

**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Colegio de Filosofía**



# **El Método Socrático como Dialéctica de la Interpersonalidad**

Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Sustenta: Santiago Quetzalcóatl Rosales Escalera

Asesora: Dra. Leticia Flores Farfán

2016

Ciudad Universitaria, CDMX



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.

A Jeannette y Arturo,  
en cuya dualidad no ceso de crearme

## Agradecimientos

Agradecer la realización de una obra siempre resulta complejo, en tanto que toda elaboración es el resultado no sólo de una labor específicamente dirigida, sino de las intersecciones que se crean en la totalidad de una vida. En ese sentido, mencionar a todos a quienes se debe mencionar resulta imposible.

No obstante, para no perderme en tales intersecciones, empezaré por agradecer a quienes intervinieron de manera directa en este trabajo, mi sínodo. Quiero agradecer a la Dra. Leticia Flores Farfán la paciencia que tuvo en dirigir la tesis. Al Mtro. Rafael Gómez Choreño cuyas observaciones fueron de gran ayuda para poder desarrollar la versión final de este texto. Al Mtro. Rogelio Laguna cuyos apuntes técnicos y teóricos tuvieron una pertinencia sumamente afortunada. A mi gran amigo Carlos Vargas que dio una mirada con su característica profundidad, simpleza y claridad, la cual sirvió de guía en momentos donde todo parecía oscuro. A la Mtra. Ivette Sarmiento quien brindó un diálogo amable, fundamental en tiempos donde todo parece ser brumoso.

De manera paralela quiero agradecer a mi amigo Canek quien en momentos terribles me abrazó como quien abraza a un hermano y me mostró un mundo en el que no sólo encontré la paz y la calma para poder continuar con esta investigación, sino en el que encontré amigos con los que pude reconocirme a mí mismo. Este trabajo también es suyo, Gabriela Díaz Juárez, Alberto Cruz (Fauno), Majo, Corina, Paulina, Dulce, Carmina, Miguel, Jorge y Lulú.

Quiero agradecer a todo el personal del ICTE, entre ellos a Paola, Tania, Carlos, Victor, Juan, Rodolfo, Esperanza y Ángeles. Ellos han resignificado para mí la palabra “familia”, haciendo de este término un concepto mucho más abierto, menos rígido y por lo tanto, arrojado a la libertad. El ICTE no sólo ha sido un resguardo magisterial y filosófico, sino el espacio donde mi desarrollo profesional ha encontrado todo sentido. Me enorgullece compartir este espacio con Emilie, Carmen y, siempre, con Ana Maricela,

Agradezco a Melisa Martinez la confianza que me ha dado para formar parte de su proyecto y en el que he podido descubrir un potencial que creía no tener. Su colegio es, sin duda, ya uno de mis hogares. No podría dejar de mencionar a los colegas con que ahí convivo, Lorena, Ibet, Silvia, Diana, Elizabeth, Citlaly, Élide, Isabel, Norma, Daniel, Rodrigo y Adán. Desde luego, agradezco especialmente a Marisol y Rafael. Incluyo en este párrafo a Francisco Salinas con quien nuestros últimos encuentros han sido en ese espacio.

El Seminario TF ha sido mi asidero filosófico en un año en donde era fundamental tener uno. Con ellos he aprendido mucho más de lo que había podido en muchos años. Los menciono por sus seudónimos porque no podría ser de otra manera, @Yierva, @ElJabberwocky, @Alzilei, @UraniAntiHero, @SandrodeFilos, @ElPezFlaco, @Markotom y @Sositap.

La natación, aunque no es parte de este trabajo, ha sido fundamental para que no enloquezca en el proceso de elaboración. Quiero mencionar especialmente al coach Raúl Porta, quien ya no podrá leer este texto, pero quien es un gran referente en todo sentido. Con él también quiero agradecer a mis compañeros actuales de natación que me han motivado desde sus lugares y han sido grandes compañeros de vida. La lista es larga pero quiero mencionar especialmente a Alberto, Valentín, Candy, Fernanda, Rosalba, Felipe, Brandon, Érika, Carmen, Fabiola y Marco.

Hay amigos que han permanecido a lo largo de toda una vida y con quien me identifico a pasar del tiempo y las circunstancias; Liliana Torres, casi una hermana; Victoria, quien me ha salvado en muchos sentidos; Alí, quien ha sido una gran guía profesional; Daniela Vidal, cuyo cariño muchas veces me parece imprescindible; Livi, colega en mil ocasiones; Camino, cuya amistad tan intensa como intermitente no podría ser de otro modo; Nadia Cortés, quien me ha mostrado modos de amistad indispensables; Roberto Vivero, hermano en muchos casos; Mauricio Sosa, cuyo amor a la comida comparto plenamente; Luis Agustín y Miriam con quienes siempre me encuentro en momentos bellos; Tere y Enrique que desaparecen, pero a quien nunca he dejado de sentir cercanos; David Yañez y Alonso, fugaces pero presentes; Juan Esteban, con quien coincido de manera extraña, Aaron y Adolfo mis primeros amigos de la FFyL.

Por último quiero agradecer a toda mi familia, la consanguinea y la extendida. Los quiero de mil maneras. Amo a mis abuelos, los que están y los que no, Concepción, Irma, Lucio y Juan. Agradezco Gale, Michael y Jason, otra forma de familia nuclear. Amo a mis padres; Jeannette mi primera mentora y a Arturo en con quien todavía dudo en qué reflejarme y en qué no.

A todos ustedes, gracias.

Santiago Quetzalcóatl

# Índice

Agradecimientos	3
Índice	6
Introducción	8
Aproximaciones al método socrático	21
El problema de la definición y la inducción dentro del marco del método filosófico socrático	22
La praxis socrática y su relación con la verdad y el error en la Apología	24
La importancia del error en Menón y el carácter didáctico de la refutación	33
Teeteto y los momentos de caracterización de la labor filosófica	37
La certeza epistémica frente al diálogo interpersonal	49
El daimon de Sócrates	52
La particularidad del daimon socrático	55
El carácter dualista (humano-divino) de lo demoniaco	58
El mal como ignorancia	63
La virtud como conocimiento	64
Élenchos y erística	71
El diálogo socrático como cuidado de sí	74
Conclusión	77
Bibliografía	88

Socrate, lui aussi, sera en agonie jusqu'à la fin du monde, et c'est pourquoi l'humanité ne doit pas dormir pendant ce teps-là.

Georges Bastides



# Introducción

Acercarse a la figura de Sócrates resulta confuso porque las más de las veces es indisociable a la figura de Platón. Lo primero que suelen hacer los comentaristas del tema es, casi como requisito indispensable, diferenciar al autor de su personaje. En efecto, una y otra vez, abordar el tema significa empezar por el llamado *problema socrático*,<sup>1</sup> como si al hacer este movimiento emergiera el personaje histórico y se ocultara el de ficción. Esto no sólo tiene ecos en la identificación de Sócrates, sino que también los tiene en el reconocimiento de Platón como un autor independiente, que se ha desarrollado al margen de su maestro. Tal como ocurre con el personaje, ocurre también con el problema de la dialéctica. Ésta recibe muchas veces el tratamiento, o bien como un método originalmente platónico, o bien como un método en el que Sócrates colocó todas las bases para que Platón (al menos en su juventud) sólo desarrollara los textos escritos. De tal modo que el problema del método socrático ha sido trabajado de las más diversas maneras y con los más diversos enfoques. El presente trabajo planea aproximarse a dicho tema, el del método dialéctico y el de una de las figuras con las que se relaciona ese método, en este caso, Sócrates. Mi intención no es descubrir, redescubrir, presentar o representar al Sócrates histórico en ese carácter que lo particulariza dentro de un contexto determinado; mucho menos intento hacer una psicología del personaje. Sin embargo, también es cierto, resulta imposible trabajar con la figura socrática sin que se haga paulatina o drásticamente la disociación de alumno y maestro.

