gozne entre verdad y bien, conocerse a sí mismo y practicar el bien para hacer de la vida, una vida buena y virtuosa.

Tenemos que Sócrates fue uno de los mayores exponentes de la cultura en la antigua Grecia; esto por sus exposiciones orales y su singular personalidad. Fue para Platón un personaje central en sus primeros diálogos, la inauguración de una manera distinta de escribir el pensamiento filosófico y una actitud ante la vida. Tomando en cuenta que Sócrates es heredero de una tradición oral que, poco a poco, en la filosofía fue integrando la escritura cómo método en la formación de los hombres.

Me parece que ésta podría ser una diferencia entre Sócrates y Platón, es decir, mientras que para Sócrates el filosofar se inicia desde reconocer que se es ignorante, para Platón, quien aspire a ingresar al mundo de la filosofía tiene previamente que acreditar cierto tipo de conocimientos que den cuenta de su sabiduría. Para el 388 a.C., Platón inaugura la Academia de Atenas, y con esto, propone tratar a la filosofía como una ciencia para aquéllos que cuenten con un pensamiento “profesional”.

Sin embargo, aquello que nos enseña Sócrates es distinto, pues el filosofar se inicia con el reconocimiento de la propia ignorancia. La filosofía se hace sobre ignorancias, sobre preguntas. Si seguimos la veta que nos propone Sócrates, entonces cualquier persona está en condiciones de acceder a la filosofía, pues no necesita acreditar ciertos conocimientos para sopesar su existencia. Se sabe que Sócrates nace en Atenas en el 469 antes de nuestra era y muere en el 399. Sus progenitores eran Fenáreta una partera y Sofronisco, un escultor de la piedra. En ese momento, la ciudad natal del filósofo era la potencia marítima

¹¹ Platón, *Apología* de Sócrates, Madrid, Gredos, 2006,18b.

del Mediterráneo, buscaba la estabilidad y un orden jurídico que le diera orden a la *polis* bajo el gobierno de Pericles. A la par, el contexto cultural en el arte, la literatura y la filosofía van produciendo un escenario sin precedente alguno. Atenas era el centro de la economía, la política y la cultura, al erigirse como el lugar al que acudían los mejores en las letras y en los saberes del espíritu. Salir, caminar y detenerse a mirar la construcción del Partenón y las esculturas de Fidias que adornaban los templos y la ciudad, era el día a día de Sócrates. Sobresalen en la poesía trágica y en las representaciones teatrales las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides. En la comedia, tenemos a Aristófanes que en los contenidos de sus obras hacía referencia a la vida cotidiana de la Hélade. En otras palabras, a Sócrates le toca vivir el apogeo y el máximo momento de la Atenas de Pericles.

Volviendo al punto sobre los padres de Sócrates y la relación con la ocupación de cada uno de ellos, encontraremos imágenes que expresan referencias a la manera de su filosofar. A la luz de estas reflexiones, tenemos que el nombre de la madre proviene de dos voces griegas, la primera es: *faíno*¹², que se puede traducir como mostrar, revelar, y la segunda: *areté*, entendida como la capacidad o habilidad de hacer bien una actividad¹³. De lo anterior, tenemos que Sócrates identifica el filosofar con el quehacer de su madre, equiparando la asistencia que proporcionaba Fenáreta a los nacimientos, con el sacar a la luz ideas¹⁴.

Mientras que el nombre de su padre, Sofronisco¹⁵, proviene de la palabra *saos*, que quiere decir, sano, íntegro y *fren*, que significa mente; lo cual proviene de *sophron*, moderado, temperado, sensato, junto con el diminutivo *iskoy*. El oficio del padre de Sócrates era el de un lithourgós, compuesto por *lithos*, piedra, y *érgon*, trabajo. Esto es un trabajador de la piedra, un quehacer poco remunerado y de los menos valorados en la escala de trabajo de los helenos¹⁶. Para los griegos, el trabajo manual era una actividad desestimada por ocupar la mayor parte del tiempo de los hombres e imposibilitar dedicación al ocio y a su

¹² Liddel & Scott, Greek English Lexicón, Oxford Clarendon-Press, 1961. El despliegue de los nombres de Fenáreta y Sofronisco son aportaciones mías para las cuales utilice la terminología del griego al inglés del diccionario antes citado.

¹³ Así, por ejemplo, diremos de un violinista que, es virtuoso, en tanto ejecute bien su instrumento.

¹⁴ Platón, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 2006, 149 a 151b.

¹⁵ Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, Trad. Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007.

¹⁶ Alexander Petrie, *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedad y literatura*, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.137.

formación. Sofronisco, al depender de su labor como artesano, del trabajo de sus manos, no podía cultivarse y poseer el don de la palabra en la *polis*, en la que si se quería éxito, honor y reconocimiento, era imprescindible el uso de la palabra. Porque, insisto, ser ciudadano era posible, siempre y cuando, no se fuera esclavo aunque no se hiciera uso de la palabra, tal era el caso de Sofronisco. La ciudad era el lugar, por excelencia, en el que los demás otorgaban sentido a lo que se supone que se es, por la fama y el honor que sus acciones merecían. En este sentido, la armadura, las joyas y el conocimiento, serán ornamentos de alguien que se precie de ser “algo más” que cualquier otro. Notemos que el valor de los hombres estaba condicionado por su reputación, su prestigio, la burla o el aplauso, el desprecio o la admiración. Por cierto, ésta es, una de las razones del éxito de los sofistas, al ser la sabiduría aquello por lo que los atenienses buscaban y pagaban enormes cantidades para cultivarse. De modo que el formarse con los sofistas, no sólo garantizaba la formación en otras artes, sino la capacidad y la utilización del conocimiento para vencer en las disputas y con esto, conseguir los fines particulares que se perseguían o bien, convencer en el ágora. Como explica Rachana Kamtekar, en *The politics of Plato's Socrates*:

The demand for sophists and orators seems to have arisen with two changes in Athenian circumstances in the fifth century which made traditional elites' claim to political power and prior political skills obsolete: democracy and empire. If the vote of the demos was required for a politician's plan to carry, it was no longer enough to be a great general; the politician had to be able to speak persuasively to the assembled demos, and since he did not have a common culture and education with them, he had to learn what appealed to them in particular.¹⁷

El terreno en el que se desarrollan las contiendas, el de la política; no serán relaciones de simpatía, sino de rivalidad. Las confrontaciones poco tienen que ver con la verdad, sino con el poder que confieren las discusiones. Sin duda, el pensamiento de nuestro filósofo estará marcado por los oficios de sus padres, será la pobreza y la fealdad, rasgos distintivos de nuestro Sócrates. No es mi intención retratar a Sócrates como el eterno héroe o mártir de

¹⁷ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p.219 "La demanda de sofistas y oradores parece haber emergido con cambios en la cultura ateniense en el siglo V que hizo a las élites tradicionales proclamar obsoletas tanto al poder político como a las principales habilidades políticas: democracia e imperio. Si el voto del pueblo fue requerido para llevar a cabo el plan de un político, ya no era suficiente para ser un gran general; el político tuvo que ser hábil para hablar de manera persuasiva al pueblo reunido, y como no tuvo una cultura y educación común con ellos, él tuvo que aprender lo que a ellos en particular les gustaba- simpatizaba."

la filosofía al resaltar las condiciones en las que vivía o sus características físicas.

Quiero destacar que la cultura griega, era una cultura del honor, el valor, la belleza y la riqueza. Es decir, el espíritu de competitividad y rivalidad, era los principios que construían social y políticamente la manera de concebir y valorar a cada uno de los hombres en la ciudad. Me interesa poner de relieve que dentro de la comunidad griega, el honor, el valor, las riquezas, eran signo de respeto, admiración, envidia. En oposición a la manera de vivir de Sócrates. Esto, por un lado, permite marcar distancia entre aquellos que sostienen que la riqueza del hombre se encuentra en la posesión de propiedades, dinero, fama y quien afirma que la mayor abundancia y belleza es vivir conforme actos bellos. En otras palabras, la belleza y la más abundante de las riquezas estarán contenidas en aquello que dice Sócrates en el Alcibíades:

Sócrates: Cuando miramos el ojo de alguien que tenemos delante, nuestro rostro se refleja como si fuera un espejo, en lo que se denomina pupila, el que mira aquí ve su imagen.

Alcibíades: Es cierto.

Sócrates: Así, cuando un ojo contempla otro ojo, cuando fija su mirada en esta parte del ojo, que es la mejor porque es la que ve, se ve así mismo.¹⁸

En efecto, el reflejo de Sócrates en la ciudad, consiste en un nuevo tipo de política cuya tesitura es la amistad y que tiene por cimiento, la unión de un hombre con otro; movido por iguales sentimientos para obrar bien. En este caso, la amistad no es la utilidad exterior de un hombre hacia otro, sino el pleno reconocimiento del valor intrínseco de la condición humana. Tal y como afirma Werner Jaeger:

(Sócrates) no conoce la amistad solamente como el aglutinante indispensable de la cooperación política, sino que la amistad es para él, la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres. Por eso no habla nunca, como los sofistas, de sus discípulos, sino siempre de sus amigos.¹⁹

Claro que esto es especialmente un rasgo distintivo del filósofo de la ciudad, pues una

¹⁸ Platón, *Alcibíades*, Madrid, Gredos, 2006, 133 a-b.

¹⁹ Jaeger Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 438.

vez que se ha aproximado a los jóvenes, busca persuadirlos y convencerlos de su propia ignorancia, acercándolos a un sendero que delinearé una nueva manera de ser y de hablar. Conuerdo con Rachana Kamtekar, al destacar el tipo de actividad política de nuestro filósofo: "*Socrates' response to politics is, on this view, to "change the subject" -that is, to try to reform the characters of the politically ambitious young men with whom he interacted. And this project of moral reform through critical conversation must soften Socrates' attitude towards democracy.*"²⁰ Y, por si fuera poco, es una enseñanza que no implica ningún orden jerárquico, ni norma rígida que establezca un orden definitivo en el descubrimiento de la *areté* humana. Pero quizá no sea inconveniente destacar que la formulación de preguntas es la única regla y, por supuesto, una actitud vital en donde lo aprendido, se refleja en prácticas cotidianas. Un saber que tiene por cometido procurarse a sí mismo y en consecuencia, a los otros. Una vez arrojados al mundo, ¿por dónde caminar? ¿Quiénes nos acompañarán? ¿Cómo elegir entre tantas posibilidades y saber cuál es la mejor para cada uno de nosotros? La nueva práctica consiste, pues, en la elaboración de preguntas y la búsqueda de sus respuestas a través de aquella actitud de estar siempre dispuesto a romper con las ideas preconcebidas y volver una y otra vez a tratar la cuestión.

En la *Apología*, diálogo que retrata el proceso de Sócrates así como su condena a muerte, se juzga y condena a nuestro filósofo por ser una figura que según las acusaciones promovía ideas que disgregaban y arruinaban las costumbres y creencias sobre las cuales descansaban los principios de la sociedad ateniense en el 399 a.C. Dice Debra Nails en *The trial and Death of Sócrates*: "Athens, birthplace of democracia, executed the philosopher Sócrates in the year 399 BCE for the crime of impiety (asebia), irreverence toward the gods of the polis, wich his accusers -Meletus, Anytus, and Lycon -had said was corrupting influence on the young men who kept company with Sócrates and imitated his behavior. But the city had been hearing complaints and jokes about Sócrates for some thirty years by

²⁰ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 215 "Es la respuesta de Sócrates a la política, desde este punto de vista,"cambiar de tema"-es decir, tratar de reformar los caracteres de los hombres jóvenes políticamente ambiciosos con quien trataba. Y este proyecto de reforma moral mediante la conversación crítica debe suavizar la actitud de Sócrates hacia la democracia."

then."²¹ Para mí, es claro que el principal problema con nuestro pensador era aquella imagen distorsionada que se había proyectado por parte de sus opositores, pues, como lo dice Nails, el crimen por el que se le acusaba era precisamente aquel que ponía en duda la existencia de los dioses; cuestionaba la autoridad de los gobernantes y de los padres de los jóvenes que lo acompañaban e imitaban su comportamiento; aunado a esto, las bromas y quejas de las que era blanco Sócrates también condujeron la percepción de la multitud a considerar de impío al ateniense, y con esto, la aceptación social del veredicto. Por lo regular, se ha entendido por impiedad, la ausencia en el cumplimiento de las obligaciones religiosas y de culto; por supuesto Sócrates fue denunciado por violación a la ley.

Parto, pues, de lo señalado por Debra Nails:

What was different in 399 was a wave of religious fundamentalism that brought with it a steep rise in the number of impiety cases in Athenian courts. Sócrates, maintaining in his defense that he was not an atheist and that he had never willingly to his execution against the exhortations and the plans of his companions, preferring death to the alternatives of desisting from philosophy or leaving his beloved polis to engage in philosophy elsewhere.²²

En este sentido, podemos entender que una de las razones de su ejecución no sólo fue por el supuesto ateísmo, sino también por el cuestionamiento de ciertos valores y creencias que daban sentido y cohesión a ciertas necesidades sociales de rito como la religión²³.

²¹ Debra Nails, "The trial and Death of Sócrates", A companion to Socrates by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 5 "Atenas, lugar de nacimiento, ejecutó al filósofo Sócrates en el año 399 después de Cristo por el crimen de nuestra de impiedad (asedia), irreverencia hacia los dioses de la polis, que sus acusadores -Melito, Anito y Licon, - hubieron dicho era una influencia que corrompía a los hombres jóvenes quienes mantenía compañía con Sócrates e imitaban su comportamiento. Pero la ciudad escuchó quejas y bromas sobre Sócrates por aproximadamente 30 años (de parte de ellos)."

²² Idem. "Lo que fue distinto en 399 fue una ola de fundamentalismo religioso que trajo consigo un aumento en el número de casos de impiedad en las cortes atenienses. Sócrates, sostuvo en su defensa que él no era ateo y que él voluntariamente nunca se opuso a su ejecución a pesar de las exhortaciones y de los planes de sus compañeros, prefiriendo la muerte a las alternativas de desistir de la filosofía o de dejar su amada polis para llevar a cabo la filosofía en cualquier otro lugar."

²³ Vid. Debra Nails, The trial and Death of Sócrates: "It is sometimes said that Socrates was the first person in the West to be convicted for his beliefs - for a thought - crime or crime of conscience; and not believing in the gods of the Athenians is exactly that. In classical Athens, however, religion was a matter of public participation under law, regulated by a calendar of festivals in honor of a variety of deities, with new ones introduced from time to time. The polis used its revenues to maintain temples and shrines, and to finance festivals; it mandated consultation with Apollo's oracle Delphi at times of important decision or crises; generals conferred with seers before deploying troops; and the lottery system for selecting public officials left decisions to the gods."p. 12

Finalmente, el filósofo de Atenas, se desiste al abandono de la filosofía y a dejar su amada polis, aun cuando esto le costaría la vida. Platón narra la acusación, el juicio y la ejecución de su maestro, en una serie de cinco diálogos: a saber, *Teeteto*, *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*. Cabe destacar que yo sólo me remitiré a los diálogos tempranos, en este caso, a la *Apología*; empero, cualquiera que se aventure en la lectura de los Diálogos -antes mencionados-, se encontrará con argumentos potentísimos relativos al ser, al conocer y al método filosófico de Sócrates. La mayoría son extendidos pasajes que versan sobre brillantes argumentos por los cuales el lector se verá seducido, por ejemplo, aquellos en los que Platón rinde mayor tributo a su maestro, y en los que suele insistir a la propia idea de llevar una vida buena, sin importar cual nefastas e injustas sean las circunstancias; siendo éstas, sólo un telón de fondo para la realización de una máxima socrática: "que una vida sin examen no merece ser vivida".²⁴

A pesar de la complejidad que prometen estas líneas, comúnmente el texto cae en una interpretación aparentemente 'fácil' y concluyente en la que se acusa a Sócrates de un racionalismo extremo. En el artículo *The examined life* de Richard Kraut, el autor destaca: "*The unexamined is not to be lived.*' *That does not have to mean that it should be terminated; rather, it can be taken to mean that one should not live that way. If one is living that way, one must make a change -not because death would better, but because a much better kind of life is possible.*"²⁵ Comparto con Kraut, cuando sugiere que no se trata de examinar la vida porque podría ser mejor que la muerte, sino debido a que un tipo de vida mejor es posible, y con esto, obligamos a dejar de lado aquellas impresiones generales sobre la hiper-racionalización de la demanda socrática. Por eso parece justo concluir, que el método socrático está cada vez más lejos del análisis racional y más cercano a la experiencia ordinaria del hombre. La importancia de estas palabras instauran una manera distinta de acceder e incidir en la esfera política, aunque la consecuencia sea la muerte; vale la pena insistir en la interpretación de Kraut: "*The place to begin such an inquiry is with Socrates himself - or, rather, with Socrates as he is presented to us in Plato's Apology, where the words, 'the unexamined life is not worth living', are uttered. When Socrates makes this*

²⁴ Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006, 38 a.

²⁵ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamkekar, 2006, p. 231. "Una vida sin examen no merece la pena de ser vivida" Eso no tiene que significar que no debería ser vivida; más bien, puede significar que uno no debería vivir de esa manera. Si alguien está viviendo de esa manera, ese alguien debe hacer un cambio -no porque la muerte podría ser mejor, sino porque un estilo de vida mucho mejor es posible."

statement, the jury has already found him guilty, and must decide what punishment to impose."²⁶ Como veremos, la personalidad de Sócrates resultó desestabilizadora y amenazadora, ante un conjunto de normas morales que legitimaban un modo de vida que mantenía, controlaba y reproducía el *statu quo* de ese momento. En mi opinión, también se cancelaba la posibilidad a los atenienses de orientar su propia vida como seres autónomos surgidos de la propia reflexión moral; esto, porque al no ser lícito cuestionar los cimientos morales de la sociedad ateniense, entonces se procuraba que sus creencias estuvieran destinadas a satisfacer los valores dominantes. La crítica de Sócrates abarca todos estos aspectos.