Pensar a un personaje que no ostenta ninguna autoría original, resulta como ya he mencionado, un gran problema, porque de alguna manera no se trata sólo de recordar al personaje histórico sino también de construirlo, a partir de su historia. Historia que se trastoca con la ficción; ficción que se realiza una y otra vez en la búsqueda de sentido. El autor en estos casos se vuelve un vehículo para los personajes. Todo gran personaje de la literatura oculta a su

---

<sup>1</sup> El *problema socrático* ha sido un tema recurrente en muchos de quienes han escrito sobre Sócrates. Este problema comúnmente se aborda realizando un mapa de la obra platónica en donde se distingan los diálogos propiamente platónicos y propiamente socráticos. Tal distinción postula la idea de que existe una diferencia clara entre ambos personajes y que ellos constituyen dos momentos históricos diferentes.

autor. Cervantes muchas veces se ha ocultado detrás del Quijote, porque el Quijote deja de ser obra de Cervantes, nos es un personaje propio en cada caso, inventado por cada uno de nosotros, cubre nuestros anhelos más humanos y nos identificamos en él, no en Cervantes. Si se encarna en su autor, el Quijote deja de ser todos y cada uno de nosotros y por eso también todo gran personaje de la historia se pierde detrás de su obra. El caso de Platón y Sócrates es paradigmático, pues todavía hoy Platón se oculta detrás de Sócrates y viceversa. ¿Quién inventó a quién entonces? imposible determinarlo.

El lector encontrará en estas páginas un recuento de la obra platónica que hace referencia directa al personaje “Sócrates” y a su método y que, en más de una ocasión intenta darle forma a esa sombra que se proyecta en todo el *corpus* platónico. Para poder hacer lo anterior, no sólo ha sido necesario convocar a Platón, sino a las referencias de Sócrates que se tienen desde la Antigüedad y que quedan hoy disponibles para poder hablar de este filósofo desde los textos más cercanos a su tiempo y, debido a su trascendencia histórica, también al nuestro. Curiosamente el método socrático muchas veces se toma como única señal para identificar al “tábano de Atenas” (mote que el mismo Sócrates utiliza para referirse a él mismo en la *Apología*).<sup>2</sup> Identificar tal método ha sido siempre polémico; quienes consideran la *Apología* como el único texto confiable para reproducir el “pensamiento de Sócrates”, ven en la ironía la única manera verificable de proceder del filósofo.<sup>3</sup> Quienes toman el conjunto de los textos tempranos de Platón hacen del método socrático un proceso de refutación sin finalidad específica; una erística. Y muchas veces, cuando se hace un recorrido a la obra platónica desde los diálogos de juventud hasta los de la vejez, se considera a la dialéctica socrática como un

---

<sup>2</sup> Cf. Rovere, Maxime, *The Zoo Socratique*, Le Magazine Littéraire, Dossier Socrate Juin 2009, No. 487. A Sócrates se le ha identificado con distintos animales de la misma manera que a muchos personajes propios de la mitológicas. Caso curioso es que estos personajes no son particularmente simbólicos dentro de algún ámbito cultural específico; una mosca (el tábano en la *Apología* 30e), una anguila (el torpeda en *Menón* 80b) y finalmente algo perteneciente más a un espacio común, el perro. Este último, por cierto, se coloca en un contexto en el que se identifica, no sólo a Sócrates, sino a la labor filosófica en general. Rovere, ve en estas figuras animales la representación de la función metódica misma, aunque tales figuras aparentemente sólo se quedan en la función eléctica, es decir, de mera refutación en dicho método. No obstante en *República* 376b la figura del perro se emplea para aludir al filósofo en general y las características que debe tener éste dentro del Estado.

<sup>3</sup> Un ejemplo claro de esto está en Gregory Vlastos en *The Socratic Elenchus*, Source: The Journal of Philosophy, Vol. 79, No. 11, Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1982), pp. 711-714.

proyecto general en el que tanto ironía como refutación deben estar incluidas. El recorrido que hago considera al método socrático como un proceso dialéctico completo, de manera que el lector podrá apreciar que propongo tres fases o momentos de algo que puede enmarcarse dentro de un mismo esquema; ironía, refutación y alumbramiento. Así, la construcción del método se patentó a través de los *Diálogos* más significativos, en donde Platón hace hablar a su maestro acerca de su labor, de su praxis. Si se considera un ejercicio crítico, se podrá apreciar que la ironía y la refutación sin la mayéutica parecen no tener finalidad concreta y la mayéutica, a pesar de que busca hacer emerger los contenidos, como simple método, ésta parece no tenerlos. La propuesta, entonces, es que el método socrático, de acuerdo con tres momentos, es una dialéctica interpersonal, en la que el diálogo directo con los interlocutores resulta fundamental. En este sentido, la conversación y el encuentro de los personajes resulta más importante que el encuentro con la verdad, porque es en el ejercicio dialógico en donde realmente aparece el alma de cada interlocutor. La universalidad se da en el encuentro del alma de los conversadores, en reconocer al otro como igual.

Hablar del “método socrático” parece no sólo anquilosado sino repetitivo. Releer a personajes de la Antigüedad siempre encierra el riesgo de repetir. También encierra el problema de hacer interpretaciones sesgadas. Pero los ejercicios de lectura también son recordatorios, ejercicios de memoria que nos muestran que en los momentos de enunciación y ocultamiento siempre encontramos algo que nos es propio. Eso pasa muchas veces con Sócrates, sigue siendo una imagen arquetípica en la que el espíritu de la filosofía, la educación o la retórica se reconocen. Recordar es reconocerse, y la imagen de Sócrates agonizante, en cierto sentido, nos hace reconocernos de igual manera agonizantes. Ahora bien, la imagen de Sócrates no sólo se resuelve en la agonía: irónico, fiestero, amigo, tal figura también nos recuerda, quizá también paradójicamente, que el camino al ágora, bien vale la pena hacerse. Una y otra vez se ha hablado de la labor socrática, ya sea para agregar características a los ejercicios retóricos o a las labores educativas. “Hay que refutar como Sócrates” o “hay que educar como él” se ha repetido muchas veces.