Mientras tanto, destacaré que una diferencia sustancial entre Sócrates y los sofistas, tiene que ver con el tema de la enseñanza remunerada. Y, justamente, porque los sofistas pedían enormes cantidades por la transmisión de conocimientos, mientras que Sócrates será un pensador público que filosofará con personas de cualquier condición económica, política y laboral de manera gratuita.

Desde luego, resulta curioso que su pensamiento, lo que ha hecho notable a Sócrates, tenga como base la ignorancia. Así, tenemos en la *Apología* de Sócrates, la admiración que le causan las palabras del oráculo a la pregunta de Querefón, acerca de si hay alguien más sabio que Sócrates: "La pitonisa le respondió que nadie era más sabio."²⁷Intrigado por las palabras del oráculo, se interesó en descifrarlo -tomando en cuenta que las expresiones del oráculo guardaban un significado difícil de comprender-, Sócrates dice: "¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito.» Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir."²⁸ Y decide emprender una investigación que lo lleva a interpelar a aquellos que se asumían, -a sí mismos -, y que eran considerados como los más sabios de Atenas en diferentes disciplinas.

Así, se dirige a los políticos, a los sofistas y a los artesanos. Para concluir que las palabras del oráculo consistían en que él, Sócrates, era el más sabio, no porque poseyera un conocimiento en particular, sino porque, sin poseerlo, asumía que no lo poseía. Los

²⁶ Ibid. p. 228.

²⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006, 21 a.

²⁸ Ibid. p. 155.

demás, en cambio, creían saber sin saber.

De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.²⁹

La ignorancia es, pues, el motor del pensamiento socrático; el reconocimiento de la propia ignorancia será aquella fuerza que impulsará a los hombres a quitarse el velo sobre los ojos.

Para mí, la vereda señalada por Sócrates es aquella que conduce al conocimiento que se construye sobre ignorancias y no sobre saberes. Esto no quiere decir que Sócrates estuviera a favor del conformismo, sino al contrario, él pretendería que la ignorancia moviera e impulsara al hombre a conocer. Sembrar en ellos, la ironía socrática. Veámoslo de este modo, Sócrates tenía conocimientos sobre música, gimnasia, matemáticas, física.

Había conocido los lugares de su ciudad, personas, sabía sobre los asuntos políticos de Atenas, sobre historia, etcétera. Entonces, ¿por qué se presenta como ignorante? Porque el conocimiento que se requiere es el de la *areté* humana. Al parecer, Platón junto con Sócrates, nos hacen un guiño con gesto de ironía, al hablarnos de un tipo de conocimiento que se distingue del mero acumulamiento de información. No se trata únicamente del ejercicio de proposiciones lógicas que guarden un sentido interno y libre de contradicción sobre problemas éticos, sino simplemente de ensayar un camino para llegar a la definición de un concepto que establezca orden y dirección en el actuar humano. A propósito de lo anterior, en la *Apología*, señala Sócrates:

Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno más y tiene en mucho lo que vale en poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o

²⁹ Ibid. p. 157.

ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos están a mí por origen.³⁰

Para Burnet, el conocimiento al que se refiere Sócrates es aquel que tiene que ver con "el cuidado del alma, por consiguiente, era lo que mayor empeño quería inculcar Sócrates en sus conciudadanos, y hemos de ver todo lo que esto implica."³¹ Y más adelante sostiene : " [...] sí alguien ha de tomar cuidado de sí mismo, debe conocer ante todo lo que es él mismo, y si se probare que cada uno de nosotros es su alma, la consecuencia será cuidar de nuestras almas."³²

Al parecer, Sócrates y Platón eran conscientes de que la única certeza de la cual no podríamos tener la mayor sospecha era que somos mortales. Por lo demás, si alguna vez creyéramos saber algo, eso sería discutible, porque aun elaborando el más minucioso concepto, nunca podríamos acapararlo todo, pues las cosas cambian con el paso del tiempo y no se agotan en una definición. Sin embargo, una de las mayores virtudes del diálogo socrático es intentar definir un concepto moral sobre el cual se investiga, incitar al amigo a buscar una pregunta que lo oriente, que lo llene de fuerza para atravesar el conocimiento, y poseer lo conocido desde lo más profundo del hombre.

Si no poseemos un conocimiento semejante, es preciso considerarnos ignorantes. No se trata de quedarnos en la ignorancia, sino impulsarnos a descubrir, a salir, a explorar. Tampoco, se trata del mero afán de dudar de todo lo que sabemos, sino de los saberes con los que contamos, impulsarnos a adquirir y refutar otros pequeños saberes. Si nos ocultamos de nuestra propia ignorancia, defendemos nuestros equívocos aún siendo conscientes de que hemos errado, entonces nunca aprenderemos. De aquí que cualquier persona esté en condiciones de dejar de ser ignaro.

Por tal razón, si alguien se dice sabio, es porque ha logrado adquirir un conocimiento de tales magnitudes. Si no contamos con estos estándares en nuestro entendimiento, entonces es menester reconocernos como ignorantes. En un océano de ignorancias, tocar piso es señal de haber llegado al conocimiento, pero esto se complica, pues hay varios tipos de ignorancias. Una de las tantas ignorancias de la que nos habla Sócrates con ironía, es

³⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2006, 29 d-e.

³¹ John Burnet, *Varia socrática*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 25.

³² Ibid. p. 26.

aquella que se precia de saber la totalidad de lo que son las cosas. Es la más peligrosa, pues se cierra ante las posibilidades, de una vez por todas ofrece algo cerrado, mira como permanente y acabada a las cosas. Esa ignorancia que pasa como saber, se asume como definitiva, única y válida para todos los casos, y no debe ser así, al contrario, la propuesta socrática nos arroja a un horizonte de posibilidades que no cesan por ofrecer una respuesta abierta, completa o acabada, es decir siempre se está abierto a algo más. Sin embargo, para romper los apretados cerrojos de la cerrazón, es necesaria la refutación. ¿En qué momento sabemos que hemos alcanzado el conocimiento? ¿Hasta qué punto dejáremos de refutar? Una vez que hayamos aceptado que no sabemos lo que pueden ser las cosas ni nosotros mismos, como apunta Spinoza, habremos progresado en nuestra ignorancia. Lo cierto es que si se reconoce que quien desee recibir algo bueno de los demás, tiene que empezar por hacerlo a sí mismo y luego a los otros, se habrá encaminado por la celda socrática.

La ignorancia de la que habla Sócrates es un modo de reconocer la finitud del hombre de hoy, aquí; o bien el de Atenas del siglo quinto. No querer igualarse a los dioses y saberse mortal, es reconocer que no se es un dios pero tampoco un necio, que nos vamos haciendo al andar, que un modo de asumirse amante de la sabiduría es a la manera socrática y no por la apuesta del sabio. Aquél que cree saber, no busca saber. En un sentido vital y existencial, el camino emprendido por Sócrates es quizá uno de los rasgos más distintivos de su vida y obra. Burnet, en *Doctrina Socrática del Alma*, y propone que Sócrates cuestionaba el papel del Estado, al reconocer "el derecho que tiene a inmiscuirse en la vida de sus ciudadanos en la forma que estime conveniente, pero no el derecho de controlar su libertad de pensamiento y expresión."³³

Ciertamente, el preguntar socrático se afirma en la duda misma, como poder que orienta la existencia humana. Se torna desafiante al limitar y cuestionar la esfera de acción tanto de los políticos como de los sofistas, retóricos, poetas, entre otros. Sobre ello escribe Nails: *"It is sometimes said that political animosity lay behind the impiety charges against Sócrates, both because some of the man he was rumored to have corrupted were political leaders; and because, it has been claimed, he could not legally be charged with the political*

³³ Ibid. p. 22

crime of subverting democracy".³⁴No olvidemos que aquí, se encuentra la ironía socrática, fundamentalmente por ser una crítica hacia aquellos que estaban seguros de creerse más importantes y sabios de lo que eran.

El filosofar de Sócrates se afirma en las preguntas y en las dudas, más que en la búsqueda de respuestas y la construcción de doctrinas. El preguntar socrático es una actitud vital y cotidiana encaminada a sorprendernos de nosotros mismos, del universo, de la costumbre, del cómo "se hace", cómo "se siente", cómo "se piensa", cómo "se ama", etcétera. Es acción, es praxis. Preguntar por lo que se ha dicho que es, implica un acto político, pues cuestiona un *modus vivendi*; permite construir un tipo de ser humano libre, que conoce su naturaleza, su constitución, sus afectos, que pregunta por su propia existencia.

La acción de pensar es inherente a nosotros mismos. Una expresión del pensamiento es el preguntar. En esta cuestión quiero resaltar lo siguiente: estos dos términos no constituyen, en el pensamiento socrático, una dualidad, sino una unidad. Pues es la razón vital la que orienta al ser humano en la toma de decisiones, en su actuar y posibilita que eventualmente pueda reflexionar sobre sus actos, y pueda desear de manera autónoma una vida de razón. Entiendo por modo de vida conforme a la razón, aquella preocupación reflexiva por el ser humano, un proyecto práctico, existencial que se pregunta y decide qué hacer consigo mismo. Busca transformarse y mejorarse. Así, lo que implica la actitud socrática es apuntar que hay algo en nosotros -el alma-, que nos posibilita alcanzar la sabiduría, la bondad y rectitud. Siguiendo a Burnet, se trata pues del alma y en esto Sócrates destacó por asignarle un sentido y significado que nunca nadie había dicho hasta entonces.³⁵

La autenticidad de su pensamiento y la importancia que imprime Sócrates en la educación de los jóvenes y el cuidado del alma son temas centrales de su filosofía. Una de las bondades del diálogo socrático, es que no sólo se preocupa por el alma propia, sino también es un beneficio que se extiende hacia los demás. En un diálogo vivo, en contacto con otros, los encuentros que tienen lugar en la actividad filosófica, poner en juego un

³⁴ Debra Nails, "The trial and Death of Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 7. "Se dice a veces que las acusaciones de impiedad contra Sócrates tenían un trasfondo de enemistad política, por parte del hombre que se rumoraba había corrompido, eran dirigentes políticos; y porque, según ha afirmado, no podía legalmente ser acusado del crimen político de subvertir la democracia."

³⁵ John Burnet, *Varia socrática*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 27

intercambio entre interlocutores. ¿Qué tipo de intercambio? Aquel que propicia el desarrollo de un tema mediante preguntas y respuestas, el encuentro entre iguales que comparten la misma preocupación. El ejercicio mayéutico es aquella actividad que permite intervenir, expresar y construir algo que es común a todos. A riesgo de convertirse en un monólogo, la actividad dialógica implica ir hacia los otros y dialogar con ellos. Ir y venir.

Ahí estaba el problema inmediato, hacer de una actividad dialógica algo común a los hombres, practicar y discurrir sobre una vida buena en la *polis*. Esta es, a mi juicio, la forma en la que el diálogo va construyendo un principio que establece un camino e invita a dejar de lado las confrontaciones verbales acostumbradas por los sofistas. El método mayéutico, el camino cuyo recorrido lleva a una meta, es aquel para el que se preparan preguntas y se ofrecen respuestas que dan cuenta de aquello por lo que se interroga. Siguiendo a Jaeger:

Platón y Jenofonte coinciden en que Sócrates era un maestro de política. Sólo así se comprende su choque con el Estado y su proceso. Las “cosas humanas” a que dirigía su atención culminaban siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo.³⁶

No es extraño entender la incomodidad, el impacto de plantear semejantes preguntas y poner en crisis todo un sistema de creencias y valores. De aquí que las acusaciones de corrupción a la juventud, y su condena a muerte, cobrarán fuerza. En efecto, al desmontar la relación entre el poder del Estado, la clase dominante y la manera de vivir de los ciudadanos, como carente de sentido, era natural que fuera señalado como enemigo del *establishment*. De esto último, en mi opinión, el problema consistía en que Sócrates preparaba políticamente a sus interlocutores, pues uno de los postulados de la educación socrática era que todos fueran preparados para dos cosas: para gobernar o ser gobernado.

En mi opinión, de esta perspectiva surge “conócete a ti mismo y conocerás todas las cosas”. Esta idea brota del interior del individuo y no del mero hecho de someterse a la ley. Sobre ello, escribe Kraut: *"It is Socrates' mission to convince his fellow citizens that living unexamined lives, they are missing the greatest good there is, and that they must therefore*

³⁶ Jaeger Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 426.

change their lives."³⁷ Y aquí, es pertinente resaltar la figura del ciudadano libre, aquel que se encarga del modo en el que gasta el dinero, o bien, elige un modo de vivir de acuerdo a lo que considera necesario y no en bienes aparentes. Actitud propia de un esclavo y no de un hombre libre, pues se considera esclavo a aquel que corre detrás de sus apetitos erigiéndolos como el supremo bien. En este sentido, cabe la posibilidad de que un ciudadano libre o un gobernante, se auto-engañe de su supuesta libertad y sea, a pesar de ello, un esclavo.

Por ejemplo, el caso de aquellos que se vanaglorian de honores, riquezas, reconocimientos; hombres llamados justos, valientes, llenos de virtudes, pero que a su paso son irreflexivos. Podrían ser buenos guerreros o excelentes con la palabra en el ágora, pero nunca valientes con ellos mismos; frente al principal enemigo siempre latente al interior. En otras palabras y siguiendo a Jaeger: "Lo que los hombres llaman rutinariamente sus "virtudes" resulta ser, en este análisis, un simple conglomerado de los productos de distintos procesos unilaterales de domesticación."³⁸

He de dar por sentado que para iniciarse en la virtud política, es preciso abrirse camino en el conocimiento de sí mismo, reconociendo la propia ignorancia como la fuerza que impulsa al navegante en su barca. Como un punto de fuga en el que convergen dos líneas que llegan al mismo lugar en un plano; el bien y el conocimiento, se reúnen en el cuidado del alma.

³⁷ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 231. "Es misión de Sócrates convencer a sus conciudadanos de que vivir vidas no examinadas, ellos están perdiendo el mayor bien que hay, y que por lo tanto deben cambiar sus vidas."

³⁸ Ibid. p. 447

II.

Volviendo al punto, antes de destacar la amenaza que representaba Sócrates, podemos preguntarnos: ¿Por qué es importante que cuidemos nuestra alma? Porque el alma es el instrumento del ser humano. Al igual que el pintor, el ojo o el médico, el alma tiene una función (*ergon*) y su virtud (la habilidad para hacer bien determinada tarea), consiste en que cada uno de ellos cumpla su función. Por ejemplo, la virtud del ojo es mirar, la del médico es curar, la del pintor es pintar. Ahora bien, algunas de las funciones del alma son cuidar, regir, deliberar, y guiar a la persona para hacer el bien y ser feliz. Por lo tanto, el cuidar el alma es lo que nos permitirá ser felices, y para ello hay que hacer al alma lo más buena posible. Cabe preguntarse ¿qué se supone es hacer el bien o ser feliz? ¿Son acaso la riqueza, el poder, el honor, la justicia, la valentía cosas buenas? Somos felices en tanto usamos las cosas para hacer bien. Creo yo, junto con Platón y Ricahard Kraut cuando destaca: *"For the call to examined life is linked to the thesis that the gratest good for a human being is "to have*

discussions every day about virtue" and other ethical matters"(*Apology 38a3*)³⁹. Aquello que nos ayudará a identificar y hacer uso de las cosas buenas, es la sabiduría. Ésta sabiduría o ciencia de la que nos habla Sócrates, es el cuidado del alma. En este punto, a mi parecer, Werner Jaeger es muy preciso al señalar: "Debemos reconocer que la forma en que Sócrates aborda el problema ético no era una mera profecía, una prédica destinada a sacudir la moral del hombre, sino que su exhortación al "cuidado del alma" se traducía en el esfuerzo de penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del logos."

De acuerdo con Terry Penner, podemos rechazar aquellas hipótesis que sostienen un egoísmo ético por parte de Sócrates, pues el cuidado del alma no es sólo y exclusivo de la persona que lo procura, sino de ese ejercicio de discernimiento entre lo que es bueno y malo para cada uno en relación con la *polis*, y tiene como principio no dañar o hacer injusticia a los demás⁴⁰.

Por tal razón, el conocimiento propuesto por nuestro filósofo será la virtud entendida como la mejor manera de ser sabios en el cuidado del alma y, en consecuencia, el disfrute de la buena vida. "Para Sócrates lo bueno es también, indudablemente, aquello que hacemos o queremos hacer en gracia de sí mismo, pero al mismo tiempo Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, lo saludable y, por tanto, a la par, lo gozoso y lo venturoso, puesto que es lo que lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser."⁴¹

Sin embargo, dicho conocimiento nadie lo tiene ni lo enseña, pero es un esfuerzo continuo por el que cada uno puede acercarse cada vez más. Por eso, con Sócrates la filosofía da un giro y marca una revolución en el pensamiento en tanto que centra su atención en el hombre y el alma humana. La pregunta sobre la naturaleza de las cosas será desplazada por las cuestiones morales, en las que se busca conocer al hombre en tanto tal con independencia de su condición social u ocupación. En otras palabras, aquello que pueda ser fabricado, perfeccionado, construido, a saber: la areté, la virtud humana. Lo que

³⁹ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 231. "El llamado a examinar la vida está vinculada a la tesis de que el bien mayor para un ser humano es " tener discusiones diarias sobre la virtud " y otras cuestiones éticas."

⁴⁰Cfr. Penner, Terry, *Socrates and the early dialogues*: "The argument in its simplest form show up in Socrates' response, in the *Apology*, to the charge of corrupting the young. Do I do so willingly or unwillingly? He asks Meletus. If willingly, do I not know that bad people have a bad effect on those around them, so that by willingly corrupting the young I am doing my self harm (Ap. 25c-26a)?"

⁴¹ Jaeger Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 222

intento expresar es que esa virtud tiene que consistir, por necesidad, en un saber, un conocimiento que radica en una búsqueda. No se trata pues, de operaciones mentales o de la retención de la memoria sobre ciertos saberes, sino la plena conciencia de un saber que tiene su raíz en el alma, en aquello que hace ser al hombre lo que es. El fomento y práctica del bien siempre estarán encaminados hacia la felicidad; la educación a la que invitaba Sócrates pretendía que el interlocutor se ejercitara en su propia búsqueda, una investigación crítica tanto propia como ajena. Este modo de ser, constituía una manera de generar resentimiento, enojo y vergüenza, en los interrogados, pues el descubrimiento de la propia ignorancia era un medio que ponía en evidencia que además de ser ignorantes, también ignoraban su propia ignorancia.

Justo éste será el conflicto que Sócrates enfrentará con los políticos, los poetas, los artesanos, pero sobre todo con los sofistas. Como sostiene Dodds:

A las intuiciones, tanto del vidente como del poeta, les negó siempre el título de conocimiento, no porque las creyera necesariamente infundadas, sino porque su fundamento no podía sacarse a la luz. De aquí que la costumbre griega hiciera bien, a su juicio, en conceder la última palabra en asuntos militares al general en jefe como técnico especializado, y no al vidente que le acompañaba en campaña; en general era misión de la *sofrosine*, del juicio racional, el distinguir entre el verdadero vidente y charlatán.⁴²

De la misma manera sucede en el ámbito de la política, ¿quiénes se encargarán de dirigir la vida en comunidad? se trata de diferenciar al que disimula interés por lo público, de aquel que procura el perfeccionamiento de los ciudadanos. Tal y como lo señala Kamtekar:

Thus (although the teachers of the political profession are not eager to admit it) the professionalization of political rule has implications for the constitutional debate because it entails a certain account of what correct rule is, and what its goal is. Socrates' criticism of the professional discourse results in a novel and nonpartisan basis for answering the question "who should rule?", but it does so by replacing a prevalent conception of political rule as a privilege, the claim to which demands justification, with a conception of political

⁴² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2006, p. 204

*rule as a profession, in which the claim to expertise demands a show credentials.*⁴³

Desde luego, pedir que en el desarrollo de la investigación se diera razón de lo que se dice y de lo que se hace, ponía ante los ojos la ignorancia de las figuras más representativas, lo que terminaría en un creciente encono. Me enfocaré principalmente en los sofistas, pues finalmente con ellos se delinea la idea hegemónica de hombre que en ese momento imperaba:

Así, el Estado del siglo V es el punto de partida histórico necesario del gran movimiento educador, que da el sello a este siglo y al siguiente, y en el cual tiene su origen la idea original occidental de la cultura. La idea de la educación nació de las necesidades más profundas de la vida del Estado y consistía en la conveniencia de utilizar la fuerza formadora del saber, la nueva fuerza espiritual del tiempo, y ponerla al servicio de aquella tarea.⁴⁴ Es por lo anterior que empezaré por destacar la importancia de estos pensadores en el periodo clásico. Los sofistas se van a encargar de la *árete* del ciudadano. Rachana Kamtekar escribe: *"In this context, "professionalizing" political rule amounts to claiming that there is a body of knowledge, sufficiently wide in scope and precise in formulation, upon the learning of which the would-be political leader expect success. Describing a new discipline as a techné (profession, craft, art) or episteme (ciencia) is a way of claiming for it a status possessed by better-established practices like medicine."*⁴⁵ Esto quiere decir que ellos dotarán de herramientas, habilidades y prácticas que permitirán al alumno tener éxito en la vida pública de la democracia en la época de Pericles. Como lo muestra Enrique Suárez Lñiguez:

⁴³ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p.216 "Así, (aunque los maestros de la profesión política no están dispuestos a admitirlo) la profesionalización de la dominación política tiene implicaciones para el debate constitucional , ya que implica una determinada regla de lo que es correcto, y de cuál es su objetivo. La crítica de Sócrates a los resultados del discurso profesional en una novela y la base no partidista para responder a la pregunta "¿quién debe gobernar?", pero lo hace mediante la sustitución de una concepción prevaleciente de gobierno político como un privilegio , el reclamo exige la justificación, con una concepción de la regla política como una profesión , en la que la profesionalización de conocimientos exige una presentación de credenciales."

⁴⁴ Jaeger Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 264.

⁴⁵ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 220 "En este contexto, " profesionalizar " un gobierno político equivale a afirmar que existe un conjunto de conocimientos , lo suficientemente amplios en su alcance y precisos en su formulación , al aprendizaje, del aspirante a líder político de las cuales espera éxito . Describir una nueva disciplina como techné (profesión, oficio, arte) o episteme (ciencia) es una forma de reclamar para sí un estado que posea mejores prácticas mejores como la medicina."

El movimiento de la sofística se difundió por toda Grecia, abarcando prácticamente todas sus ciudades. Para estos maestros es fundamental el uso social del conocimiento y por ello, impartían materias como oratoria, historia, artes militares y retórica. Esta tenía como propósito persuadir y convencer de lo que decían al público al que se dirigían, por tal razón, con el paso del tiempo, el término sofista adquirió un sentido peyorativo. Es preciso señalar que en la época el término *sophiestes* no tenía una carga negativa. La palabra sofista, en el sentido en el que la utilizaban los atenienses, indicaba “maestro de sabiduría”.⁴⁶

Si para ocupar un cargo público era necesario instruirse en la “virtud política”, esto es, adquirir habilidades en el hablar y aptitudes intelectuales, entonces se debía buscar la instrucción de los sofistas. La educación sofista estaba íntimamente relacionada con el poder político. Lo que implica, a mi manera de ver, que los sofistas aceptaban el orden establecido, sin proponer u oponerse a los patrones culturales del Estado. A partir de aquí podemos retomar: *"Further, while the need to attract students led sophists and orators to allow the conception of successful political rule to depend on the would be student's conception of success or advantage, Socrates' insistence on a substantive account of the (goods) produced by successful political rule brought into the limelight the difficulties of making recommendations without any views on what is non instrumentally good."*⁴⁷ En otras palabras, los sofistas no cuestionaban los valores vigentes, ni la ideología de Estado. Muy al contrario, aceptaban las reglas del juego y tenían perfectamente claro el objetivo de su trabajo. Tal y como afirma Suárez Íñiguez: “El éxito de los sofistas, a mi modo de ver, derivaba de la finalidad perseguida: los conocimientos impartidos por ellos permitían al estudiante incorporarse al aparato de Estado y lograr honores, riquezas y poder.”⁴⁸ Subrayo que para el ateniense común, el reconocimiento y aquello que define a cada uno como lo que es, está dado por los demás. Así, cada cual se definirá en relación con los valores sociales que reconoce y otorga la sociedad griega como: el honor, la valentía, el poder.

⁴⁶ Suárez Íñiguez, Enrique, "El sentido de la educación y la política en la Grecia clásica (hasta Platón)" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, # 134, p. 128

⁴⁷ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 221. Además, si bien es cierto que la necesidad de atraer a los estudiantes llevaron sofistas y oradores para permitir la concepción de la regla política exitosa a depender de la concepción del estudiante sobre éxito o ventaja, la insistencia sustantiva de Sócrates en sobre los (bienes) producidos por la regla política exitosa pone en el centro de atención las dificultades de hacer recomendaciones sin puntos de vista sobre lo que no es instrumentalmente bueno.

⁴⁸ Suárez Íñiguez, Enrique, "Sócrates", *Estudios Políticos*, Vol. 8, p. 4

El hombre ateniense, estará en constante búsqueda y confrontación por el irrenunciable reconocimiento. Y, sobra decir, que entre sus preocupaciones estarán: el acceso a un puesto de gobierno, la riqueza, la excelencia, y todo aquello que le permita diferenciarse ante los otros y al mismo tiempo, identificarse con la ciudad. Sobre este punto, Giorgio Colli destaca:

La formación del hombre antiguo se completaba con la retórica, la cual era considerada como la suprema actividad espiritual del hombre político bien formado. La retórica y la dialéctica compartieron el mismo origen. El pensamiento de la antigua Grecia permitió el desarrollo de una razón articulada, con una construcción teórica de alto nivel. Lo que hizo posible esto fue la dialéctica. Ésta surgió en el terreno del agonismo (agonal), en donde un hombre desafiaba a otro hombre a que le respondiera con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera: discutiendo sobre esa respuesta se verá cuál de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte.⁴⁹

El pequeño número de habitantes permitía que la democracia directa fuera una forma de gobierno; no siempre fue así, pero en algunos casos eso permitió a los ciudadanos participar en la toma de decisiones políticas en torno a la ciudad. Por tanto, la palabra argumentativa, la escucha y el respeto por la opinión de los otros serán, los ejes de la política en la Atenas clásica. La palabra no sólo es necesaria para acceder a los cargos de gobierno y ganar poder, sino también se requería para la vida ordinaria del ciudadano, por ejemplo, en los litigios, ya fuera en su propia defensa o por el demandante. Por tal razón, la palabra era el arma decisiva de combate en la plaza pública. Para ilustrar el poder de la palabra, ya sea en uso dialéctico o retórico, me valgo de lo dicho por Fernando Ayala: "La retórica también puede significar una práctica política y social, considerándola como una técnica privilegiada: es decir, mediante el empleo de ésta, se puede conseguir que las clases dirigentes aseguren el control de la palabra, por ejemplo, en el ámbito de la opinión pública o en el ejercicio del poder político."⁵⁰

El espacio político por excelencia era el ágora; así se confrontaba con la palabra viva. En éste ámbito público es donde se ejercía la ciudadanía, el sobresalir y el diferenciarse de los demás. En este sentido, Suárez Iñiguez expresa que: "el éxito de los sofistas proviene

⁴⁹ Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, p. 65

⁵⁰ Ayala, Fernando, *El poder de la retórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, p.10

del tipo de instrucción que proporcionaban al individuo y estaba íntimamente relacionado con el ejercicio de poder, el anhelo de ejercerlo y de mantenerse en él".⁵¹ Bajo la educación sofista, los alumnos estaban capacitados para formar parte del gobierno y tenían mayor oportunidad de demostrar su excelencia y destacarse en aquello que los hacía ser mejores. "En el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en verdadero timón en las manos del hombre de estado. La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador."⁵²

De este modo, los sofistas ofrecerán la enseñanza de un tipo particular de virtud que permitía a sus alumnos valerse de medios persuasivos mediante los cuales lograr cualquier objetivo; sin preguntarse si la manera por la cual pretendían conseguir sus fines, beneficiaba o perjudicaba a otros. Por supuesto, me refiero a los hijos de las clases dominantes, los únicos que podían pagar altos honorarios a los maestros de virtud más famosos. Sin duda, los más importantes para este movimiento filosófico fueron Protágoras, Gorgias e Hippias. Y como no sólo por su fama, sino por ser precursores en la educación superior de los jóvenes sugiere Petrie, también destacan por sus aportaciones en la gramática, la historia, el derecho, y una variedad inmensa de contribuciones al pensamiento. Afirma Antonio Gómez Robledo:

Protágoras, el príncipe de los sofistas, fue el primero también en haber introducido la gramática en la enseñanza, y resumió estudios gramaticales en un libro que intituló, muy expresivamente, *Corrección del lenguaje*. Gorgias de Leontini, por último, que desempeñó también en Atenas una función diplomática [...], es justamente reconocido como uno de los creadores de la prosa artística.⁵³

Lo que deseo señalar aquí, es que en el terreno de la retórica nada hay que reprocharle a la sofística. En cambio en el ámbito de la dialéctica, en el descubrimiento de la verdad y, con más fuerza, en aquello que hace ser al hombre lo que es y en su actuar, se vuelve imprescindible cuestionar ese modo de vida. En el fondo, el problema es que, mientras para Sócrates, el conflicto fundamental es el cuidado del alma (la esencia humana,

⁵¹ Suárez Iñiguez, Enrique, "El sentido de la educación y la política en la Grecia clásica (hasta Platón)" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, # 134, p. 129

⁵² Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de cultura Económica, 1971, p. 267

⁵³ Gómez, Robledo, *Sócrates y el socratismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 58

lo que el hombre es), para los sofistas son aquellos propósitos que el individuo persigue en la acción en comunidad.

Con un mismo punto de partida y una misma intención, aunque con profundas diferencias en cuanto a la concepción humana de la vida y de la empresa del hombre, ambas propuestas buscan formar al ciudadano, "mientras que en la discusión dialéctica el interrogador combate para subyugar al interrogado, para dominarlo con los recursos de su argumentación, en el discurso retórico el orador lucha para cautivar al público que lo escucha y así poder convencerlo."⁵⁴ Son dos caminos los que se ofrecen para hacer frente a la experiencia de la vida humana. Por un lado, el hallazgo de que hay algo en el humano que lo hace ser lo que es, es el alma. El alma posibilita la de auto-transformación del hombre en relación con el conocimiento de sus límites y al mismo tiempo, da entrada al bien. Por otro lado, ese algo ayuda a capacitarse en la *areté* del ciudadano para conseguir mantenerse en el poder político, obtener fama y honores, y también, capacitarse en la vida ordinaria, ya para defenderse ante un tribunal a sea para argumentar una injusticia. Destaca Rachana Kamtekar: "*These figures professionalize political rule in the sense that they describe it as an activity in which success can be achieved by mastery of the skills that may be acquired by studying with them. Socrates accepts their characterization of political rule as a profession, and uses this characterization to insist that succes in this profesion consists in improving the citizens -rather than in any personal advantage of the ruler.*"⁵⁵ Sin embargo, una y otra forma de sabiduría atendían a una misma necesidad del hombre: la de su existencia.

Empero, mientras una apuntaba a la conservación y aceptación ante el hecho de que la vida es como se muestra, y que el camino para vivirla no es otro que adaptarse y vivir de acuerdo con los parámetros culturales que en ese momento regían a la sociedad ateniense,; la otra vía, y con esto me refiero a la rebelión socrática, estaba caracterizada por la certeza de que el hombre es capaz de transformar su propia naturaleza para erradicar el desconocimiento de uno mismo y la convicción de que el hombre puede vivir sin dañar a

⁵⁴ Fernando Ayala Blanco, *El poder de la retórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, p.16

⁵⁵ Rachana, Kamtekar, "The politic of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamkekar, 2006, p.215 Estas figuras describen la profesionalización de la regla política como una actividad en la que el éxito se puede lograr mediante el dominio de las habilidades que pueden ser adquiridas mediante el estudio con ellos . Sócrates acepta su caracterización de la regla política como profesión , y utiliza esta caracterización para insistir en que éxito en esta profesión consiste en la mejora de los ciudadanos -más que en cualquier ventaja personal del gobernante.

otros.

Será Sócrates quien muestre de manera más transparente, la mayéutica, cómo se puede conformar el individuo una imagen de sí mismo y de qué manera esta concepción lo conduce a interrogarse de otra forma, situándose dentro de su comunidad y encontrar un camino distinto del marcado. En palabras de Jaeger:

La verdadera esencia de la educación consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida. Se identifica con la aspiración socrática al conocimiento del bien [...]. Pero fue de él (Sócrates) de quien Platón recibió la idea de que el renacimiento del estado no podría conseguirse por la simple implantación de un poder fuerte exterior, sino que debía comenzar por la conciencia de cada cual, como hoy diríamos, o, como se diría en el lenguaje de los griegos, por su alma.⁵⁶

Sin embargo, este giro para la sociedad griega causaría malestar e incomodidad, pues contravenía el conjunto de costumbres y creencias sobre el cual descansaba la ciudad que ya estaba en decadencia moral. Además se debilitaba la ley y autoridad del Estado ateniense al cuestionar a los dirigentes de la *polis*.

El preguntar es un acto político porque se interroga sobre el papel del individuo en su actuar. Algunas de las consecuencias derivadas son, en efecto, el cuestionamiento del fundamento de los valores de una sociedad, sobre los cuales se aprueba o se censura ciertas acciones que pasan por buenas para la comunidad política. Sócrates solicitaba a sus interlocutores detenerse y cuestionar aquello que en su cultura pasaba por “justo”, “bueno”, “libre”. Al dudar de estas certezas, es precisamente cuando inicia el combate contra la cultura; una persona puede hacerse consciente de que lo que pasa por “bueno”, en realidad atiende actos de injusticia, crímenes, mentiras o servidumbres. Así, el freno contra el engaño y la apariencia, inicia con la filosofía; al plantear preguntas tanto a los dirigentes atenienses como a todo aquel que se encontraba en la plaza pública. Esto es lo que va a confrontar a Sócrates con los sofistas, quienes eran fuertes defensores del *establishment*. Para rastrear estas cuestiones, tomaré como punto de partida lo que afirma Terry Penner, al referirse a las consecuencias que se desprenden de la educación sofística:

For Socrates, as Plato, there is no doubt that the main philosophical enemy is the sophists

⁵⁶ Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 450.

*and rhetoricians whos form of education is one that offers neutral techniques for "getting on" in private and political life -neutral in that they are indifferent to any good in human life other than what the individual chooses to think is good- the individual's "values" (as we say). The sophists and rhetoricians purport to put persuasive means in their student's hands to achieve whatever goals "seem best" to them without raising any questions about what people take to be their ends.*⁵⁷

Es por lo anterior, que en el descubrimiento de la verdad y el sentido de la existencia, se afianza este conflicto; una de las maneras de obtener lo que se quiere, es defender como buena una causa, la causa del cliente, fuera buena o mala en realidad. El horizonte al que hemos llegado, implica elegir entre dos maneras de vivir, de actuar, de discernir; desde la más difícil situación hasta la más sencilla para resolverla. Por un lado, el saber hacer de los sofistas y oradores, conlleva al uso de ciertas técnicas para entrar o subir al aparato de gobierno, lo cual, implica ser indiferente al valor de nuestro actuar. En este sentido, la virtud que nos enseñan los sofistas es hacer pasar la causa mala como buena; no siempre, es así, pero es claro que algunos propiciaban y vendían este tipo de saberes que perfilaban a un tipo de ciudadano y de gobernante. Por ejemplo, esto sucede cuando los ciudadanos se preguntan por lo justo y lo injusto, en cada proceso y litigio, en su vida ordinaria. Así, la pregunta por lo que es justo y lo que es injusto responde a la necesidad de un concepto de los mismos. De acuerdo con Alfred E. Taylor, Sócrates dice:

Pretende ser, por el contrario, el pronunciamiento final de quién ha conocido a los caudillos del movimiento y entendido a fondo sus propósitos, y que los ha encontrado a todos, después de una madura reflexión deficientes en la sola cosa necesaria a un verdadero dirigente, la genuina capacidad política (*statesmanship*).⁵⁸

Ésta es, por supuesto, la segunda vía que presenta nuestro filósofo y, como ya había

⁵⁷ Penner, Terry, *Socrates and the early dialogues*, p.137-138. "Para Sócrates, según Platón, no hay duda de que el principal enemigo filosófico son los sofistas y retóricos quienes ofrecen como forma de educación técnicas neutrales para " seguir adelante " en la vida privada y política, en la medida en que son indiferentes a cualquier bien en la vida humana que no es lo que el individuo elige pensar es bueno, "valores" del individuo (como decimos). Los sofistas y retóricos pretenden poner medios persuasivos en manos del alumno para alcanzar cualquier objetivo que "parece mejor " a ellos sin levantar alguna pregunta sobre lo que las personas tienen que ser para su propósito."