Personalmente no he encontrado un enfoque como el que intento presentar en este texto. Es decir, un trabajo que intente ver al método socrático como una dialéctica acabada en la que se privilegie la interpersonalidad y que ésta siga siendo un ejercicio filosófico alejado aún de las teorías del psicoanálisis moderno. Respecto a esto último Burnet,<sup>4</sup> por ejemplo, ve como el objetivo principal de la praxis socrática el cuidado del alma y, sin embargo, no contempla tal labor como la suma de distintos momentos, dentro de un ejercicio dialéctico acabado. Burnet no deja de ver en el problema del cuidado del alma una relación necesariamente unida al problema de lo divino y fija en este asunto la idea que, para él, es central en la labor socrática independientemente de cómo se lleve a cabo ésta. Para Burnet, importa, más que el proceso, el objetivo; más que el camino, la meta. El diálogo entre personas pasa a un plano que queda oculto para que emerja la predominancia de la divinidad. Según Burnet, el diálogo importa en la medida en que cada persona es susceptible de alcanzar el bien y la verdad.

Ver a Sócrates tan interesado en los problemas divinos, creo, tiene una dificultad, la de presentar una y otra vez, la idea de que la acusación de Sócrates de *no creer en los dioses de la ciudad* fue, en efecto, una acusación injusta. Desde luego, señalar tal injusticia parece para muchos importante. Sin embargo, articular la imagen del filósofo en aras de mostrar que no sólo sí creía en los dioses, sino que toda su vida estaba orquestada en función de responder por ello, me parece hoy innecesario y, hasta cierto punto, es hacer colofón de ciertos pasajes de la

---

<sup>4</sup> Burnet J., Taylor A.E., *Varia socrática*. tr., Antonio Gomez Robledo, UNAM, 1990.

*Apología* y negar otros elementos importantes para el personaje.<sup>5</sup> Es cierto que el problema de la divinidad es algo que en las reflexiones sobre ética resulta ineludible. Incluso en las más actuales, termina convirtiéndose, si bien no en un problema central, al menos sí secundario, pero imprescindible. Sócrates no es la excepción; en los diálogos donde dicho personaje habla de su labor, la divinidad es convocada necesariamente. Ya sea que lo inste o lo guíe, la divinidad se hace presente. Sin embargo, junto con el problema de la divinidad, está el del alma humana y con ello obligatoriamente, también el del *daimon*; esa figura misteriosa en la que muchos han visto el puente de lo humano con lo divino. En ese sentido, llama la atención esa trinidad formada por lo humano, lo divino y lo demoníaco. Donde la praxis socrática termina centrándose en lo humano, al menos en tanto que ésta implica un diálogo con el otro.

Sin duda, Sócrates es un personaje paradójico. Sofista sobrestimado, religioso dubitativo, educador de imposibilidades, filósofo de claroscuros; definirlo, identificarlo, categorizarlo es hacerle justicia y traicionarlo. Teniendo presente lo anterior, tampoco quise hacer un trabajo donde señalara una y otra vez los oximorones que se pueden hacer en torno a Sócrates, pues eso perdía el objetivo de tener al *método* como tema central. El *daimon* también constituye una figura importante, pues resulta tan enigmático y paradójico como Sócrates mismo.

---

<sup>5</sup>Gregory Vlastos, en *La Paradoja de Sócrates* (en Hussey, Edward, Jurnet, John, Vlastos, Gregory, *Los sofistas y Sócrates*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991.) ve en tal figura a un personaje completamente agnóstico, cuyo principal objetivo, sin embargo, es el cuidado del alma. En esto radica la paradoja.

Vlastos, reconoce sólo dos fuentes posibles para hablar de Sócrates: Platón y Jenofonte. De manera que caracterizará a ambas de manera bastante delineada.

Según él, la figura socrática en Jenofonte es tremendamente persuasiva y convincente, Sócrates logra mediante su discurso fascinar a sus interlocutores. Además, tiene como principal interés a la teodicea y los temas teológicos que se desprenden de la misma. Así, entonces, lo divino aparece siempre por encima de lo humano. El Sócrates de Jenofonte está ligado, incluso, a una ética popular, es decir, que sus disertaciones morales no se contraponen a la axiología establecida desde Hesíodo. Esto se lleva a tal grado que en *Recuerdos* (II, 6, 35) Jenofonte pone en boca de Sócrates la frase: “la virtud de un hombre se cifra en vencer a los amigos con beneficios y a los enemigos con ultrajes”.

Según el mismo Vlastos la diferencia con Platón es abismal. El Sócrates platónico no es en absoluto persuasivo, pues aunque logre un perfecto control de la discusión, nunca obtiene el convencimiento del oponente. Tal manejo de la discusión, además, requiere un esfuerzo discursivo tremendo de ir deshilvanado punto a punto el diálogo. De acuerdo con Vlastos, también desde la perspectiva platónica, Sócrates no tiene otra preocupación que los asuntos humanos y, en ese sentido, el hombre ocupa el lugar central de su reflexión frente a cualquier preocupación por lo divino. El Sócrates de Platón, según Vlastos, es aquel que en *Gorgias* (469b, 473a, 474b y 475c) sentencia categóricamente “cometer injusticia es peor que recibirla”.

Vlastos ve en esta contraposición de personajes que uno debe de ser fidedigno frente al otro. Jenofonte y Platón no pueden acertar ambos a la figura histórica de Sócrates. La solución de Vlastos no recae en lo interesante que puede ser el Sócrates platónico frente al de Jenofonte, sino sobre todo, en que sólo el Sócrates platónico podría coincidir en generar las molestias suficientes como para despertar el interés de Atenas en condenarlo. Sócrates era, sí, un personaje enervante.

*Método socrático y señal demoniaca* conforman una simbiosis que inevitablemente está procurada al cumplimiento de la misma tarea. El *daimon* completa la imagen paradójica de Sócrates y al mismo tiempo lo auxilia para que su labor se cumpla las veces que sea necesario. El lector encontrará entonces un trabajo sobre la praxis socrática y cómo ésta construye, a pesar de las paradojas, una figura que todavía hoy nos sigue una y otra vez llamando la atención. Ya sea porque “es culpable de que la civilización perdiera su nobleza” o porque es “iniciador” de una disciplina que todavía en la actualidad sigue cumpliendo la misma función, la de “despertar, persuadir y reprochar a cada quien en particular”; por su puesto me refiero a la filosofía.<sup>6</sup>

Cuando se reflexiona sobre Sócrates en una relación tan estrecha con la divinidad, se vuelve común pensarlo como una especie de místico. Personaje destinado al cumplimiento del mandato divino, se relaciona con lo humano solo para recordarle a cada persona que tal condición depende de un absoluto que, de una u otra manera, la determina. Pero eso no parecería molestar tanto a los atenienses, como la idea de que lo humano, en esa condición frágil y falible, es responsable de lo divino. El “tábano de Atenas” aparece entonces sí, como eso, como un personaje impertinente que recuerda una y otra vez que cualquier reflexión sobre la divinidad proviene desde la más torpe condición humana y que, sin embargo, parece inevitable intentar aproximarse a una condición diferente de la humana, llámese ésta demoniaca o divina. El presente trabajo pretende centrarse en esa figura socrática más preocupada por lo humano que por lo divino. Este enfoque, quizá, sí arriesgado, recupera a un personaje en una época en la que los dioses nos parecen meros personajes de la épica y de la ciencia ficción. ¿Se puede salvar a Dios a partir de recordar a Sócrates? Desde luego que no. Pero se puede todavía, a partir de dicha figura, valorar y revalorar a lo humano, a la persona, a lo interpersonal.