⁵⁸ Alfred E. Taylor, "Biografía platónica de Sócrates", *Varia socrática*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 83

destacado con anterioridad, uno de los aspectos de la actividad socrática es la mayéutica o diálogo socrático: el *elenchos*. Para proceder de esta manera, Sócrates inicia con algo que el interlocutor reconozca casi de manera intuitiva. Este reconocimiento para desarrollar una investigación y mostrar las contradicciones a las que incurrimos, al elaborar o dar por sentadas determinadas tesis. Al mismo tiempo, las contradicciones que arroja la indagación, obligan a contrastar la exactitud de nuestros supuestos, y así, abandonar esa senda e intentar otra. “Sócrates, sin duda, creía seguir el argumento a donde quiera que lo condujese; pero había hallado que con frecuencia no conducía sino a nuevos problemas, y cuando le fallaba estaba dispuesto a seguir a otros guías.”⁵⁹ A mí modo de ver, el intento por delimitar la esencia de la virtud contenida en un concepto, es el método del logos; y esto conduce a que para captar la esencia de algo, es necesario adentrarse en su conocimiento.

Es preciso preguntar, ¿qué tipo de conocimiento? ¿Qué intentamos conocer? El conocimiento del bien, como la más íntima expresión del hombre. Por ello, la ignorancia de aquellos que sí creen saber, se convierte en la obertura para un concepto de saber que tiene como postulado la plena conciencia de nuestro propio descubrimiento. No hay duda que Sócrates ignora; sólo que su saber radica en el pleno reconocimiento de que sabe que ignora. En esto consiste la disposición de un examen propio con miras al auto-conocimiento. La areté era para Sócrates “algo que procedía de dentro-fuera, no era un conjunto de esquemas de conducta que hubieran de adquirirse por habituación, sino una actitud coherente de la mente, resultado de una perspicacia segura para la naturaleza y el sentido de la vida humana.”⁶⁰

Esto se ve con más claridad en el *Protágoras*, un diálogo socrático que versa sobre la enseñanza sofística, sus implicaciones morales y la unidad de la virtud. El texto también destaca por la pluma de Platón, al resaltar un hermoso estilo y retratar de manera excelsa y breve, la enseñanza de la *árete* del ciudadano. De acuerdo con el contexto de la época de Pericles, estas reflexiones nos remiten al carácter formativo de los atenienses en la excelencia moral y política, teniendo como eje la pregunta por la existencia de una técnica política; señala también, en qué sentido podemos decir que la virtud se puede enseñar o no.

En éste diálogo, el joven Hipócrates invita a Sócrates para que lo acompañe a visitar a Protágoras, pues le interesa conocerlo y pagar para hacerse mejor. Siendo un sofista

⁵⁹ E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2006, p. 176

⁶⁰ Idem.

reconocido por su fama y por desempeñar bien su labor, es una oportunidad que no puede desaprovechar Hipócrates. Dudoso de lo que pueda encontrar en esa visita, Sócrates le pregunta a Hipócrates: “¿Y tú, en qué tienes intención de convertirte al acudir a Protágoras?”⁶¹ Claro, esperando que el joven respondiera si sabía lo que buscaba, si se había detenido -siquiera- a preguntarse que a partir de las enseñanzas de los sofistas pondría en juego su propia persona. Esto no sucede. Y continúa Sócrates: “¿Sabes, pues, lo que vas a hacer, o no te das cuenta?”. Desconcertado por las preguntas de Sócrates, y un poco por el entusiasmo que le causaba la noticia sobre la visita de Protágoras en la ciudad, Hipócrates no sabe a qué se refiere. Y le dice Sócrates: “Que vas a poner tu alma, para que la cuide, a un hombre que es, según afirmas un sofista. Pero qué es un sofista. Me sorprendería que lo sepas. Y si, no obstante, desconoces esto, tampoco sabes siquiera a quién entregarás tu alma, ni si para asunto bueno o malo.”⁶² Para Hipócrates, el sofista es alguien que puede enseñar a hablar hábilmente. Pero, ¿sobre qué el sofista puede hablar hábilmente?, continúa Sócrates. Ante ésta pregunta, Hipócrates se queda anonadado; y continúa el filósofo:

¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? [...] En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni si habías de confiar o no en tu alma al extranjero ése recién llegado, sino que después de enterarte por la noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo. ⁶³

Burnet propone, en *Doctrina Sócrática del alma*, crear e introducir el concepto de alma como el asiento sobre el que se encuentran la inteligencia y el carácter del individuo, significa que Sócrates está fundando otro tipo de saber que dista de la acumulación de

⁶¹ Platón, Protágoras, Gredos, Madrid, 2006, 311e

⁶² *Ibíd.* 312 c

⁶³ *Ibíd.* 313a

conocimientos. La sabiduría de la que estamos hablando es moral y no sólo intelectual. Jaeger es muy claro: "Detrás de la pregunta de hasta dónde debe llevarse un estudio, se alza esta otra, más importante: ¿para qué sirve ese estudio y cuál es la meta de la vida? Sin dar una contestación a esta pregunta no sería posible una educación."⁶⁴ De esta manera, para hacer al alma tan buena como fuera posible, había que tratar los asuntos que son de suyo propios. Ya que el alma es la persona y si se pone al cuidado de aquellos que dicen que los harán mejores de lo que son, entonces el problema es más grave. Richard Kraut dice lo siguiente:

One should test the claims of those who profess to have moral knowledge, but to do successfully and reliably, one must educate oneself and decide, by one's own lights, which moral propositions to accept. That leaves open the possibility that some people really are moral experts, and that they can be of great service to others, by discussing moral matters with them. But the possibility that there might be such people does not obviate the need for all of us to live examined lives; unless we do so, we risk putting ourselves in the hands of people who will do us great harm.⁶⁵

Como es el caso de Hipócrates, quien considera que será más sabio, pero no sabe en qué tipo de sabiduría prosperará, ni quien le impartirá esas lecciones, ni las consecuencias de ponerse al cuidado de un sofista. En el *Protágoras*, encontramos la presentación que hace este personaje de sí mismo, y dice:

Reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulando; y, en lugar de ésa he tomado otras precauciones, para dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que soy sofista. [...] Por mi edad podría ser el padre de cualquiera de vosotros.⁶⁶

⁶⁴ Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 425

⁶⁵ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 235 "Uno debería probar las afirmaciones de aquellos que profesan tener conocimiento moral, pero para hacerlo con éxito y de forma fiable, hay que educarse a uno mismo y decidir, por las propias luces, las proposiciones morales que aceptamos. Esto deja abierta la posibilidad de que algunas personas realmente son expertos morales, y que pueden ser de gran servicio a los demás, al discutir asuntos morales con ellos. Pero la posibilidad de que podría haber tales personas no obvia la necesidad de todos nosotros a vivir vidas examinadas ; a no ser que lo hagamos, corremos el riesgo de ponernos en las manos de personas que van a hacer con nosotros un gran daño."

⁶⁶ Platón, *Protágoras*, Madrid, Gredos, 2006, 317 b-c

Protágoras delinea su figura y se distancia de otros sofistas que han hecho de su profesión cualquier cosa, menos educar a los hombres y se asume como un maestro diferente, además de la experiencia que le han proporcionado los años. Sin embargo, el interrogatorio continúa y Sócrates le pregunta: Qué es lo que sacaré de provecho, si trata contigo, dice que le gustaría saber (a Hipócrates)⁶⁷. A lo que Protágoras responde que se hará *mejor*, cada día que regrese a casa y así continuará cada día. El filósofo responde que, en efecto, el conocer algo que no se sabe es signo de mejora en el interlocutor, pero pide al sofista que elabore su argumento y que sea más acertado al responder, por tanto, señala: ¿En qué dices que será mejor y en qué avanzará?⁶⁸ Ante esta petición, responde el sofista: “-Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. [...] Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que él pueda dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.”⁶⁹ Tenemos, pues, hasta este momento que Protágoras muestra que el tipo de saber al que se refiere tiene que ver más con conocimientos de índole social y que para ello, el saber conducirse a sí mismo y el aprender a orientar a los demás acerca de la mejor manera de administrar la casa como los asuntos de estado son conocimientos que pueden aprender de él, si se quiere éxito en la carrera política y en la vida. Afirma el filósofo, “Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.” Continúa Protágoras: “Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.”⁷⁰ Hasta aquí resalto que la educación de la que nos hablan tanto Protágoras como Sócrates, es la que tiene que ver con la virtud del ciudadano.

Dice Jaeger: "la figura adecuada para servir de centro este diálogo no era la de Pródico de Ceos, sino la de Protágoras, que era el verdadero jefe de la tendencia para la que este problema de la formación ético-política constituía el problema fundamental y creía poder resolverlo mediante el estudio de la "ciencia social."⁷¹ Sin embargo, la discrepancia persiste y consiste en saber, si la virtud es enseñable o no. Al parecer, Protágoras responde

⁶⁷ *Ibíd.* 318 a, los paréntesis son míos.

⁶⁸ *Ibíd.* 318 c

⁶⁹ *Ibíd.* 319 a

⁷⁰ *Ibíd.* 319 b

⁷¹ Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 497

que sí, pues si afirmara lo contrario, entonces su profesión no tendría razón de ser, pero para Sócrates es distinto, pues afirma que no es posible en el modo en que los sofistas la enseñan:

However, Socrates was not simply a moral reformer. His moral service involves confronting people with the reality of their situation rather than the image they cultivate. He is closely associated, in the Protagoras and elsewhere, with the thesis that moral error stems from mistaken belief, a thesis requiring Socrates to leave the interlocutor closer to the truth. He belittles Protagoras' claim that this pupils show daily improvement for its recipients (31 8b).⁷²

Estamos, pues, frente a una manera distinta de entender lo político y la política; no sólo como un entramado institucional en el que se decide qué políticas han de aplicarse a la ciudad, esto es, la relación entre gobierno y sociedad, sino la manera en la que el individuo es moldeado, en este caso por los sofistas, para seguir reproduciendo la *Weltanschauung* del sistema.⁷³

Los diferentes mecanismos por los cuales se hacen vigentes determinadas relaciones frente a los abusos de poder político y el ejercicio de ciertas prácticas de sujeción y de subordinación, es a lo que se enfrenta Sócrates. Es decir, la manera en la que Sócrates se alza en contra del poder político de la clase dominante, fue a través del cuestionamiento de la manera de vivir de los atenienses. El filosofar de Sócrates se expresa en el actuar cotidiano, en el compromiso con la verdad; lo que incluye una actitud ante la vida, el cumplimiento de los designios divinos del oráculo, un compromiso político y social; todo esto son aspectos de su *paideia*. Los efectos negativos de la enseñanza por la búsqueda de la adquisición de honores, de riquezas y del poder político, son mayores, porque al desear tener esas cosas y querer ser admirado por la obtención de ellas, se está aceptando y legitimando el orden vigente de las cosas, el sistema de costumbres y de valores. No

⁷² Roslyn, Weiss, "Socrates: seeker or preacher?", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 255 "Sin embargo, Sócrates no era simplemente un reformador moral. Su servicio moral involucra a que las personas confronten con la realidad de su situación en lugar de la imagen que ellos cultivan. Él está estrechamente vinculado, al Protágoras y en otros lugares, con la tesis de que el error moral se deriva de la creencia errónea, una tesis que requiere Sócrates para dejar al interlocutor más cerca de la verdad. Él menosprecia la afirmación de Protágoras que dice los alumnos muestran una mejora diaria para sus destinatarios."

⁷³ Suárez Iñiguez, Enrique, "Sócrates", *Estudios Políticos*, Vol. 8, p. 4

porque en sí mismas estas cosas fueran “malas”, sino por los medios para conseguirlas y el uso que se les daba al tenerlas, así como todas las prácticas y relaciones que se derivan de esta manera de vivir en comunidad. Pero, sobre todo, por incitar a los interlocutores al conocimiento de sí mismos y lanzarlos a la búsqueda de su realización humana, “ la médula del conflicto con el estado se presenta para la filosofía y para la ciencia, en el fondo, a partir del momento en que la investigación se torna de la naturaleza de las “cosas humanas”, es decir, al problema del estado y de la areté. ”⁷⁴

Ahora bien, desde mi punto de vista, el problema con Protágoras es que al ser un profesional de la *árete* del ciudadano, no es en primera instancia criticado por su provecho pedagógico, sino porque ejerce un poder no controlado sobre la persona, sus afectos, sus decisiones, su vida. Los efectos de poder de las enseñanzas de los sofistas sobre la juventud ateniense estriban en que al pretender hacerlos mejores ciudadanos para el ejercicio del poder, no les enseñan a pensar si los medios para lograr sus fines tendrán consecuencias en otros: "mientras que en la discusión dialéctica el interrogador combate para subyugar al interrogado, para dominarlo con los recursos de su argumentación, en el discurso retórico el orador lucha para cautivar al público que lo escucha y así poder convencerlo."⁷⁵ Bajo la dirección socrática, se va descubriendo poco a poco el conocimiento desde el esfuerzo que implica pensar por nosotros mismos. Sócrates cuestiona a Hipócrates por su estatus como individuo.⁷⁶ Hipócrates no lo sabe; entonces de qué manera comparará, diferenciará, los efectos de sus acciones, si desconoce que pueden dañar a otros. Por tal razón, Sócrates advierte:

Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro. Pero si no, ten cuidado, querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuánto y cuándo. De modo que no hay en la compra ningún peligro. Pero las

⁷⁴ Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 452.

⁷⁵ Fernando Ayala Blanco, *El poder de la retórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 16

⁷⁶ Platón, *Protágoras*, Gredos, Madrid, 2006, 314 a

enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado.⁷⁷

Por supuesto, el joven Hipócrates consumirá el alimento espiritual que Protágoras le proporcione, y al ingerirlo, no sabrá si le favorece o le perjudica, pero irá directamente a su alma. Sócrates no duda de los éxitos logrados por los sofistas en el terreno de la cultura intelectual, sino el propósito de transmitir a sus alumnos las virtudes propias del ciudadano y del gobernante. Y de acuerdo con Jaeger:

La educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación. En la teoría de Protágoras aparece el estado como la fuente de todas las energías educadoras. Es más, el estado es una gran organización educadora que impregna de este espíritu todas sus leyes y todas sus instituciones sociales.⁷⁸

Ahora bien, si era el Estado el encargado de la educación, de la vigilancia de la reproducción de los valores morales que regían a la sociedad y tenían por educadores a los sofistas, entonces es necesario preguntar, ¿de qué manera se estaba formando a los próximos gobernantes?, ¿Qué tipo de hombre moldeaban? Es innegable que aquellos que querían tener un cargo público y convertirse en directores de Estado, se disponían a las enseñanzas de los sofistas.

No se trataba únicamente de un individuo cualquiera, sino de aquel que crearía las leyes de Estado, la administración y distribución de los recursos y de la justicia. A ellos se dirigían los sofistas y a cualquier ciudadano que pagara por sus enseñanzas; de esta manera, la finalidad práctica consistía en formar hombres de Estado y dirigentes de la vida pública, preocupados fundamentalmente por el éxito y no por el bien de la comunidad política. Como apunta Jaeger:

Frente a éste aparece el tipo de vida filosófico, basado en el conocimiento de la

⁷⁷ *Íbid.* 314 b

⁷⁸ Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 293

naturaleza del hombre y de lo que constituye lo mejor para ella; se trata, por tanto, de una verdadera *techné*, encaminada a la terapéutica del hombre en pleno sentido de la palabra, tanto la del cuerpo como la del alma. Ésta terapéutica no existe solamente para el individuo, sino también para la colectividad.⁷⁹

A mi modo de ver, lo que Sócrates ponía en cuestión era el sentido de la existencia del hombre. Cuestionar al individuo, su lugar en la ciudad, en el cosmos. El por qué y el para qué de la vida de cada uno. No es tarea fácil preguntarlo, ni responderlo. Pero intentarlo, nos puede llenar de asombro, siendo la fuente de toda filosofía. Me interesa, pues, señalar dos cosas sobre el sentido de la educación para Sócrates: la primera consiste en que, por un lado, se afirma la capacidad del hombre para diferenciarse de los otros y resaltar el lugar del alma como aquello que hace ser a los hombres lo que verdaderamente son. Y, por otro, es hacer cobrar conciencia a sus interlocutores en todos los asuntos del alma. Lo cierto es que no sólo exalta en aretés particulares la fuerza de una visión de hombre que en su conjunto abriga a todos los seres humanos; al contrario:

One consequence of defining ruling as a profession aimed at benefiting citizens and using this definition to answer the question "who should rule?" is that it provides a position from which to criticize existing regimes without becoming an ally of any of the parties vying for power -in the particular case of Socrates' criticism of democracy as rule by foolish mob resembles the criticism of the Athenian democracy, of the oligarchs.⁸⁰

Denunciar el ejercicio injusto de poder del gobernante en turno, son notas claras de un preciso posicionamiento político que puede derivar en la caracterización teórica, pero ésta sería inútil sin una práctica.