El concepto de interpersonalidad es una adaptación del concepto de intersubjetividad cuyo exponente más claro es Husserl. Existen dos motivos principales por los cuales preferí adaptar el concepto y no plasmarlo tal cual. El primero era que este trabajo no pretendía hacer una “demostración” sobre si el concepto de intersubjetividad se podía aplicar a la figura socrática

---

<sup>6</sup> Esta función es la que Sócrates admite tener respecto a la ciudad en la *Apología* (31a). Justo después de compararse él mismo con los tábanos, una especie de mosca que al pinchar a los caballos, provoca un efecto en ellos obligándolos a correr a mayor velocidad.

de manera que encajara perfectamente. El segundo motivo fue que las interpretaciones más comunes sobre el concepto están propuestas en función de la relación sujeto-objeto. De manera tal que lo intesubjetivo suele entenderse o bien como un convenio de conciencias o bien como la aproximación de muchos individuos a un sólo objeto. La propuesta aquí es que la mediación del objeto, si bien puede existir en el diálogo socrático, no termina siendo el motivo principal del mismo. En última instancia hay un enriquecimiento de los sujetos que dialogan, es decir, de las personas en todas sus implicaciones. Husserl<sup>7</sup> ve en la intersubjetividad, la aceptación de la extrañeza del mundo. El mundo se nos presenta extraño porque es uno propio para cada conciencia con la que, sin embargo, se comparte. Esta relación de *egos* que en última instancia es una relación de *alter egos*, se resuelve por mediación del mundo y no en el trato directo con el otro. La propuesta aquí, en ese sentido, será diferente, pues la abstracción y presentación del mundo como absoluto, ya sea porque así aparece a la conciencia o porque sea un *en sí*, queda en segundo plano.

Esta interpersonalidad encuentra con Sócrates una expresión importante en el diálogo. La palabra '*dialéctica*' por lo regular posee dos significados convencionales. Por un lado está la definición aristotélica de "ejercicio de la demostración", ligado no sólo a la lógica sino a todo un proceso epistémico en el que demostrar es conocer. La dialéctica en este sentido es fundamental, no sólo en el plano retórico, sino también en el plano ontológico. Diferenciar lo verdadero de lo falso es un ejercicio que empieza por el discurso y termina en la realidad. El ejercicio del diálogo, por ejemplo, es en Aristóteles fundamental porque permite reconocer los principios universales a partir de los cuales la lógica silogística tiene sentido. La deducción sólo es posible a partir de que antes se ha hecho el ejercicio de refutar y diferenciar lo que puede ser un principio universal de aquello que no. Así, Aristóteles, en *Organon*, dedica buena parte del tratado al problema de las refutaciones. Por otro lado, '*dialéctica*' es llanamente confrontación de tesis, reconocer cuando dos tesis son opuestas, sin importar que se llegue a un principio universal o solamente se expongan las contradicciones de las tesis. La dialéctica aquí tiene un carácter en el

---

<sup>7</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, tr., José Gaos y Miguel García Baró, FCE, México 1986.

que se parte de cierta realidad (el cambio, por ejemplo) y se resuelve en una figura retórica donde dicha realidad queda expresada mas no resuelta.

Bajo el principio de la *dialéctica*, existieron en la Antigüedad numerosos autores a los que se les puede atribuir su propio proceder dialéctico. No ha faltado quien vea en Heráclito al filósofo que experimentó con la dialéctica por primera vez, en ese particular estilo que tienen sus aforismos. Parménides, desde luego, también es paradigmático cuando formula de manera tan clara el principio de no contradicción y todo de lo que él se deriva. Ya con los sofistas el mismo Platón reconoce ejercicios de este tipo en varios de ellos. Gorgias produjo sus tesis nihilistas seguramente en el contexto de algún ejercicio dialéctico y Protágoras probablemente hizo lo propio con su postulado relativista-humanista. El *método socrático* ha estado enmarcado en este contexto, pues el ejercicio dialéctico al cual pertenece tiene su referencia inmediata en la complejidad de los diálogos platónicos que, muchas veces encierran ambos significados de la palabra '*dialéctica*'. Algunos autores que han cuestionado la posición de Sócrates en la historia de la filosofía, no dejan de ver en tal figura un método dialéctico. Maier,<sup>8</sup> por ejemplo, uno de los más renuentes en aceptar el carácter filosófico de Sócrates, asegura que hay en la "protréptica" un método particular, el de la dialéctica, aunque ve en tal figura tan sólo a un maestro de moral. Sócrates dialoga haciendo un ejercicio que va más allá del mero gusto por conversar, pues sin duda, tal actitud no provocaría todas las vicisitudes en las que se ha metido el personaje.

Como se sabe, una de las dificultades para poder referirse a la figura socrática es la de las fuentes que se emplean para emprender una investigación significativa. La mayoría de los eruditos han tomado como fuentes más fidedignas y cercanas al Sócrates histórico los *Diálogos* platónicos más tempranos, plasmados en el canon de la *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, etc. Tenemos además los testimonios de Jenofonte, que se han tomado con más reserva, aunque no por ello se han considerado una fuente apócrifa o engañosa. Además de estos dos grupos de fuentes, tenemos menciones indirectas como el discurso del sofista Libiano, redactado a partir de una

---

<sup>8</sup> H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, p. 3. En Burnet J., Taylor A.E. *Varia socrática*. tr., Antonio Gomez Robledo, UNAM, 1990.



*Acusación contra Sócrates*, originalmente hecha por Polícrates.<sup>9</sup> Y no se puede dejar de considerar el testimonio de Aristófanes que aunque satírico, sin duda necesario para poder reconstruir al personaje. De este último, la mayoría coincide en que su testimonio no dice nada particular del Sócrates histórico, tampoco nos deja entrever pensamiento filosófico personal, pero permite configurar al personaje como un carácter de representación.<sup>10</sup> Ahora bien, exista o no un referente preciso para determinar la procedencia de ciertas ideas de los escritos tempranos de Platón; los temas socráticos o socrático-platónicos constituyen un primer momento de la filosofía platónica, que arrojan luz acerca del problema de la conciencia moral.

En última instancia la pregunta principal será si es necesario generar un personaje que aparezca necesariamente como personaje histórico para generar una propuesta tal como la que se genera los textos platónico y de ser así por qué será necesario tal cosa. Existen, pues, en ese *corpus* tres puntos que son importantes analizar respecto al problema que aquí nos atañe: el problema de la definición y la inducción dentro del marco del método filosófico socrático; el del *daimon* socrático y el alma humana; y el problema del mal como ignorancia.

Para desarrollar el primer punto y poder hacer una reconstrucción de la figura socrática, enmarcada dentro de tal *método*, tomé tres diálogos que sirven como ejes rectores de dicha reconstrucción. A partir de la *Apología*, *Menón* y *Teeteto*, recreo una trama acerca del saber y la ignorancia. Esta disposición tiene la intención de presentar al *método* no como una serie de pasos a seguir, sino como una tarea completa en la que los tres momentos son intrínsecamente necesarios. Intento aquí, entonces, elaborar un hilo narrativo que, desde luego, no pretende seguir el tiempo dramático de la obra platónica, sino recrear tres momentos: *ironía*, *refutación*, *alumbramiento*.