Hipócrates, deseoso de pertenecer a la élite política ateniense, busca ponerse bajo el

⁷⁹ *Íbid.* 532

⁸⁰ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 223 "Una consecuencia de la definición de fallo como una profesión cuyos beneficiarios son los ciudadanos y el uso de esta definición para responder a la pregunta "¿quién debe gobernar?" es que proporciona una posición desde la que criticar a los regímenes existentes sin llegar a ser un aliado de cualquiera de las partes que compiten por el poder -en el caso particular de la crítica de Sócrates de la democracia como gobierno de la multitud insensata asemeja a la crítica de la democracia ateniense de los oligarcas."

cuidado de un sofista del cual desconoce sobre lo que le puede enseñar, pero subraya que eso lo hará un mejor hombre. El alma se alimenta de enseñanzas y el sofista desconoce lo que es bueno o nocivo para el alma, dice Sócrates, por ello invita a Hipócrates a conocer la condición humana, a conocerse a sí mismo. Tiene muy presente que al tomar un camino es difícil detenerse, que las consecuencias de ese andar, simplemente no cesarán suspendiendo el camino andado y comenzar uno nuevo sin mirar atrás.

Pues bien, con Sócrates se inicia la configuración de la idea de interioridad que ponía en cuestión los supuestos sobre los cuales el poder de la ciudad descansaba, la oposición entre naturaleza y convención social. Me explico: para los griegos lo que uno es depende del intercambio social, es decir, de lo que los demás ven y dicen de uno. La valoración social está vinculada con la reputación, la fama, el poder y el honor. A diferencia de la idea de hombre socrática que resaltaba la individualidad y vida interna de los atenienses. Ésta concepción de lo humano chocaba con la idea de hombre hegemónica -en su circunstancia histórica- que tenía por fundamento que lo que cada uno es, se configuraba en el entramado humano que le otorgaba un nombre, una posición, un sentido dentro de la comunidad política. Hipócrates, como cualquiera de nosotros, no alcanza a ver que es en la vida, en la propia, donde uno puede cuidar qué aprender y procurarse. Lo que está en juego es toda una *paideia* e idea de hombre. Un hombre nuevo. Dudar es el privilegio del hombre. Y esto lo descubre Sócrates en una sociedad cuyo lazo de unidad se juega en la confrontación, competencia y calificación de los individuos. Junto aquí, el preguntar sobre determinados temas morales, adquiere mayor intensidad y se considera un acto político, porque se cuestiona una forma o una técnica de poder arraigada en la vida cotidiana, en las creencias. En oposición a este tipo de poder y su vínculo con el aparato de Estado, la filosofía nace como una forma de vivir y tiene como fundamento el ser un humano más; como Hipócrates, Menón o como cada uno de nosotros.

En correlación con lo anterior, el que el individuo cuestione su papel en su comunidad también remitía al cuestionamiento del origen de las leyes, las costumbres sociales, la legitimidad del poder, lo que refiere a que centre su atención en el hombre; el otorgamiento a la importancia de la comunidad política en beneficio de los ciudadanos.

Aprendemos a ser-humanos, nos vamos haciendo cada día, y en el hacerse, en el formarse, podemos ennoblecernos, engrandecernos o disminuirnos. Sócrates se opone con firmeza a los intermediarios entre el hombre y lo divino, los poetas, los retóricos, los políticos

y aquellas figuras mitificadas e impuestas por las costumbres. Así, afirma Terry Penner:

When the sophists say they can impart to their students a science of the best means to whatever the students' ends may be, Socrates attack the supposed science, and contrasts with it sciences like medicine, carpentry, and navigation. The latter sciences are no more neutral about the end than they are about the means. As medicine looks to what is objectively best for health (and not just to what seems best to the patients for their health), so the science of virtue looks to what is objectively best for humans (not just to what humans think best for themselves). Thus Socrates urges against relativism the objectivity of the sciences, and suggests that the knowledge that is virtue is just one more objective science.⁸¹

La postura relativista de los sofistas llevó a Sócrates a la búsqueda de conceptos; probablemente con la creación de éstos no sólo tenía una intención teórica, sino más bien práctica; convencido de que los ejemplos particulares encierran un elemento común respecto del todo. Por ejemplo, si se dice que algo es “justo”, es porque se tiene noción de “lo que es” justo; empero, si no tuviéramos esa noción, ni siquiera se podría decir lo que es justo para nosotros; de igual forma sucede con lo bueno, lo bello, la virtud o cualquier otro concepto.

Para los sofistas, estos conceptos no son susceptibles de una definición universal, sino la concepción depende de lo que es en un lugar y en gran medida también eso que es, puede no ser en otro lugar. Sócrates, por el contrario, está convencido de que lo justo ha de ser lo mismo en todas las ciudades, y siendo definido ha de valer universalmente. La búsqueda de la definición universal se presenta, pues, como la superación a la postura de los sofistas. Sócrates desarrolla un método práctico que consta de dos fases: la ironía y la mayéutica. En la primera fase el objetivo primario es, a través del análisis práctico de definiciones particulares, reconocer nuestro desconocimiento de lo que estamos buscando. Sólo reconocido nuestra ignorancia, estamos en condiciones de buscar la verdad.

La segunda fase consistiría propiamente en la búsqueda de esa definición universal,

⁸¹Penner, Terry, *Socrates and the early dialogues*, p. 138 "Cuando los sofistas dicen que pueden impartir a sus alumnos una ciencia que los hace mejor de lo que pueden ser, Sócrates ataca la supuesta ciencia, y contrasta con ella ciencias como la medicina, la carpintería, y la navegación. Estas últimas ciencias no son más neutrales sobre el fin que sobre los medios. Como la medicina ve a lo que es objetivamente mejor para la salud (y no sólo a lo que parece mejor a los pacientes para su salud), por lo que la ciencia de la virtud ve a lo que es objetivamente mejor para los seres humanos (y no sólo a lo que los humanos piensan mejor para sí mismos) . Así Sócrates insta contra el relativismo de la objetividad de las ciencias, y sugiere que el conocimiento de la virtud sólo es uno y más que una ciencia."

siendo la base para los juicios morales. La mayéutica consiste, mediante una serie de preguntas, en llevar a la persona cuestionada a descubrir por sí misma la respuesta a un problema. Dice Gregory Vlastos: "*He never troubles to say why his way of searching is the way to discover truth or even what this way of searching is. He has no name for it. Elenchus and the parent verb elexein ("to refute", "to examine critically", "to censure"), he uses describe, not to baptize, what he does.*"⁸²

El diálogo *Menón*, es el lugar idóneo para encontrar distintos ejercicios en los que Sócrates interroga a sus interlocutores sobre la siguiente cuestión: ¿es la virtud enseñable?, en consonancia con el *Protágoras* y el *Gorgias*. De acuerdo con los estudios de Guthrie, un especialista en el tema, escribe sobre la fecha del diálogo: " que está situada en el 403 o a principios del 402, después de la restauración de la democracia, cuando Ánito era un dirigente del partido en el poder y había razones políticas por las que Menón debió haber visitado Atenas y se alojó en casa de Ánito."⁸³ Por su parte Jenofonte, describe a Menón como el típico joven, rico aristócrata, atractivo, proveniente de Tesalia y admirador de Gorgias. En cuanto Ánito, se trata de aquel adulto, demócrata e influyente en Atenas que apoyó el fallo en el juicio de Sócrates. Durante el desarrollo del diálogo ambos coinciden en que la política es un ejercicio de acción pública más que moral, es decir, en su concepción se rechaza el conocimiento como fundamento de la política. En la escena intervienen, además de Sócrates, un esclavo, Menón y Ánito.

Al parecer, Platón tiene poco interés en hablar de cada personaje; si lo hace, es para mostrar los arquetipos de la sociedad griega, es decir, aquellas figuras o modelos que daban pauta para su imitación, reproducción y que sirven como el ejemplo ideal. Del griego *arjé* y *typos*, se compone la palabra arquetipo que viene a significar un patrón al cual se aspira; éste puede ser de conducta, de características y atributos, o de ideas y conceptos. Lo que aquí me interesa destacar, es que a partir de estas imágenes y mitos, Sócrates, a través de la interpretación platónica, nos pone en contacto con figuras que tienen como base un contenido emocional, no analizable en términos racionales; pero que nos permiten alumbrar o traer a la luz los deseos, temores, fantasías del hombre, que descansan en el

⁸² Gregory Vlastos, "The Socratic elenchus: method is all", *Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994, p. 1 "Él nunca tiene problemas en decir por qué su camino de búsqueda es la manera de descubrir la verdad o incluso lo que esta forma de búsqueda es. Él no tiene nombre para esto. Elenchus y elexein verbo padre("refutar", " para examinar críticamente", "censurar "), utiliza describir, no bautiza, lo que hace."

⁸³ W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, Platón. El hombre y sus diálogos*, primera época, 1998, p. 231

imaginario social. Por ello, la figura de Menón es la de un "joven ambicioso, quiere saber cómo se adquiere la *areté*, esa cualidad esquivada en la que consiste la diferencia entre el éxito y el fracaso."⁸⁴

Así, pues, el diálogo se inicia con la pregunta de Menón: "Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?"⁸⁵ Con la premura de un joven que anhela el éxito, se inicia la pregunta a la que subyace, ¿qué piensas Sócrates al respecto?

Esto se lo debes a Gorgias: porque al llegar a tu ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales [...] tesalios. Y, en particular, les ha inculcado este hábito de responder, si alguien les pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interroge sobre cualquier cosa, sin que haya nadie quien no dé respuesta.⁸⁶

Por supuesto, Sócrates es irónico y estas líneas son una característica de lo divertido que puede resultar el diálogo. La ironía del filósofo siempre va acompañada de una reflexión que no busca denigrar o descalificar a Menón, en este caso, sino auxiliarlo mediante el humor. Es cierto que mediante la ironía crea y provoca molestia, tensión, vergüenza, pero con ello busca sacudir al interlocutor, interrogarlo y sumergirlo en la tensión de la reflexión. En mi opinión, es claro el ataque hacia los sofistas, *siempre dan respuesta de cualquier cosa a quien sea*, mostrando la falsa presunción de un saber que no poseen pero que venden y ofrecen como si se tratara de cualquier mercancía. Estos maestros de elocuentes y formidables discursos, nunca vacilan en sus enseñanzas, tienen respuesta para todo; seguros de sí, caminan hacia los jóvenes atenienses y contra la seriedad de sus enseñanzas de ahí que la ironía socrática apunte contra la veleidad sofística. Como dice Bergson: "La ironía que él lleva consigo está destinada a descartar las opiniones que no han sufrido la prueba de la reflexión y avergonzarlas, por así decir, poniéndolas en contradicción

⁸⁴ W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, Platón. El hombre y sus diálogos*, primera época, 1998, p. 232

⁸⁵ Platón, *Menón*, Gredos, Madrid, 70 a

⁸⁶ *Ibíd.* 70b-c

consigo mismas.⁸⁷ Ciertamente, la ironía socrática es *como una sequedad del saber* que se detiene al tratar de pasar saliva, nos frena y pone frente a frente, después de un largo recorrido de preguntas, para dar y tomar como punto de partida lo que ya tenemos pero no poseemos: nosotros mismos. De acuerdo con la opinión de Roslyn Weiss: "*His method is indeed directed towards individuals, but aims to improve their understanding.*"⁸⁸ Y, como sugiere Guthrie: "En el *Menón*, la refutación socrática se dirige primero a sus conclusiones destructivas, y se nos muestra entonces cómo está falsa presunción de saber era una condición necesaria para una búsqueda positiva de éste que alberga alguna esperanza de éxito."⁸⁹ Considero que ésta es la actitud que busca Sócrates, sacudir y hacer un gozne entre lo privado y lo público, entre el hombre y el ciudadano, entre el gobierno de nuestra existencia, y el gobierno de la *polis*.

Más adelante, Menón dice saber cuál es la virtud del hombre, de la mujer, del niño, del esclavo: "Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud. " Sin duda, Sócrates le objeta al discípulo de Gorgias, que puede prescindir de darle una lista de virtudes diferentes: Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud."⁹⁰ Después de mencionar varios ejemplos sobre los atributos de una cosa, especie, figura, color, etcétera, Sócrates insiste en que esto sólo responde a las características de las cosas y no a lo que es de algo. Menón cansado de dar ejemplos y que éstos sean refutados, asume que no sabe; reconoce que desconoce y se admite ignaro.

Cualquiera diría que estamos frente a un fracaso, pero yo considero que caminamos hacia la transición de la conciencia del que cree saber, pero que en el trayecto descubre que no, para abrirse y estar dispuesto a esforzarse en la búsqueda de lo que se pretende saber;

⁸⁷ Henry Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p.94

⁸⁸ Roslyn, Weiss, "Socrates: seeker or preacher?", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p.255 "Su método de hecho está dirigido a las personas, pero tiene como objetivo mejorar su comprensión"

⁸⁹ W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, Platón. El hombre y sus diálogos*, primera época, 1998, p. 236

⁹⁰ Platón, *Menón*, Gredos, Madrid, 2006, 72 a

como señala Gregory Vlastos:

First and foremost elenchus is search. The adversary procedure which is suggested (but not entailed) by the Greek word (which may be used to mean "refutation", but may also be used to mean "testing" or, still more broadly, "censure", "reproach") is not an end itself. If it were, Socrates' dialectic as depicted in Plato's earlier dialogues would be a form of eristic, which it is not, because its object is always that positive outreach for truth which is expressed by words for searching, inquiring, investigating. This is what philosophy is for Socrates.⁹¹

Esto lo podemos ver en el diálogo *Menón* en donde Sócrates sostiene una charla con el esclavo y le demuestra -a través de preguntas- que sí sabe de geometría. Veamos el siguiente fragmento, para entender el método de la mayéutica:

Sóc. -Dime entonces, muchacho, ¿conoces que una superficie cuadrada es una figura así?

Servidor.- Yo sí.

Sóc.- ¿Es, pues, el cuadrado, una superficies que tiene todas estas líneas iguales, que son cuatro?

Sóc.- ¿No tienen también iguales estas trazadas por el medio?

Servidor.- Sí.

Sóc.- ¿Y no podría una superficie como ésta ser mayor o menor?

Servidor.-Desde luego.

Sóc. –Si este lado fuera de dos pies y este otro también de dos, ¿cuántos pies tendría el todo? Míralo así: si fuera por aquí de dos pies, y por allí de uno solo, ¿no sería superficie de una vez dos pies?

Servidor.- Sí.

Sóc. – Pero puesto que es de dos pies también aquí, ¿qué otra cosa que dos veces dos resulta?

Servidor.- Así es.

Sóc.- ¿Luego resulta, ciertamente, dos veces dos pies? Cuéntalo y dilo.

⁹¹ Gregory Vlastos, "The Socratic elenchus: method is all", *Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994, p. 4 "En primer lugar el elenchus es búsqueda. El procedimiento adversario que se sugiere (pero no implicaba) por la palabra griega (puede ser para significar "refutación", pero también puede ser usado para significar "probar" o, aún más ampliamente, "censura", "reproche") no es un fin en sí. Si lo fuera, la dialéctica de Sócrates como se muestra en los diálogos anteriores de Platón sería una forma de erística, que no lo es, porque su objeto siempre es la divulgación positiva de la verdad que se expresa por medio de palabras de búsqueda, indagación, investigación. Esto es lo que la filosofía es para Sócrates."

Servidor.- Cuatro, Sócrates.

Sóc.- ¿Y podría haber otra superficie, el doble de ésta, pero con una figura similar, es decir, teniendo todas las líneas iguales como ésta?

Servidor.- Sí

Sóc. ¿Cuántos pies tendrá?

Servidor.- Ocho.

Sóc.- Vamos, trata ahora de decirme cuál será el largo que tendrá cada una de sus líneas.

Las de ésta tienen dos pies, ¿pero las de ésa que es doble?

Servidor.- Evidentemente, Sócrates, el doble.⁹²

En este pasaje, me interesa resaltar que el conocimiento que se intenta sacar a la luz, no proviene únicamente de enseñanzas externas, sino de la capacidad del alma y su disposición para ser orientada, y sobre todo, lo maravilloso del método socrático es que al acercarnos a la respuesta, Sócrates nos suelta para encontrar el camino por nosotros mismos. Guthrie ve en estos pasajes la actitud de ese tremendo pensador que llena de asombro a los hombres:

Sócrates hablaba muy en serio cuando decía que su misión no era enseñar a la gente lo que ésta no sabía, sino hacerles tomar conciencia de lo que ya sabían. Toda su intención (y la de Platón) era hacer que los hombres pensaran y reflexionaran sobre los diversos de una palabra y las razones por las que la misma palabra se emplea en cada ocasión. Después de todo, la lección principal del *Menón*, es que lo que se llama adquisición del saber no es más que la explicación de lo que estaba implícito, la actualización del saber que ya poseíamos potencialmente.⁹³

Pareciera que la intención de Sócrates era descubrir aquel conocimiento que sirviera para determinar los verdaderos valores a realizar en la vida. Coincido con Vlastos, al destacar:

Thus elenchus has a double objective: to discover how every human being ought to live and to test that single human being who is doing the answering -to find out if he is living as one ought to live. This is a two-in-one operation. Socrates does not provide for two types

⁹² Platón, *Menón*, Gredos, Madrid, 82 b-e

⁹³ W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, Platón. El hombre y sus diálogos*, primera época, 1998, p. 240

*of elenchus - a philosophical one, searching for truth about the good life, and therapeutic one, searching out the answerer's own in the hope of bringing him to the truth. There is one elenchus and it must do both jobs, though one or the other will be to the fore in different phases of it. From this point of view, too, the "say what you believe" requirement makes sense.*⁹⁴

El conocimiento es un medio para la acción, de tal forma que si el hombre conociera lo que es justo, actuaría conforme a la justicia. La educación que practica Sócrates, es un ejercicio que implica ir de la mano de otros en pos del conocimiento e impulsados por la curiosidad ir en una búsqueda permanente. Palabra y acción se funden en Sócrates, ante la comodidad que representa un saber aparente, la servidumbre al poder político, el filósofo es un disidente que no acepta el silencio ante los actos injustos, aunque en eso le vaya su propia vida.

III.

Es por lo anterior que pasaré revista al *Gorgias* de Platón para dilucidar la dimensión vital de la filosofía y su carácter político en el actuar cotidiano de la vida en comunidad. Considero que en este diálogo se muestran con mayor claridad, dos posiciones respecto de la mejor manera de vivir, a saber: la búsqueda enfocada hacia la verdad que enfatiza un modo de ser, de hablar y de estar en el mundo. Y por otro lado, la vía que garantiza éxito en los

⁹⁴ Gregory Vlastos, "The Socratic elenchus: method is all", *Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994, p. 10 "Así elenchus tiene un doble objetivo : descubrir cómo cada ser humano debe vivir y probar que solo el ser humano es quien responde para saber si él está viviendo como uno debe vivir. Esta es una doble operación en una. Sócrates no prevé dos tipos de elenchus - uno filosófico, la búsqueda de la verdad acerca de la buena vida, y una terapéutica, buscando en quien responde la propia esperanza de traerlo a la verdad. Hay un elenchus y debe hacer ambos trabajos, aunque uno o el otro será a la palestra en diferentes fases de la misma. Desde este punto de vista, también, el requisito de " decir lo que cree " tiene sentido."

asuntos públicos, el poder de la palabra y el triunfo de unos sobre otros.

El tema principal en el *Gorgias* es el de la retórica, que a su vez, es una crítica sobre el uso de esta actividad para mantener el estado de cosas que favorecen a una minoría y la manera en la que se usa para imponerse. Afirma Jaeger:

Aquí, lo mismo que en el *Protágoras*, Platón aspira a demostrar que los sofistas y los retóricos, aunque hayan perfeccionado hasta el refinamiento los medios técnicos de cultura y de influencia sobre los hombres, siguen abrigando las ideas más primitivas en cuanto a la finalidad que esos medios persiguen. [...] Los grandes retóricos parten prácticamente de una concepción de la naturaleza humana basada en los simples instintos. Su gran ilusión es poder hacer con sus semejantes lo que se les antoje. Aunque la mayoría de ellos actúan políticamente en estados democráticos, su ideal coincide con el de los tiranos, y es el de disponer de un poder omnímodo sobre la vida y la muerte dentro del estado. Hasta el más modesto ciudadano lleva dentro algo de esta necesidad de poder y siente en su fuero interno una gran admiración por quien logra alcanzarlo en este grado supremo.⁹⁵

Considero importante destacar que no se descalifica a la retórica en sí, sino el uso y aplicación desde el poder político, puesto que los ejercicios de Sócrates también son retóricos, pero en ellos se pretende encontrar junto con el interlocutor, algo que ambos puedan compartir, además, con este tipo de ejercicios retóricos, se puede mostrar que el individuo mismo puede sacar a la luz un conocimiento que parte de sí. Señala Fernando Ayala:

Los diálogos socráticos, ambientados en el período áureo de la dialéctica: produce admiración, y perplejidad a veces, la polémica ceñidísima que Sócrates dirige contra los sofistas. Pero en el modo específico de esa polémica, el mismo Sócrates se revela como un sofista: este antagonismo extremo no es sin embargo una característica peculiar de Sócrates, sino una condición general de la cultura en aquella época. [...] el arte dialéctica tuvo inmediatamente un éxito excepcional en Atenas: el punto álgido tiene lugar durante la juventud de Sócrates, y esta base de formación sofística constituye el punto de partida de Sócrates.⁹⁶

⁹⁵ Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 519

⁹⁶ Fernando Ayala Blanco, *El poder de la retórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 88

No debemos extrañarnos, pues, de los juegos retóricos empleados por el filósofo. El diálogo presenta tres momentos que dependen del interlocutor con el que se encuentre Sócrates, a saber, Gorgias, Polo y Calicles. Cada uno discute con Sócrates, y mientras uno habla, los otros se mantienen escuchando. Sin duda, es uno de los diálogos más críticos y frontales hacia la retórica y la sofística. El título del diálogo se debe al personaje central, Gorgias, un reconocido retórico, afamado por sus enseñanzas y aclamado por la juventud. El segundo personaje es Polo, otro orador, pero con menos experiencia en la retórica y el tercero, Calicles, un personaje creado por Platón. Al inicio del diálogo, Platón muestra las posiciones de cada personaje y los modos en que cada pupilo procede acorde a su formación.

Los tres personajes componen algo divergente que va adquiriendo unidad y forma con el progreso del diálogo; el hilo que conduce la investigación y atraviesa todo, es la contraposición entre dos modos de vida, que en el fondo sostienen concepciones morales radicalmente opuestas. Como lo había mencionado, el tema es la retórica, su definición y significado, pero si miramos con más detenimiento, la pregunta es: ¿cuál es la manera en la que hay que vivir? ¿Cómo vivirla? ¿Quién debe gobernar? Lo que atiende a una necesidad moral en el fondo. Para Richard Kraut:

Plato's *Gorgias* examines another mode of surrendering one's soul uncritically to the influence of others. Success in Athenian political life requires one to do whatever appeals to the crowd (502e, 513b-c): one must seek the approval of large numbers, and one's speeches must be designed to please them. One becomes like a pastry cook who chooses ingredients on the basis of the pleasures of the palate but not the health of the eater. Calicles, the last and most audacious of Socrates' three conversational partners, criticizes the two earlier interlocutors, Gorgias and Polus, for having answered Socrates in a way that shows their unwillingness to say something that they would be ashamed of: they don't themselves believe all that they say, but answer in the way that is expected of

them (482c-e).⁹⁷

En efecto, en este diálogo se explora otro modo de entregarse a sí mismo, es decir, se vislumbra el alma de manera acrítica para lograr el reconocimiento de la multitud. El retrato de Sócrates a través del pincel de Platón nos exige no creer todo lo que dicen estos maestros, pues sus discursos sólo complacen al auditorio; sin atender, que para implantar un nuevo Estado o para darle otro sentido a la política era necesaria una reforma moral, y que ésta, a su vez, iniciaba por la conciencia de cada cual.

Sócrates, en su recorrido, distingue (al cabo de analizar a los sofistas, oradores y gobernantes) que inducir a los jóvenes a ciertas creencias, sin mostrar cómo se llega a ellas, y qué efectos tienen sobre el alma humana, lo único que se logra es reproducir y no transformar la política. En efecto, la educación de los sofistas fomenta que cada alumno adquiera el éxito social que desea de manera individual, sin atender que la política se cifra en la colectividad y en el interés común, buscando el bienestar de toda la polis. Suárez Iñiguez escribe con exactitud en *El sentido de la educación y la política en la Grecia clásica*: "El sentido de la política en nuestro pensador se desprendía, obviamente, de toda su visión del hombre. Para los griegos los asuntos personales y los políticos eran parte de un mismo tema. No se concebía un aprendizaje personal que no tuviera esa expresión en la polis. En Sócrates cobraba mayor intensidad esta concepción."⁹⁸

El prelude del diálogo inicia con el encuentro de Sócrates, Calicles y Querefonte, en el ágora, y después su visita al retórico que se aloja y diserta en casa del joven acaudalado. Gorgias visita la ciudad de Atenas para hacer muestra de su arte. Y Querefonte, en compañía de Sócrates, acuden a la demostración para "preguntarle cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña."⁹⁹ Desde este momento, se inicia el conflicto que anuncia dos

⁹⁷ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamkekar, 2006, p.236. "El Gorgias de Platón examina otra manera de entregar la propia alma sin crítica a la influencia de los demás. El éxito en la vida política ateniense exige a uno hacer un llamado a la multitud (502e , 513b -c): hay que buscar la aprobación de las grandes multitudes, y los discursos deben estar diseñados para complacerlos. Uno se vuelve como un pastelero que elige los ingredientes sobre la base de los placeres del paladar, pero no la salud del comensal. Calicles, el último y el más audaz de los tres compañeros de conversación de Sócrates, critica a los dos interlocutores anteriores, Gorgias y Polus, por haber respondido a Sócrates de una manera que demuestra su falta de voluntad para decir algo de lo que se avergonzarían: no hacen ellos mismos creer todo lo que dicen, pero responden de la manera que se espera de ellos."

⁹⁸ Enrique, Suárez Iñiguez, "El sentido de la educación y la política en la Grecia clásica (Hasta Platón)", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 1988, p. 134

⁹⁹ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 447 c

proyectos distintos en pugna, a saber, aquello que interroga el tipo de poder que ejerce la retórica y aquello que cuestiona si es una *techné* o no. Considero preciso aclarar que la palabra *techné* equivale, en nuestro vocabulario a la palabra, “arte”. Sin embargo, para los griegos la *techné* no sólo se refiere a la actividad del músico o del artista, sino que designa un conjunto de conocimientos de una profesión práctica:

Hace referencia [...] también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación. Dicha palabra trata de expresar que estas labores prácticas o estas actividades profesionales no responden a una simple rutina, sino a reglas generales y a conocimientos seguros; en este sentido, el griego *techné* corresponde frecuentemente a la terminología filosófica de Platón y Aristóteles a la palabra teoría en su sentido moderno, sobre todo allí donde se la contrapone a la mera experiencia. A su vez, la *techné* como teoría se distingue de la “teoría” en el sentido platónico de la “ciencia pura”, ya que aquella teoría se concibe siempre en función a una práctica.¹⁰⁰

Ahora bien, siguiendo con el diálogo, Sócrates incita a Querefonte para que se inicie en la dialéctica y lo invita a cuestionar al maestro de virtud. Sin embargo, Polo, un aprendiz del sofista, declara que en ese momento es imposible atenderlos, pues el cansancio ha derrotado a Gorgias, pero que él puede suplirlo. La pregunta persiste y es lanzada a juego por parte de Querefonte, “¿De qué arte es conocedor y qué le llamaríamos para expresarnos rectamente?”¹⁰¹ ante esto, responde Polo: “cultiva la más bella de todas las artes”.¹⁰² La indisposición del discípulo de Gorgias para entablar un diálogo, pone de manifiesto las dos maneras en las que cada uno ha sido formado. Entra en escena Sócrates e invita a Gorgias a dar cuenta de su arte, ya que se dice hábil conocedor de la retórica. Así, el filósofo interviene: “Puesto que dices que conoces el arte de la retórica y que podrías hacer orador a otros, dime de qué se ocupa la retórica.” Y, líneas más abajo, “¿cuál es el objeto de su conocimiento?”¹⁰³ Responde Gorgias que son los discursos el objeto de conocimiento, pero ¿qué tipo de discursos?, ¿A qué razones atienden los discursos de la retórica? Una vez más,

¹⁰⁰ W. Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 515

¹⁰¹ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 448 c

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Ibid. 448 d

Gorgias responde y con ello afirma que la retórica proporciona “el mayor bien”¹⁰⁴, entendiendo por ello, la actividad que “procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad”. De aquí pasa a la siguiente definición:

Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. [...] En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud.¹⁰⁵

Hasta aquí, Gorgias exalta la capacidad persuasiva de la retórica. Me gustaría poner de relieve que para la sociedad griega, el conocimiento y la habilidad retórica, que permitían el acceso a ejercer una carrera política. En efecto, era una democracia y la población decidía, pero sobre la propuesta del orador más hábil. La persuasión era un bello ejercicio que embelesaba al oído, sus efectos eran inmediatos, no obstante, los bellos discursos no aseguraban el bienestar de la comunidad. Por lo cual, el adiestramiento de aquellos que querían ocupar un cargo político, era condición de posibilidad para llegar a ser un político poderoso y el medio para lograrlo, la retórica.

Insisto, la persuasión es el ancla para arribar y triunfar en la política, frente a cualquier auditorio, asamblea o tribunal. Después de un largo discurso de Gorgias, y el reconocimiento de Sócrates por la honestidad en sus palabras, el interrogatorio continúa, y pregunta: ¿En qué consiste la persuasión de la retórica? Gorgias reitera que sobre lo que es justo e injusto, en las asambleas, los tribunales, etcétera. Lo que me lleva a pensar que el ejercicio de la retórica se afianza en el uso político, y no sólo eso, pues según Gorgias, también es un arma que se debe usar contra los enemigos. Ahora bien, la utilidad que hagan los alumnos sofistas de la persuasión, no es responsabilidad de los maestros; por eso dice Gorgias:

En efecto, el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no lo autoriza a privar de su

¹⁰⁴ Ibid. 452 a- d

¹⁰⁵ Ibid. 452 e

reputación a los médicos ni a los de otras profesiones, solamente por el hecho de ser capaz de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; éste transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro.¹⁰⁶

Al parecer, Gorgias da por sentado que el valor de la retórica depende de su uso, ya que si bien él se encarga de transmitir los conocimientos, no es su responsabilidad el uso injusto que algún alumno pueda darle. Reconozco, la neutralidad con la que Gorgias describe su ejercicio pero el tipo de orador al que da forma, es aquel que se vale del engaño, la simulación, la manipulación mediante sus discursos. Ahora, si es “buen orador” y procura el “mayor bien” y además, puede hacer oradores a otros por que no empieza por definir eso que enseña. Por supuesto, si supiera de lo que van sus enseñanzas, entonces estaría frente a una contradicción que develaría su ignorancia en el asunto. Sin embargo, no sólo descubre que lo ignora, sino que aparenta saberlo. No es casual que una de las premisas socráticas sea que si alguien comete injusticia es por ignorancia, pues si fueran conscientes de lo que hacen, no podrían sino actuar conforme actos justos. Así de la mano Platón llegó al final de la intervención de Gorgias para que Sócrates lo refute en indeterminadas ocasiones¹⁰⁷.

Vuelve Polo a escena, el segundo personaje, y trata de amortiguar el embate que su maestro ha recibido y dice:

¿Qué dices, Sócrates? ¿Tu opinión sobre la retórica es la que acabas de expresar? ¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello, y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizá a consecuencia de esta concesión, se ha producido cierta contradicción; esto es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias ...; pero ¿quién será capaz de negar que conoce la justicia y que puede enseñar a los demás? Llevar la conversación a tales extremos es una gran rusticidad.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Platón, *Gorgias*, Madrid, Gredos, 2006, 457 a-c

¹⁰⁷ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 458b -461a

¹⁰⁸ *Ibíd.* 461 b-c

Aun en este momento, Sócrates se detiene, sopesa y responde a la demanda de Polo pidiéndole que se abstenga de largos discursos antes de mostrar las inconsistencias de la indagación. De este modo, Polo insta a Sócrates que le conteste, “[...] Qué es la retórica en tú opinión, puesto que crees que Gorgias tiene dificultad para definirla.”¹⁰⁹ Dice Sócrates que la retórica no es un arte, se trata de “una especie de práctica”,¹¹⁰ al parecer Polo ya ha aprendido a preguntar y le dice, “Una práctica ¿de qué?”¹¹¹ y, continúa el filósofo, “De producir cierto agrado y placer.”¹¹²

Sócrates intenta no ridiculizar la profesión de Gorgias pero la compara con el arte de la culinaria¹¹³, ya que ambas tienen en común, la adulación, la producción de placer o agrado de quien ingiere las palabras como si fueran un alimento. Por si fuera poco, la retórica es un simulacro de la política.¹¹⁴

De este pasaje, me interesa destacar, la manera en la que Sócrates pone de manifiesto lo dañino de la sofística, la retórica y la adulación, y no sólo eso, sino la íntima relación que guardan entre ellas. Asimismo, presenta que no son ni ciencia, ni arte sino un mero instrumento que utilizan quienes anhelan el poder y el dominio de la multitud con dosis de placer y de engaño. Dice Sócrates, “fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor.”¹¹⁵ Para el filósofo, es distinto, se trata de la búsqueda de un saber desinteresado basado en el bien, la verdad y la vida feliz. La propuesta filosófica, a diferencia de la adulación, consiste en preguntar para saber, sin pretensiones de imposición o aquella posición que se ampara en inmovilidad de una manera de ver el mundo. Por ello continúa Sócrates y le dice a Polo lo que piensa sobre la adulación: “pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino

¹⁰⁹ *Ibíd.* 462 b

¹¹⁰ *Ibidem.* c

¹¹¹ *Ibíd.* b-c

¹¹² *Ibídem.*

¹¹³ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 462 d- e

¹¹⁴ *Ídem.* 463 d

¹¹⁵ *Ibíd.* 464 d

práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una.”¹¹⁶ Lo maravilloso es que para Sócrates el poder se encuentra en el saber, y por esto entiende, dar razón de lo que se dice y del actuar del hombre. Conuerdo con Jaeger al afirmar: “Tenemos que optar entre la filosofía del poder y la filosofía de la educación. La filosofía del poder es una doctrina basada en la violencia. Ve por todas partes, en la naturaleza y en la vida del hombre, lucha y opresión, con lo cual considera sancionada la violencia. Su sentido y razón de ser sólo puede estribar en la consecución del mayor poder que sea asequible.”¹¹⁷

Sócrates, sostiene que el poder al que el hombre se encarga de producir es aquel que constituye un bien real, tanto en el obrar del gobernante como en el de cualquier otro. Siguiendo a Jaeger: “La filosofía de la educación, por el contrario, asigna al hombre otro objetivo, el de la *kalokagathia*¹¹⁸. La esencia de esta filosofía es definida por Platón como oposición a la injusticia y a la maldad [...] Sin embargo, la formación humana a base de la *kalokagathia* no es para él, en modo alguno, algo contrapuesto a la naturaleza, sino que responde a una concepción distinta de la naturaleza humana, que Sócrates desarrolla minuciosamente. Es aquí donde se revela el fundamento de su crítica de la retórica. Según esa concepción, lo que constituye el verdadero sentido de la naturaleza humana no es la violencia, sino la cultura, la *paideia*.”