El hilo narrativo, tampoco implica que el lector encontrará una narración en sentido tradicional. Se trata de una construcción argumental, en donde se resaltan momentos narrativos

---

<sup>9</sup> De esta última fuente, Isócrates hace una mención en *Busiris*. Cf. C. Eggers. Estudio preliminar en: Platón, *Apología de Sócrates*, tr. Eggers Lan. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1973.

<sup>10</sup> Guthrie en *Historia de la filosofía antigua*. Tomos IV tr. Joaquín Rodríguez Feo, ed. Gredos, Madrid, 1991. p. 78, refiere que además de las fuentes arriba citadas existieran varias *apologías* compuestas en aquella época, tales como las de Lisias, Todoctenes, Demetrio de Falero, Zenón de Sidón, Plutarco, Terón de Antioquía o Libanio.

acerca de la práctica socrática que aparecen ya en los diálogos señalados. Es, pues, una construcción argumental en donde se utiliza una acción narrativa. Reconstruir un personaje parece imposible si no se elabora desde un hilo narrativo. Resultaría extraño hablar de dialéctica interpersonal y no reconstruir al personaje que practicaba dicha tarea, pues de no ser así parecería que tal tarea quedaría completamente vacía. Como una suerte de recomendación de quien sólo se maneja en un ideal exacerbado.

Los pasajes seleccionados de los *diálogos* elegidos comparten la característica de ser narraciones a partir de las cuales Sócrates se describe a sí mismo. Sócrates narra su historia, se narra. Para darle cohesión a estas narraciones era necesario encontrar una idea que a modo de un cuarteto de jazz, marcara el ritmo de la narración que pretendo reconstruir. Encontré en Aristóteles la claridad y la definición necesaria para poder llevar a cabo tal tarea. Aristóteles, hace una clara definición de Sócrates como personaje histórico inserto en la historia de la filosofía, además atribuye de modo simple dos conceptos a manera de contribuciones al sistema que el estagirita postula en su propia obra. Así como Sócrates es una figura importante para Aristóteles, así, esta imagen tal como es planteada en la obra de aquel, puede constituir un eje en la obra de su maestro, Platón.

En el segundo apartado, dedicado al *daimon socrático*, reconstruyo tal concepto en muchos de sus distintos usos. Nuevamente aquí, la intención es perfilar al personaje, el *daimon*, que en muchos sentidos particulariza a Sócrates. A diferencia del apartado anterior, en éste no resalto ningún hilo narrativo en particular, sino que recupero varios momentos de la obra platónica en donde se habla del *daimon*. El concepto de *daimon* acá, no se toma de manera aislada, sino que se eligieron los pasajes donde dicho concepto se relaciona directamente con la figura socrática y en donde se resaltan una serie de vicisitudes entre ambas figuras, la de Sócrates y la del *daimon*. Analizo, además también, este concepto desde su uso narrativo; aunque no fue posible elaborar una narración acerca del *daimon*, porque el tratamiento que se da en la obra platónica es diferente al de la práctica socrática, además, no se pretendía tener dos personajes. El *daimon*, es quizá en todo caso, una adjetivo que bien puede ser aplicado a Sócrates (en *Banquete*, por ejemplo, se habla ya de “hombres demoniacos”). Este apartado resulta ser más argumental

que narrativo en ese sentido, y recupera elementos tradicionales para hablar de un concepto. Se parte de un contexto histórico, se recrea el uso del concepto y se analizan los pasajes concretos de la obra.

La mayor dificultad para desarrollar este apartado son los modos, opuestos muchas veces, en los que se emplea el concepto de *daimon*. De manera que fue necesario elaborar una especie de síntesis acerca de cómo es empleado el concepto. Aquí la selección de la obra platónica no es ninguna en particular, sino que se vuelve una especie de recuperación de colecciones en donde se va de un diálogo a otro. El análisis no lineal del concepto permite recuperarlo en la mayoría de sus usos y relacionarlo directamente con la figura de Sócrates. El producto final depende en gran medida de cómo se van entrelazando esos elementos, recuperados con la pretensión central del trabajo, es decir, el método. Esto también toca el problema de la relación entre lo demoníaco, lo humano y lo divino.

El tercer apartado está escrito a modo de conclusión. El *método socrático* tiene un objetivo concreto (al menos esa es la idea que aquí se pretende defender). De tal suerte que tiene una preocupación fundamental, la de reflexionar sobre el problema de cómo educar a mejores seres humanos. Este dilema se desarrolla a lo largo de toda la obra platónica, pero tiene momentos muy claros al menos en la *Apología*. En ese diálogo el problema se formula tal cual, se actúa mal por ignorancia. El postulado tiene, en términos reales, dos formulaciones: una positiva, “la virtud es el saber”, y otra negativa, “el mal es ignorancia”. El problema de *El mal como ignorancia* se ha vuelto uno de los temas más discutidos alrededor de la figura socrática.<sup>11</sup> No es fácil olvidar que Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* centra en este problema una crítica feroz. Este tema en el que se insiste tanto en la obra platónica no necesariamente se vuelve un asunto resuelto. En la tarea socrática existe, pues, el objetivo de llamar a cada persona a la *polis*, esto no necesariamente quiere decir que sea un llamado a la política, sino, definitivamente a la ética.

---

<sup>11</sup> Daniel Graham en *La psicología moral de Sócrates (Theoria)*. Revista del Colegio de Filosofía. Números 14-15 Junio de 2003. UNAM, FFyL. 2003) ve en la figura socrática un personaje que exhorta a la práctica de la virtud, pero que nunca da una verdadera lección moral ni muestra una verdadera práctica. Según él, la postura Socrática se puede reducir un verdadero intelectualismo en donde la única máxima moral es que la virtud es conocimiento.

Sin duda, uno de los problemas más importantes de la figura de Sócrates es el de la relación entre el Bien y la Verdad. La razón, que en muchos sentidos se vuelve el vehículo de la verdad, parece no ser tan clara para encontrar un concepto o tratamiento aplicable al bien. Encontrar la verdad parece depender siempre de un tercero, es decir, existe un referente que puede ser común (lo racional, muchas veces, se convierte en ese referente común). La razón media entre dos que se contradicen para que emerja de tal contradicción la Verdad. En ese sentido, la Verdad, aunque mediada, termina por imponerse por algún criterio diferente al de uno mismo o al de otro. El problema del Bien, en ese sentido, adquiere otra característica, si se media, ese tercero ineludiblemente se convierte en un postulado metafísico, pero si no se media, se relativiza. Un asunto que hay que apuntar es que, desde la figura de Sócrates, parece necesario formularlo en sentido negativo y no en positivo: el mal es ignorancia y no necesariamente el saber es virtud. Ello, no sólo por una suerte de la formulación hecha en la *Apología*, sino por conservar la tensión en la que Sócrates se mueve constantemente. Bajo ese esquema el tercer apartado cierra una serie de problemas que están a lo largo de este texto.