Hasta aquí, la *paideia*, consiste en hacer “al alma tan buena como sea posible”, el objeto de su filosofía, es el alma y con esto -quiero decir- la persona, el hombre. Cometer injusticia es indeseable, pues “[...] preferiría sufrirla a cometerla.”¹¹⁹ Ahora bien, si se comete injusticia, entonces lo que se daña es el alma, situación que dificulta la posibilidad de realización de la persona, pues “el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.”¹²⁰ Resalto, esto último, hacer el bien es ser justo, tanto en lo público como en el ámbito privado para vivir una vida feliz. Se tendría que

¹¹⁶ Ibidem. 465 a

¹¹⁷ Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 520

¹¹⁸ La palabra *kalokagathia* viene de *kalós* que significa hermoso. También, incluye la conjunción *kai* que equivale a la “y” para nosotros en castellano. A su vez, la conjunción reúne la palabra con *agathos* que significa bueno.

¹¹⁹ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 469 b-c

¹²⁰ *Ibid.* 470 e

revolucionar el mundo interior del hombre y a la par, su mundo exterior. Cambiar como se piensa, como se aprende, como se imagina para cambiar aquello que pensamos, que actuamos, etcétera. Existir es el cambio constante, la creación continua de nosotros mismos. Se trata, pues, de reemplazar aquellas ideas, hábitos o conceptos que se encuentran tan arraigados mediante un método de auto-análisis que nos permita crear nuevos caminos.

Aquí nos damos cuenta de por qué era precisamente el ciudadano ateniense, en el que palpataba la profunda preocupación por su ciudad y la conciencia de responsabilidad por ella, - y no en los retóricos y sofistas [...] que educaban a sus discípulos para el disfrute del estado y el arribismo político -, quien caminaba hacia la fatalidad de verse repudiado por su estado como un enemigo. Su crítica de una polis degenerada tenía que interpretarse como una conducta hostil al estado, sin ver que en realidad se esforzaba por reconstruirlo.¹²¹

Más adelante, Sócrates declarará lo que será su método y el compromiso con la verdad en el ámbito de la política y de lo privado. Durante el diálogo, Polo intenta convencerlo de que es más poderoso, por tanto, más fuerte aquel que puede engañar al interlocutor mediante buenos discursos. Justo, en el siguiente pasaje, Sócrates muestra de qué manera procede la sofística y cuál es, por otro lado, la vía del filósofo:

¡Oh feliz Polo!, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión y de la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación.¹²²

¹²¹ Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 453-454

¹²² Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 471 e - b

El proceder de la retórica se afirma en la manera de elaborar sus refutaciones, como se deja ver en el pasaje, se apoya en la voz de los muchos para sostener falsos discursos, la adhesión de testigos comprados para declarar cualquier cosa que en el momento convenga. Esto, lo resaltaré, con más precisión en el proceso de Sócrates que se narra en la *Apología*, mientras tanto, destaco que el filósofo camina de cara a la pregunta sobre si es menos preferible cometer justicia que padecerla. Para Polo es preferible cometer injusticia que recibirla¹²³, argumento que Sócrates desecha, pues considera que ser injusto es el peor de los males y dice: “[...] el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males.”¹²⁴

Con esto se despide Polo y entra Calicles¹²⁵, quien sostiene y defiende a los interlocutores anteriores y para reforzar el ataque, lanza la primera pregunta: “Dime Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?”¹²⁶ En efecto, afirma el filósofo, pues mientras que el discurso de Calicles “cada vez dice algo distinto”, la filosofía se mantiene y “[...] dice siempre lo mismo.”¹²⁷ Al parecer, Sócrates acorraló con esto al último *rethor*, pues le muestra que su arte es un mero instrumento para perpetrar en actos injustos. Éste es uno de los puntos culminantes de la actitud socrática, a pesar, de saber que sus cuestionamientos no son bienvenidos y causan ardor, dice: “[...] es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.”¹²⁸ Quizá, lo que pone en juego, es la pregunta que interroga por la mejor manera de vivir que indudablemente responde al conocimiento de uno mismo, la búsqueda de la verdad en ese tránsito, y el goce de una vida orientada hacia la felicidad.

¹²³ Cfr. 474 c

¹²⁴ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 479 d

¹²⁵ Cfr. 481 a

¹²⁶ *Ibíd.* 481 c

¹²⁷ *Ibíd.* 482 b

¹²⁸ Platón, *Gorgias*, Madrid, 2006, 482 c

En efecto, por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla. Pues ni siquiera desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese. Pero según mi parecer, los que establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros.¹²⁹

Para Calicles, el poder defenderse a sí mismo es un arma y el fundamento de todo hombre, puede leerse, como la justificación hacia la tendencia del poder que concibe al más fuerte como el más sabio. La *physis* (naturaleza) se opone al *nomos* (ley o convención), para apuntar que el más fuerte debe dominar a los más débiles, situación desafortunada que lo colocará al mismo nivel de un tirano; siendo el imperio de los antojos, el de la *hibrys*, la fuerza educadora para Calicles. El criterio de justicia para Calicles es:

la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. [...] Sin duda, no con arreglo esta ley que nosotros establecemos, por lo que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo.¹³⁰

En boca de Calicles, su arte vale lo que se obtenga de ella en el ámbito de lo público, la política, el sabio se puede imponer sobre los ignorantes, ya que “por naturaleza” es el más fuerte. Asimismo, se da a la tarea de elaborar una crítica a las leyes, pues considera que están hechas para beneficio de la mayoría y no atienden a lo que actúa conforme naturaleza, el dominio de los fuertes sobre los débiles. En efecto, los esfuerzos de los sofistas se dirigen hacia la creación de una segunda naturaleza en donde la *physis* cobre una intensidad política

¹²⁹ Ibíd. 483 b-c

¹³⁰ Ibíd. 483 c-e

y moral del hombre, pero si la grandeza de esos hombres reside en el engaño, la manipulación, y la servidumbre, entonces la fuerza de la razón le hace frente.

Resumiendo, para Calicles a “los decididos” les corresponde dirigir las ciudades, y “[...] lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados”¹³¹ Sin embargo, el filósofo pregunta lo siguiente y con esto, derrumba la fortaleza retórica: “- Pero ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan o son dominados?” cuestionamiento que toma por sorpresa a Calicles y lo desconcierta, diciendo “¿Qué quieres decir?” Responde el filósofo de la ciudad, “Hablo de que cada uno se domine a sí mismo; o ¿no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás?”¹³² Aquí, coincido profundamente con Werner Jaeger, al destacar que lo medular del asunto es “[...] saber si también este hombre nacido para dominar deberá dominarse a sí mismo.”¹³³ En este sentido, quiero resaltar, que si se educa y reproduce la lucha como fundamento de la política, entonces la educación para la vida tiene un papel inferior, por esto, Sócrates no quita el dedo del renglón y señala la manera en la que se mantiene el *statu quo* desde la formación del individuo, pues como dice Tucídides, los hombres son la ciudad¹³⁴, Calicles insiste en llamar idiota al moderado y se torna sincero al decir: “[...] lo bello y lo justo por naturaleza es lo que te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo.”¹³⁵

Vuelvo al punto y origen del problema, a saber, dos proyectos de vida que se contraponen pero que se reúnen en un mismo umbral, el hombre. Por un lado, se opta por el elogio, el placer, y el aplauso de la multitud mediante el impulso e imposición de la fuerza. Por el otro, la prudencia para llevar una vida buena. La felicidad consiste, pues, en la realización del hombre con miras al bien y en ello le va el placer. Por ello, afirma nuevamente W. Jaeger: En esta obra, Sócrates se propone demostrar al sofista que precisamente

¹³¹ Ibíd. 491 d

¹³² Ibídem. d

¹³³ Ibídem.

¹³⁴ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 7, 77, 7.

¹³⁵ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 491 e- 492 a

partiendo de la premisa de considerar acertada la opinión vulgar según la cual lo buenos es sencillamente lo agradable, es como resulta más fácil demostrar la tesis socrática de la importancia fundamental que tiene el saber para trazar una conducta certera, tesis que tan extraña le parece al sentido común.¹³⁶ Me parece importante resaltar lo anterior, pues preguntar es una manera de hacer evidente el ejercicio brutal de poder y el poco o nulo interés por los asuntos del hombre en la ciudad. Dar razón de las causas, refutar el error, es una actividad que cada uno puede desempeñar en soledad y en comunidad, siempre y cuando, se cuide y comparta el mismo objetivo, a saber: la comprensión del bien y la verdad.

Por ello, encuentro importante las reflexiones de Richard Kraut, e insisto con él, cuando dice:

One should test the claims of those who profess to have moral knowledge, but to do sucessfully and reliably, one must educate oneself and decide, by one's own lights, which moral propositions to accept. That leaves open the possibility that some people really are moral experts, and that they can be of great service to others, by discussing moral matters with them. But the possibility that there might be such people does not obviate the need for all of us to live examined lives; unless we do so, we risk putting ourselves in the hands of people who will do us great harm.¹³⁷

Y es precisamente por esta razón que continuar indagando y discutiendo asuntos morales con los ciudadanos como con los expertos, nos abre la posibilidad de comprobar, examinar y elegir entre aquellos que nos pueden dañar con sus enseñanzas o bien, aquellos que podrían contribuir a nuestras vidas haciéndonos mejores personas.

El punto de fuga es, para este caso, el ejercicio creador que rompe con la necesidad del interlocutor, e invita a la disposición del diálogo. La línea que traza Sócrates, y que practica como político, no es la de un estadista tradicional, sino la de mostrar a sus interlocutores el ejercicio de poder en el acto de pensar. Y dice Sócrates, "Creo soy yo uno de los pocos

¹³⁶ Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 19971, p. 530

¹³⁷ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 235 "Uno debe comprobar las afirmaciones de aquellos que profesan tener conocimiento moral, pero para hacerlo con éxito y de forma fiable, hay que educarse a uno mismo y decidir, por la propia razón, las proposiciones morales que aceptan. Esto deja abierta la posibilidad de que algunas personas sean realmente expertos morales, y que pueden ser de gran servicio a los demás, al discutir asuntos morales con ellos. Pero la posibilidad de que hubiera tales personas no obvia la necesidad de todos nosotros a vivir vidas examinadas; a no ser que lo hacemos, corremos el riesgo de ponernos en las manos de personas que nos harán gran daño."

atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer [...]"¹³⁸ Sobre el mismo punto escribe Rachana Kamtekar y señala: "In the *Gorgias*, Socrates announces that he himself is a practitioner of the political profession (521d), perhaps the only one. If improving citizens is the goal of the political professional, then, since Socrates' protreptic and elenctic activities have that goal, he can reasonably count himself a political professional."¹³⁹ En mi opinión, Kamtekar es acertada; al destacar uno de los puntos centrales de la disputa socrática con los sofistas y gobernantes, la cual consiste en diferenciar la manera en la que se practica la política. Por un lado, el ejercicio socrático entiende a la política como una profesión cuyo objetivo es mejorar a los ciudadanos mediante el diálogo. Al tener como propósito la mejora de los otros, se presta servicio a la ciudad. Por ende, Sócrates se dice de sí mismo político. Siguiendo con la cita, la autora apunta, por otro lado que si la profesionalización de la política consiste en los beneficios que nos da, entonces cualquiera versado en otra profesión con otro objetivo puede acceder a este tipo de práctica beneficiando a un grupo de seres humanos y explotando a otro, dice Rachana Kamtekar : "[...] If we specify the goal of a profession by the benefits it gives us humans, then it is open to someone to specify the goal of another profession by the benefits it gives some one subgroup of humans, perhaps even by exploiting another subgroup."¹⁴⁰

Por ello, en primer término deseo resaltar el propósito de mi trabajo que atiende la siguiente cuestión: ¿Preguntar sobre lo que se ha dicho que es, implica un acto político? A lo que puedo responder que depende de lo que estemos preguntado, si la cuestión se hace a partir de los valores sociales que tengan una repercusión en la esfera de la política, digo que sí. Y esto, porque no sólo se cuestiona el vínculo entre las instituciones legales que conforman al gobierno, sus representantes y los modos de pensar que se establecen a

¹³⁸ Platón, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2006, 521 d-e

¹³⁹ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006, p. 222 "En el *Gorgias*, Sócrates anuncia que él mismo es un practicante de la profesión política (521D) , tal vez el único. Si la mejora de los ciudadanos es el objetivo de la política profesional, entonces, el objetivo de Sócrates es la actividad protreptica y elenctica, el puede de manera razonable decir de sí mismo que es un político profesional."

¹⁴⁰ Ibid. p. 222 "Si se especifica el objetivo de una profesión por los beneficios que nos da el ser humano, entonces es abierto a alguien para especificar el objetivo de otra profesión por los beneficios que nos da un poco de un subgrupo de los seres humanos , incluso mediante la explotación de otro subgrupo."

partir de éstas relaciones, sino, también, y de manera muy marcada, la configuración de lo político a partir de la experiencia. Como señala Rachana Kamtekar en *The politics of Plato's Socrates*:

Approaching Socrates' politics as politics in some extraordinary sense, consisting of critical and oppositional activity focused on individual intellectual transformation, has the advantage of reconciling Socrates' claim that he does not participate in politics (Apology 31d) with his claim that he alone of all the Athenians undertakes the true political expertise and engages in political affairs (Gorgias 521 d): there is sense, a special Socratic sense, in which Socrates' moral engagement with individuals is political; yet this is not politics in the ordinary sense at all. But while there is something to this conception of Socrates, if criticism and the attempted moral transformation of individuals were the whole of Socrates' contribution to politics, it would be hard to see why courses in political theory or the history of political philosophy should, as they commonly do, begin with the Socrates of the "early dialogues."¹⁴¹

Por ello, Sócrates nos proporciona la llave que abre la puerta para que se intente otro tipo de actividad política que no entra en los cauces tradicionales de los griegos, sino que invita a crear otros caminos que hagan pasar una política que instaure una *techné* para hacer de la ciudad, de los gobernados y de la vida una obra de arte. Se trata de una transformación intelectual y de la sensibilidad, es decir, transformar los caracteres de los jóvenes con ambiciones políticas como las de sus gobernantes por un cambio en beneficio de la ciudad, esto es, en pos de sus gobernados. Para puntualizar, lo que digo, me valgo de Jaeger, "Debemos cuidarnos de cometer injusticia, esa protección sólo puede ofrecerla el conocimiento y la comprensión del bien, la "*techné política*" pues como nadie hace mal voluntariamente, todo depende de esa *techné*."¹⁴²

¹⁴¹ Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006. p.215 "Acercarse a Sócrates a la política como la política en un sentido extraordinario, que consiste en la actividad crítica y de oposición se centró en la transformación intelectual individual que tiene la ventaja de conciliar la afirmación de Sócrates que no participa en la política (Apología 31d) con su afirmación de que sólo él de todos los atenienses se compromete la verdadera experiencia política y se involucra en asuntos políticos (Gorgias 521 d); no hay sentido, un sentido socrático especial, en la que el compromiso moral de Sócrates con los individuos es político; sin embargo, esta no es la política en el sentido ordinario en absoluto. Pero mientras hay algo de esta concepción en Sócrates, si la crítica y el intento de transformación moral de los individuos eran la totalidad de la contribución de Sócrates a la política, sería difícil ver por qué los cursos de teoría política o la historia de la filosofía política, que comúnmente lo hacen, deberían comenzar con el Sócrates de los primeros diálogos."

¹⁴² Werner, Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 535

Desde luego, esto cobra mayor sentido cuando revisamos el juicio de Sócrates y los argumentos por los cuales se le condenó. Vayamos, pues, a la *Apología* uno de los textos de Platón que arroja luz sobre la vida de Sócrates, la narración del juicio y su defensa. Sócrates, por supuesto, es el filósofo acusado de corromper a la juventud e inicia su primera intervención solicitando que no se le trate como suele hacerse en los tribunales, pues él no hará uso del lenguaje acostumbrado sino que usará la refutación para mostrar el engaño, a pesar de que “éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad”¹⁴³ Además, advierte: “oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos ” ya que por vía de la retórica se puede llenar de adornos un discurso pero en ausencia de la verdad. Justo por esto, se deslinda de aquella figura que es hábil para hablar pero nunca reivindica su compromiso con la verdad. Por ello, inicia su defensa con la certeza de hablar con justicia frente a las falsas acusaciones y al mismo tiempo, establece un orden e iniciará refutando a “los primeros acusadores; después, frente a las últimas (acusaciones) y a los últimos.”¹⁴⁴ Así se da paso entre la hierba, empieza con la acusación de Meleto y Aristófanes, quienes se han encargado de hacerle mala fama elaborando un argumento jurídico que dice: “Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros.”¹⁴⁵ Sin embargo, el filósofo refuta y sostiene que en sus disertaciones sobre los asuntos de hombre nunca han tenido cabida ese tipo de investigaciones. Además, él no cobra, ni enseña, al contrario, se admira de aquellos que educan a los hombres como: Gorgias de Leotinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida pero acaba en seguida con el elogio al decir que, los sofistas venden y transmiten sus opiniones como si fueran verdaderamente conocimiento, pues sus técnicas no atienden al descubrimiento de las cosas sino a la lisonja.¹⁴⁶ En concordancia con lo anterior, Sócrates inicia su camino e interroga Calias para mostrar que ni siquiera bajo la instrucción que ha recibido de sus maestros, sabe o no quién es el mejor hombre para la educación en la polis. Y abre las preguntas: [...], ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la

¹⁴³ Platón, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2006,17 a-b

¹⁴⁴ *Ibíd.* 18 a

¹⁴⁵ *Ibíd.* 18 b-c

¹⁴⁶ Terry, Penner, *Socrates and the early dialogues*, “Socrates’ main enemy” p. 138

humana y política?¹⁴⁷ Calias no sabe que responder pero, lo que intento destacar, es el problema que surge del tipo de *paideia* a la que cada uno se entrega. Asimismo, el pasaje ofrece un ejemplo del tipo de examen e interrogatorio socrático y arroja luz, sobre el descubrimiento de la ignorancia de Meleto en los siguientes párrafos.

Continuando, Sócrates se pregunta imitando e invitando a cualquiera en la actividad dialógica, “Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera.”¹⁴⁸ Y responde, “En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto ésta.”¹⁴⁹ Concedida la respuesta, Sócrates se apoya en el pasaje del Oráculo de Delfos para presentar a Apolo “al dios que está en Delfos” como el testigo de su sabiduría. También, alude al testimonio de Querefonte quien le pregunta al oráculo si hay un hombre más sabio que Sócrates pero “la Pitia le respondió que nadie era más sabio.” Con este pasaje, Sócrates responde a la primera acusación de los viejos acusadores, pues el dios “[...] no miente; no le es lícito.”¹⁵⁰

Ahora bien, la segunda acusación versa sobre lo siguiente: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.”¹⁵¹ Lo que refuta, señalando a Meleto como el verdadero responsable de tomar a broma un asunto serio, pues “[...] sometiendo a juicio con ligereza a las personas simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado.”, delinque sin recibir castigo, puesto que dice buscar que los jóvenes sean lo mejor posible. Así, la pregunta que dirigirá el pasaje es, ¿quién los hace mejores? , ¿los jueces?, ¿los miembros del Consejo?, ¿Quién?, reduce el argumento al absurdo y lo deja sin habla para después decirle que si él es el “único” que corrompe los jóvenes, entonces es un efecto de su

¹⁴⁷ Ibíd. 20 a - c

¹⁴⁸ Ibídem. 20 c- d

¹⁴⁹ Ibíd. 20 e

¹⁵⁰ Ibíd. 21b

¹⁵¹ Ibíd. 24 c

actividad, un acto no voluntario. Agrega más adelante: “Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprimirle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza.”¹⁵² Castigo y enseñanza, dos maneras que atienden a concepciones distintas de lo humano, por un lado la imposición de la fuerza y por el otro, la cultura. Respecto de fomentar la creencia en otros dioses, Sócrates reduce el argumento a una contradicción, pues si afirma en un primer momento que <<si cree en otros dioses, entonces como no aceptaría la existencia de los dioses>>¹⁵³ de esta manera rechaza la acusación y demuestra su falsedad. Por ello, al mostrar que las acusaciones no tienen sustento, Meleto no tiene otra opción más que el silencio.

Siguiendo con su defensa, Sócrates recuerda cómo le sirvió a la ciudad en tiempos de guerra en Potidea para destacar su obediencia a los mandatos de la polis, situación que lo llena de extrañamiento, pues “[...] al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás”¹⁵⁴ lo acusan de traición y corrupción. Sin embargo, no se jacta ya que nunca abandonaría su “puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa.”¹⁵⁵ Hasta aquí, considero desde esta perspectiva, el carácter político de la ocupación socrática, me refiero, a las pequeñas preguntas y respuestas utilizadas para generar una manera distinta de comprometerse con uno mismo y con los ciudadanos de la polis. También, destaco el entrelazamiento de lo social y lo político; engarzados en la actividad dialógica. Otro aspecto que me interesa señalar es el relativo al ardor que provocaba la refutación del filósofo y su irrenunciable compromiso con Apolo, la aletheia, y el modo de vida que eligió, dice:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más al dios que vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo

¹⁵² Ibid. 26 a

¹⁵³ Cfr. 27 a

¹⁵⁴ Ibid. 28 d-e

¹⁵⁵ Ibid.

que acostumbro: 'Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?'¹⁵⁶

Sin duda, no hay fundamento para acusarlo, pues Sócrates ya echó abajo los argumentos de su acusación, se trata, entonces de una venganza de la clase política ateniense en contra de uno de sus detractores, por tanto, es un motivo político lo que está detrás de la acusación. Para reforzar lo anterior, dice: “no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y se trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.”¹⁵⁷ Además, argumenta que el que ha estado al servicio de la ciudad siempre, ya sea en guerras, ya sea en la plaza pública, y que a consecuencia no se ha dedicado a enriquecerse, pues “[...] a lo largo de todo mi vida, si alguna vez he realizado alguna acción pública, me he mostrado de esta condición, y también privadamente, sin transigir en nada con nadie contra la justicia ni tampoco con ninguno de los que, creando falsa imagen de mí, dicen son discípulos míos. Yo no he sido jamás maestro de nadie.”¹⁵⁸ De esta manera, finaliza Sócrates su defensa y así, la votación tiene lugar para decidir lo que será del filósofo. Considero que en el siguiente pasaje Sócrates afirma y se sostiene en su actividad al decir:

En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensando que hablo irónicamente. Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos.

Con esto, incita a sus interlocutores a seguir perfeccionándose en la virtud, más tarde la

¹⁵⁶ *Ibíd.* 29 d

¹⁵⁷ *Ibíd.* 31 e – 32 a

¹⁵⁸ *Ibíd.* 33 a

votación lo declara culpable, pero para Sócrates no es una sorpresa, pues sabe que su filosofar lo condujo en esa dirección. Y agrega, "Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. [...] Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome hecho de ese otro modo."¹⁵⁹ Para finalizar, Sócrates dialoga sobre lo que significa la muerte para él, si bien el que muere tiene ausencia de sensación, también la muerte tiene algo de asombro, pues "[...] Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno. [...] Además, ¿Cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? [...] Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad."¹⁶⁰

El diálogo es el camino que recorre Sócrates y consideraba su misión no consistía en enseñar determinadas concepciones, sino en lograr que sus alumnos aprendieran a conocerse a sí mismos, en ayudarlos a descubrir el contenido de su propio espíritu para cuidarlo y cultivarlo. Coincido con Richard Kraut cuando dice:

The place to begin such an inquiry is with Socrates himself - or, rather, with Socrates as he is presented to us in Plato's *Apology*, where the words, "the unexamined life is not worth living", are uttered. When Socrates makes this statement, the jury has already found him guilty, and must decide what punishment to impose. Meletus, one of the prosecutors, has proposed that he be put to death, and it is Socrates' prerogative to propose an alternative punishment.¹⁶¹

La intención era descubrir aquel conocimiento que sirviera para vivir bien, es decir,

¹⁵⁹ *Ibíd.* 38 a

¹⁶⁰ *Ibíd.* 40 c- 41 c

¹⁶¹ Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamkekar (eds.), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, p. 228 "El lugar para comenzar una investigación de este tipo es con el propio Sócrates - o, más bien, con Sócrates como él se nos presenta en la Apología de Platón, donde las palabras, «la vida sin examen no merece ser vivida», son pronunciadas. Cuando Sócrates hace esta declaración, el jurado ya lo ha encontrado culpable, y debe decidir qué castigo a imponer. Melito, uno de los fiscales, ha propuesto la muerte, y es prerrogativa de Sócrates proponer una pena alternativa."

determinar los verdaderos valores a realizar en la vida. Lo que hizo Sócrates fue contraponer los valores de la Grecia antigua como la fama, el poder, la riqueza, la fuerza frente a la obtención del conocimiento de la propia alma para hacerla tan buena como sea posible; en esto radica la virtud. De ahí que vaya germinando en cada hombre una actitud crítica y al mismo tiempo amenazadora del orden establecido, además de ser un despertador de la conciencia de cada persona que lo escuchara con atención.

La dialéctica socrática pudo ser vista por algunos como algo irritante o incluso humillante para aquellos cuya ignorancia quedaba de manifiesto, sin llegar realmente a alcanzar esa presunta definición universal que se buscaba. Indirectamente, la búsqueda de la virtud ponía en riesgo la reproducción de los valores del régimen, pues si el individuo se cuestionaba y caía en cuenta de sí mismo, ponía en duda lo que se entendía por bueno y malo para la sociedad. Al sospechar sobre lo bueno y lo malo, el individuo altera el orden de las cosas, pues también podría preguntarse si la forma en que la justicia es impartida, resulta benéfica o no para el hombre. No sólo se trata de examinar críticamente la verdad o falsedad de una serie de proposiciones, sino de desenmascarar el engaño y sospechar de aquello que se ofrece como verdadero. Es en este momento donde la pregunta se torna fundamental para la formación del individuo en el ámbito de la política. Por ende, el orden de las cosas se ve transgredido.

El llamado al hombre, consistía en que éste se formara a sí mismo, se trataba pues, de hacer un hombre nuevo. Más aún, en el movimiento de ascender a la sabiduría para alcanzar la felicidad, el bien y el cuidado del alma, Sócrates restituye las máximas "cuida de ti" y "conócete a ti mismo". Considera el cuidado de sí como el principio que conduce al conocimiento de uno mismo. Lo anterior, sin embargo, no basta. El cuidado del alma y con ella el fortalecimiento de la razón en su capacidad de discernir es el impulso vital de la existencia humana. La capacidad de discernimiento, a la que se refería Sócrates, es claramente distinta de aquella que mide y calcula, gana certezas y evidencias de lo humano. Sin embargo, es más cercano a nosotros el modo y la manera de ver al hombre, aquella concepción que le abrió la posibilidad, y la ilusión de dominio y aprovechamiento absolutos, tanto de lo material como de lo inmaterial como el alma. Me interesa señalar, que se trata de examinarse a sí mismo, discutir con uno mismo a través de los otros. La búsqueda de sí mismo que, junto con los otros, lleva a cabo cada ser humano.

El hombre es, al mismo tiempo y bajo la misma condición, lo más cercano y lo más

lejano a sí mismo, que se sabe y no se sabe. En este sentido, saber quiere decir saber vivir, modificar de una manera efectiva la existencia. No se trata de buscar una sabiduría que satisfaga un mero apetito de conocimiento, sino de un conocimiento que tenga impacto sobre nosotros y los que nos rodean. Por ello, el pensamiento de Sócrates y Platón, consiste en provocar un cambio radical de la manera en la que estamos en el mundo. Se trata, pues, de un trabajo tanto intelectual como afectivo que busca despojar del engaño, lo ilusorio, lo insensato como de aquellos puentes que se tienden entre la manipulación, el conformismo y el abuso de poder. Esa forma de sacudir, desestabilizar y zarandear el espíritu y escandalizarlo también es un ejercicio de ciudadanía y sobre todo un acto político. Que podamos pensar, preguntar, nos lleva a fin de cuentas a no evadirnos a nosotros mismos.

Epílogo

Resultan cautivantes algunas figuras de la teoría e historia del pensamiento político, impactan, seducen, y en su transcurrir nos invitan a seguirlos investigando sobre todo cuando su vida es terreno fértil de sus ideas. Con Sócrates en labios de Platón, el asombro es motor de nuevas formas de leerlos, de pensarlos y pensarnos a nosotros mismos y a los demás, de establecer otras relaciones con nuestro entorno, con el pasado.

En efecto, la nueva práctica que instauran ambos filósofos consiste en la elaboración de preguntas y la búsqueda de sus respuestas a través de aquella actitud de estar siempre dispuesto a romper con las ideas preconcebidas y volver una y otra vez a tratar la cuestión. Teniendo como eje al ser humano, haciendo preguntas de humanos, no de especialista, sino de aquellas preguntas que le surgen a cualquiera, ¿cómo estoy viviendo?, ¿pienso y creo en esto?, ¿por qué?. Lo que encontramos en los diálogos platónicos -no únicamente pero si en gran medida-, es aquella invitación a que el individuo cuestione su papel en su comunidad, el tipo de normas que rigen su ciudad, las costumbres sociales, la legitimidad del poder. Por ello, Sócrates centrará su atención en los asuntos humanos y le otorgará vital importancia a la comunidad política y a la acción de los ciudadanos en beneficio de la *polis*.

Sócrates ponía el acento en la mejora de la ciudad y de sus gobernantes, convencido de que el mayor beneficio para los habitantes, tanto en el presente como en el futuro, es garantizar una mejor vida. Al ser centro de atención de los jóvenes, el filósofo de la ciudad, los incitaba a ocuparse de sí mismos, y con esto, ellos se ocupaban de los demás, porque este ejercicio va modelando una manera de ser que nace del propio ejercicio. Con el nombre de mayéutica es que se denomina a esta práctica y consiste que mediante una serie de preguntas, llevar a la persona cuestionada a descubrir por sí misma la respuesta a un problema, o por lo menos, aproximar y abrir otras posibilidades. Se trata, pues, de provocar un cambio radical de la manera en la que estamos en el mundo a través de la palabra puesta en pregunta como ejercicio de poder.

Quizá, lo que pone en juego, es la pregunta que interroga por la mejor manera de vivir que indudablemente responde a su práctica como político, al mostrar a sus interlocutores el ejercicio de poder en el acto de pensar y que la manera en la que se practica la política inicia

con la formación de la sensibilidad. De aquí que, el ejercicio socrático entiende a la política como una profesión cuyo objetivo es mejorar a los ciudadanos mediante la vía del diálogo. Al tener como propósito la mejora de los otros, se presta servicio a la ciudad.

¿Preguntar sobre lo que se ha dicho que es, implica un acto político? A lo que puedo responder que depende de lo que estemos preguntado, si la cuestión se hace a partir de los valores sociales que tengan una repercusión en la esfera de la política, digo que sí. Y esto, porque no sólo se cuestiona el vínculo entre las instituciones legales que conforman al gobierno, sus representantes y los modos de pensar que se establecen a partir de éstas relaciones, sino, también, y de manera muy marcada, la configuración de lo político en la experiencia.

Sócrates nos incita pensar o imaginar otro tipo de actividad política que no entra en los cauces tradicionales del ejercicio de poder, sino que invita a crear otros caminos que hagan pasar una política que instaure una *techné* para hacer de la ciudad un lugar común. Se trata de una transformación intelectual y de la sensibilidad, es decir, transformar los caracteres de los jóvenes con ambiciones políticas como las de sus gobernantes por un cambio en beneficio de la ciudad, esto es, en pos de sus gobernados.

Bibliografía

- Águila, Rafael, *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- Alegre, Antonio, *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis*, Montesinos, Barcelona, 1986.
- Aristófanes, *Las nubes*, trad. de Elsa García Novo, Madrid, Alianza, 2000.
- Asimov, Isaac, *Los griegos: una gran aventura*, trad. de Nestor Miguez, Alianza, México, 1983.
- Ayala Blanco, Fernando, *El poder de la retórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Bergson, Henry, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Bilbeny, Norbert, *Sócrates: el saber como ética*, Barcelona, Península, 1998.
- Burnet, John, *Doctrina socrática del alma*, México, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1990.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977.
- Cornford, Francis, *Sócrates y el pensamiento griego*, trad. de José María Gimeno, Norte y Sur, Madrid, 1964.
- Cornford, Francis, *Antes y después de Sócrates*, trad. de Antonio Pérez Ramos, Ariel, Barcelona, 1980.
- Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, Trad. Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007.
- Dekonski A. *Historia de Grecia*, trad. de Guillermo Lledo, Grijalbo, México, 1966.
- Dodds E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2006.
- Fine, Gail, *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, trad. Joan Josep Mussarra, Paidós, Barcelona, 1999.
- Goethe Johann Wolfgang von, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2006.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos, Madrid 1990.
- Guthrie W.K.C., *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*, FCE, México, Breviarios #88

Herodoto, Antología de historia griega, Grupodis, Madrid, 1987.

Jaeger, Werner, Paideia: los ideales de la cultura griega, trad. Joaquín Xirau, FCE, México, 2004.

Jenofonte, Helenicas, trad. Orlando Guntinas Tunon, Gredos, Madrid, 1977.

Jenofonte, Sócrates: vida y doctrinas, trad. de José Deleito y Piñuela, Madrid, Aldereban, 1999.

Jenofonte, La expedición de los diez mil, Porrúa, México, 1973.

Laercio, Diógenes, Vida de los filósofos más ilustres, Madrid, Alianza, 2007.

Liddel & Scott, Greek English Lexicón, Oxford Clarendon-Press, 1961.

Mondolfo, Rodolfo, Sócrates, Eudeba, Buenos Aires, 1966.

Nicol, Eduardo, La idea de hombre, México, FCE, 1977.

Platón, Apología de Sócrates, Gredos, Madrid, 2008.

....., Fedón, Madrid, Gredos, Madrid, 2008.

....., Gorgias, Madrid, Gredos, Madrid, 2008.

....., Menón, Madrid, Gredos, Madrid, 2008.

....., Prótagoras, Madrid, Gredos, Madrid, 2008

Petrie, Alexandre, Introducción al estudio de Grecia, FCE, México, 1993.

Phillips, Cristopher, Sócrates enamorado: filosofía para un corazón apasionado, trad. Miguel Martínez Lague, Taurus, México, 2007.

Schofield, Malcolm, Plato: Political Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Taylor, Alfred, El pensamiento de Sócrates, trad. de Mateo Hernandez Barroso, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

Artículos

Suárez Iñiguez “El sentido de la educación y la política en la Grecia clásica (hasta Platón)”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, # 134, octubre-diciembre, 1988, pp. 123-141.

Suárez Iñiguez Enrique "Sócrates", Estudios Políticos, vol. 8, # 4, octubre-diciembre, 1989, p. 4-9.

Gadamer, Hans Georg, "La pregunta socrática y Aristóteles. Die Sokratische Frage und Aristoteles", Tópicos núm. 35, Diciembre, 2008, p.139-148.

Hülsz Piccone, Enrique, "La rebelión socrática", Gaceta del Fondo de Cultura Económica 1989 núm. 221, Mayo, 1989, p. 19-22

Benson, Hugh, "Socratic Method", In The Cambridge Companion to Socrates, ed. Donald Morrison, Cambridge Companion Series. Cambridge University Press (2009) 1-23.

Debra Nails, "The trial and Death of Sócrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006.

Rachana, Kamtekar, "The politics of Plato's Socrates", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, Oxford, 2006.

Richard, Janko, "Socrates the freethinker", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006.

Roslyn, Weiss, "Socrates: seeker or preacher?", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006.

Richard Kraut, "The examined life", *A companion to Socrates* by Sara Ahbel and Rachana Kamtekar, 2006.