El trabajo, entonces posee tres objetivos generales: Hablar del método socrático como método filosófico; pensar al *daimon* socrático en relación con lo humano y lo divino; y pensar el objetivo de tal *método* dentro del problema del mal como ignorancia. A estos objetivos generales se le pueden añadir objetivos particulares que estarán presentes a lo largo de todo el texto y que no necesariamente ocupan un espacio particular, sino que se les puede encontrar de manera transversal en toda la obra. Me refiero a: replantear la idea del problema de la definición y la inducción, no necesariamente en su sentido *Lógico* tradicional; plantear el cuidado del alma como una tarea social; pensar que la sabiduría, como virtud, implica una labor de lo imposible en tanto que existe una diferencia entre la sabiduría humana y la sabiduría divina. Este último punto, no implica reelaborar el complejo de inferioridad de lo humano, sino discutir el referente común en tanto universal.

Queda pendiente, en este trabajo, un tema importante sobre Sócrates: El problema de la muerte. Esto es así, porque reconstruir tal tema, resulta una tarea que, obligadamente, implica retomar el llamado *problema socrático*, que para el objetivo concreto de este texto, se asumía, si

bien no un problema superado, sí que bien se podía pasar por alto. Además, tal discusión necesariamente tiene que pasar por la luz (o la sombra) de la idea de la finitud. Es decir, el tema puede adquirir gran relevancia con las miradas modernas de Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger (sólo por mencionar algunos), pues la reflexión sobre la muerte (junto con la del lenguaje), ha sido una de las centrales en la historia de la filosofía de finales del XIX y todo el siglo XX. Pero regresando al presente texto, en suma, el lector encontrará en estas páginas una reconstrucción de la figura de Sócrates que, aunque se hace desde el horizonte clásico, intenta aportar nuevos aires a dicho personaje.

## Aproximaciones al método socrático

Sócrates es quizá una de las figuras más complejas de la filosofía. Es considerado muchas veces el personaje fundacional de la misma, incluso, por encima de Tales de Mileto o Pitágoras. Y esto en parte por su rechazo al naturalismo, pero también por la relación que guardan sus meditaciones con lo más propio de cada ente, en especial con lo humano. Como Tales, contempla lo más alto que, en el caso de Sócrates, no se trata del cielo o, como acusará Aristófanes, de las nubes. Lo más alto es para Sócrates lo que alberga lo inherente en cada ser humano, su alma. Pero, también como Tales, Sócrates, por contemplar lo más alto, se sume en lo más profundo, que no el pozo, sino la *polis*. A Tales, ese hundimiento le costó la burla de una campesina, al ateniense la condena a muerte.

La imagen de Sócrates resulta de gran atractivo porque además de representar esa figura fundacional, es también, quizá, el personaje que más nos recuerda que el interrogatorio filosófico no es concerniente sólo a los filósofos, sino a cada persona. Al no haber dejado nada escrito, recuerda que la preocupación por lo bueno y la verdad es común a todos, pero, ello mismo da cuenta de lo fácil que puede ser abandonar esa preocupación.

Construir la figura de Sócrates es también, sin embargo, una tarea engañosa. Siempre dependemos para hacerlo de Platón. Lo anterior hace de Sócrates el personaje más dramático de la filosofía. Dramático en tanto que, ficción o no, lo podemos describir en sus rasgos característicos tanto como a un personaje de la comedia y, tal vez, también de la tragedia. Tenemos, pues, un arquetipo, al que podemos recurrir cuando se necesite caracterizar al filósofo o a los filósofos. Sus ideas propias nos son ajenas y aún si no, cuando las reconocemos, son preferiblemente identificables más con el personaje literario que con algún intento de construcción del pensamiento de una persona viva. En él se cumple la máxima heraclitea para la cual su *daimon* es su *ethos*. Su carácter teatral fue su demonio ineludible.

Si quisiéramos aferrarnos a una suerte de genealogía de la civilización antigua, Sócrates, es uno de los personajes fundacionales más tardíos de la historia. Es enteramente histórico y, sin

embargo, no deja de rodearlo un aire mítico. Es, para muchos, el héroe trágico de la filosofía. Esta figura, la socrática, obliga entonces a cuestionarnos si los problemas de la filosofía son preocupaciones secundarias que, incluso, llegaron tarde a la historia. Asimismo nos obliga a preguntar si las preocupaciones de la filosofía siempre han estado presentes. Aunque fuera necesario asentarlas en un personaje concreto para tener un referente común y no el vago referente que cada quién, en su especificidad, resolvía de acuerdo a sus propias condiciones.

¿Existiría, entonces, la filosofía sin Sócrates, al menos sin el Sócrates de Platón? Y a su vez, ¿existiría la Filosofía sin Platón? Lo más probable es que sí, pero el referente común se ha asentado perfectamente en los textos del segundo y en la personificación y caracterización del primero. Pensar en la Filosofía, al menos en el ámbito cotidiano, consiste muchas veces, por fortuna o desgracia, en recordar a estos dos atenienses.

### **El problema de la definición y la inducción dentro del marco del método filosófico socrático**

El testimonio aristotélico ha resultado siempre de gran ayuda para la historia de la filosofía, pues la visión general y sistemática del estagirita ha ayudado a clasificar y diferenciar a los diferentes personajes en los distintos momentos de los que son parte dentro de un mismo desarrollo. Sócrates no es la excepción. La tarea aristotélica bien puede ser considerada forzada, sin embargo, si se logra dilucidar como una guía de lectura que marca las pautas necesarias que se pueden volver a rastrear o no dentro de un mismo personaje, entonces el testimonio de Aristóteles resulta, como lo ha hecho, de gran apoyo. Es, pues, siempre un mapa que ayuda a localizar a otros filósofos dentro de un contexto general.

Así, el problema de la definición y la inducción como modos de identificar a Sócrates, lo encontramos de manera más clara y explícita en la *Metafísica* de Aristóteles cuando afirma que “Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal” (*Metafísica*, libro XIII cap. 4. 1078b 30-31). El testimonio

resulta significativo no sólo para diferenciar el pensamiento socrático del platónico (algo que sí realiza el estagirita), sino para entender y dilucidar las dificultades propias a las que nos enfrentamos cuando se hace un tratamiento de la filosofía socrática.

Se puede reconocer en la argumentación inductiva y en la definición universal un momento del desarrollo de la filosofía<sup>12</sup> en el que la figura de Sócrates adquiere una dimensión no sólo de carácter doctrinal, sino también metodológica. “Sócrates pretendía encontrar, con razón, el qué es” (*Metafísica*, libro XIII cap. 4. 1078b 23-25). En tal figura se juntan, pues, dos elementos que representan ese tradicional parteaguas de la filosofía antigua, ya que no sólo persiste la pregunta por el Ser (τὸ τί ἔστι) –correspondiente con la definición universal– sino el hecho de que tal pregunta se lleve a cabo con razón (εὐλόγως) –correspondiente a la argumentación inductiva, (que para el estagirita representa un intento temprano del silogismo). Introduce, pues, la dialéctica a la reflexión filosófica, aunque ésta, aclara Aristóteles “no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte del qué es” (*Metafísica*, libro XIII cap. 4.1078b 26-27).

Aristóteles, sin embargo, reconoce en Sócrates un personaje interesado principalmente en el estudio de las virtudes éticas. “Por otra parte, Sócrates se ocupó de los temas éticos y no de la naturaleza en su totalidad, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones” (*Metafísica*, libro I cap. 6. 987b 1-3). Sabemos entonces, gracias al testimonio aristotélico el valor filosófico que el estagirita dio al ateniense, pero también comprendemos por él mismo algo más acerca de lo que se puede llamar el método socrático. Como ya se ha hecho mención, en los *Diálogos* platónicos podemos ubicar tres momentos en los que se ve de manera muy clara cuando Sócrates habla de su labor filosófica, la *Apología*, *Menón* y *Teeteto*.

---

<sup>12</sup> Este modo de ver a la filosofía como una ciencia en desarrollo progresivo es un aspecto característico de la filosofía aristotélica. De modo que tener a Sócrates como un momento importante del desarrollo de la misma resulta convenientemente para la postulación de las cuatro causas que Aristóteles investiga en *Metafísica*.



## La *praxis* socrática y su relación con la verdad y el error en la *Apología*

En la *Apología*, en uno de los momentos en los que Sócrates explica el origen de sus acusaciones, tiene lugar la pregunta por su ocupación (πρᾶγμα). “Pero Sócrates, ¿cuál es tu ocupación? ¿cómo se ha originado estas ideas falsas acerca de ti?” (*Apología* 20d). Esta *praxis*, en este punto de la pregunta guarda una relación de confrontación con la difamación (ideas falsas, διαβολαί). Sócrates se prepara entonces para confrontar los dichos con los hechos y, sin embargo, casi enseguida lanza un relato que parecería ser un producto de la fantasía, casi perteneciente a la esfera del *mythos*. No obstante, para dar cuenta del relato, hace llamar la atención en el punto que le dará sentido, no sólo a lo narrado, sino también a su actividad. Perfila, así, la labor que implica filosofar. De manera que en la explicación acerca de su “profesión” involucra a una cierta sabiduría (σοφία τί) que no es otra que la sabiduría humana (ἄνθρωπινή σοφία) y de la que se considera partícipe. Esta última se diferencia de la sabiduría sobrehumana (κατ’ ἄνθρωπον σοφίαν), la que, por cierto, Sócrates –aclara enfáticamente<sup>13</sup> no posee.

A esta distinción hay que añadir también la sofística,<sup>14</sup> que no es ningún tipo de sabiduría sino una suerte de imitación de la sabiduría sobre humana.<sup>15</sup> A propósito de esta última Sócrates precisa, con su tan característica ironía,<sup>16</sup> que: “¿Qué clase de sabiduría es ésta? Precisamente la que es de alguna manera la sabiduría humana. En ella sí me atrevo a decir que soy realmente

---

<sup>13</sup> Dicha aclaración no es casual, ella entraña un señalamiento contra los sofistas. Líneas antes, ha acusado a quienes pretenden saber acerca de la educación humana mejor que nadie, “¿Quién es experto en cuanto a tal perfección, como es la humana y la cívica?” (*Apología*, 20b).

<sup>14</sup> Cf. Enrique Hüls. “Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, *Apología de Sócrates*, 20c4-23c1)”, en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, Números 14-15 junio de 2003, UNAM, FFyL. 2003, p. 84

<sup>15</sup> Ésta caracterización del sofista sobrevive a lo largo de la obra platónica a tal punto que en el *diálogo* del mismo nombre –*Sofista*– Platón recupera la distinción entre el saber humano y el divino como característica importante para señalar la “estirpe y sangre” del mismo sofista. De tal diferenciación resulta una definición que describe la labor de tales personajes como, “La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto de <<erudito>>, del género simulativo de la técnica –no divina, sino humana– de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos” *Sofista* (268b).

<sup>16</sup> Sobre la ironía socrática se ha escrito ampliamente. Kierkegaard, por ejemplo, le dedica toda una obra a este concepto en *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates* (1891). Las referencias más claras sobre el concepto griego de *eroneia*, en la obra platónica están en *República* 337a, *Banquete* 216e y *Apología* 38a.

sabio; probablemente, en cambio, aquellos que acabo de mencionar [Gorgias, Leontino, Pródico de Ceos, Hippias de Elis] serían sabios en alguna sabiduría sobrehumana” (*Apología* 20e).

Así, pues, comienza el famoso relato que no está de más recordar. Querofonte, amigo y admirador de Sócrates, preguntó al oráculo de Delfos si existía alguien más sabio que su amigo, la respuesta que obtuvo de la pitonisa fue negativa. No existía entonces, según el oráculo, persona más sabia que Sócrates. En este punto nuestro personaje se torna dubitativo ante tal revelación; “Qué quiere decir el dios y qué enigma indica” (*Apología* 21b).<sup>17</sup> Pero esa actitud, no corresponde a un caso particular de la trayectoria socrática. No lo es en tanto que tal pregunta juega el mismo papel del que decíamos Aristóteles advierte más tarde. Sócrates al cuestionarse por el significado de lo dicho por *el señor cuyo oráculo está en Delfos*, hace la pregunta sobre qué es la sabiduría humana, al mismo tiempo que intenta responder por la sabiduría divina. Se relaciona, así, esta última con la verdad, “[El dios,] sin duda no miente, no le es lícito”.

¿Si la sabiduría divina es indisociable a la verdad, a qué está asociada la sabiduría humana? El problema trasciende la esfera de la sabiduría, para convertirse en el problema de la condición ontológica de lo humano y lo divino. No sólo la sabiduría divina está asociada con la verdad, sino lo divino mismo; así también, el error aparece como propio de lo humano, aunque no intrínseco. ¿Qué lugar tiene la sabiduría humana, entonces?

El relato de Sócrates continúa ahora haciendo referencia directa a su práctica en la ciudad. Conversa, pues, con *los que eran considerados más sabios*. En este momento del relato se abre otra brecha, Sócrates se detiene para recalcar uno de los aspectos de su práctica e intenta “refutar la sentencia del oráculo mismo”; conversa con el interlocutor tratando, aparentemente, de desmentir o bien al oráculo o bien al hombre. Dice al oráculo: “éste [aquel hombre] es más sabio que yo, aunque has dicho que lo era yo” (*Apología* 21c). Confronta, en este punto, entonces, lo humano con lo divino en una actitud desafiante, partiendo de una sospecha cuya respuesta ya ha sido dada, pues como ya ha anunciado, la divinidad no miente. El paso dramático que propone Sócrates sirve para recalcar las características de la auténtica sabiduría frente una

---

<sup>17</sup> Conrado Eggers (*op. cit.*, p. 128) advierte de una alusión directa al fragmento B 92 de Heráclito “El Señor cuyo oráculo está en Delfos, no dice, no oculta, sino significa”.

especie de sabiduría falsa. Se propone aquí la distinción tan platónica de la creencia (*doxa*) frente al auténtico conocimiento (*episteme*).<sup>18</sup>

El hombre sabio a quién busca –un político –aclara– “en realidad no lo era”, sino que “muchos otros creían (δοκεῖν) que era sabio y sobre todo lo creía él mismo (αὐτῷ δεικνύναι)” (*Apología* 21d).<sup>19</sup> La actitud desafiante de Sócrates frente a la divinidad, parece ser inútil, incluso riesgosa, pues se ha atraído el odio del político y otros. Sin embargo, ha logrado la primer formulación de la *Docta ignorantia* “Yo soy más sabio que este hombre, en efecto, ninguno de los dos sabe nada valioso, pero este cree saber algo, aunque no sabe, mientras que yo no sé ni creo saber” (*Apología* 21d).<sup>20</sup>

La labor de Sócrates no se detiene con aquel político, sino que prosigue con muchos hombres más que también son considerados sabios. En un giro retórico y luego de admitir que no sabe, el desafío que se propuso a partir de lo dictado por el oráculo se ha convertido en un mandato del dios, una tarea ineludible. “juzgué que era necesario poner al dios por encima de todo” (*Apología* 21e). La labor filosófica queda poco a poco más clara, pues, lo que era en un

---

<sup>18</sup> Aunque ciertamente, en la *Apología* se pone énfasis en la sabiduría, más que en la ciencia y no se llega, cabalmente, a distinguir entre *doxa* y *episteme*, como se hará en *República*, por ejemplo. El aspecto ético-práctico de la sabiduría parece estar siempre presente en esta etapa de la obra platónica. Aspecto del cual la ciencia (*episteme*) parece deslindarse más a menudo.

<sup>19</sup> Enrique Hulz (*op. cit.* p. 84) señala a propósito de este pasaje, el contraste que existe entre la mera creencia y el auténtico saber, y subraya que la *doxa* de sí mismo implica una cierta reflexividad, pero también que la creencia no requiere de una fundamentación racional para ser posible.

<sup>20</sup> En *Cármides* 164c se habla del conocimiento del conocimiento. En ese sentido se llega a la conclusión de que dicho saber tiene que incluir tanto al saber del saber como al saber de la ignorancia. De manera que resuena el eco de conocer tanto lo que es como lo que no es.

primer momento una respuesta a una pregunta, supuestamente dada por la divinidad, Sócrates lo convierte, no en una cosa a juzgar como enteramente verdadera, sino como una tarea impuesta.<sup>21</sup>

Responder entonces que Sócrates era en efecto el más sabio de los hombres, no fue motivo para vanagloriarse. No es que la divinidad dicte una sentencia, que sólo por ser dicha, se vuelque en un acontecimiento. Lo dicho por la divinidad tiene ya para Sócrates un doble carácter de sentencia, porque es dicho por la divinidad, no sólo debe ser una realidad, sino que debe acaecer como realidad. El dios no sólo no puede estar equivocado, sino que se debe evitar a toda costa que se equivoque. Sócrates no sólo es el más sabio de los hombres, sino que debe serlo. El desafío que planteaba a la divinidad era en realidad el cumplimiento de la sentencia de ésta.

La sabiduría socrática no es otra cosa que la búsqueda misma de la sabiduría, no lo sentenciado por el dios. No en vano Sócrates compara su labor al de los trabajos de Herácles,<sup>22</sup> “Sin duda es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos, a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mi” (*Apología* 22a). En ese sentido lo realizado por lo divino encuentra su reducto en la realización de lo humano.

---

<sup>21</sup> Cf. C. Eggers, *op. cit.*, p. 112. No deja de llamar la atención el carácter semejante al de una fábula que tiene, en cierta medida, el relato; Sócrates ya se dedicaba a la conversación y refutación en la plaza pública, antes de que su amigo Querefonte preguntara al oráculo cualquier cosa sobre él, pues ¿de dónde vendría su fama, sino es de su ardua dedicación a demandar e inquirir a los atenienses? Sin embargo, el relato tiene algunos tintes que sugieren que lo dictado por el oráculo es lo que impulsa la investigación de Sócrates; pero el relato sólo está dando sentido a una actividad que existía previamente, al hecho inicial del relato mismo, pues para que existiera la consulta de Querefonte debió existir antes la reputación de Sócrates. Este evento se relata en un marco donde se pretende justificar una conducta claramente preexistente, a cualquier hecho concreto. La fama de Sócrates es bien conocida previa a la fecha en que se realizó el juicio en su contra. En la comedia *Las nubes*, de Aristófanes, la imagen de Sócrates queda retratada, en una especie de generalización de los sofistas. Desde luego, en la *Apología*, se combate ese retrato socrático. Ahora, si la imagen de Sócrates en *las nubes* coincide con algún aspecto histórico del personaje, es un hecho que la inmensa mayoría de los expertos negará rotundamente. Eggers, por su parte, señala que la relación que existe con el oráculo apolíneo, consiste en dar sentido a la labor filosófica, la cual consiste, según él, en que cada quien se conozca a sí mismo.

<sup>22</sup> Julio Calonge en su traducción de la *Apología* (Gredos, Madrid, 2008), observa cómo en 22a se hace referencia a los trabajos de Herácles, con el hecho de que Sócrates admita estar condenado a cierto esfuerzo.

Sócrates continúa este segundo acto del relato. Toca ahora el turno de poner a prueba a los poetas.<sup>23</sup> Si bien la discusión que ha tenido con el personaje anterior no se detalla y, ciertamente hasta el momento no se ha hecho mención acerca de qué es la sabiduría realmente, es aquí donde se precisa un poco más las características de sus supuestos interlocutores. Sócrates no se aproxima de manera directa a los poetas, sino que reconociendo, un dejo de algo que, se podría decir, se aproxima a la sabiduría; decide tomar los textos de aquellos para interrogarlos en base en estos.

El cuestionamiento a los poetas se torna sobre el significado de sus poemas. “Llevé así conmigo los poemas de ellos que me parecieron más elaborados, y les pregunté qué querían decir, a fin de que al mismo tiempo me instruyeran” (*Apología* 22b). Se reconoce en los poemas cierta proeza quizá ligada a la sabiduría, pero en cuanto a los personajes responsables de tal proeza, se les desdeña con cierta vergüenza como sabios. “Prácticamente todos o casi todos los presentes hablarían mejor acerca de aquellos poemas que los que los habían compuesto” (*Apología* 22b).<sup>24</sup>

Durante la exposición, Sócrates reconoce cierto conocimiento en los quehaceres humanos, a tal punto que es con los artesanos en quienes reconocerá la capacidad de tener y generar cierto tipo de saber. Lo mismo ocurre en el caso de los poetas. No es a la poesía a la que juzga, sino a los poetas. En este pasaje, el problema de la sabiduría se matiza, la sabiduría es para Sócrates un asunto de carácter personal, pero tiene alguna propiedad más. Es cierto que el ser sabio no está en los versos de los poetas o en la interpretación que hacen ellos de los mismos.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> No deja de sorprender este momento de la *Apología*, a partir de lo relatado por Querefonte, (20c4-23c1), pues, por un lado no deja de ser una defensa de la labor de Sócrates en la *polis*, pero, por otro representa una primera división estamentaria entre políticos, poetas y artesanos. Tal taxonomía, si bien no es retomada tal cual en *República*, sobrevivirá en cierto sentido. Así también, podemos ver cómo en diálogos de la vejez como son *Sofista* y *Político*, la actividad de los distintos gremios tiene una gran relevancia, pues sean estos, o bien el pretexto o bien el motivo, para hablar de temas centrales en la obra de Platón; sofista, político y filósofo, forman en esta etapa del *corpus* una triada ineludible para cualquier estudioso de la obra del fundador de la Academia.

<sup>24</sup> Esta discusión puede verse, de alguna manera en el *Ion*, con las reservas propias de que Ion es un rapsoda y no un poeta propiamente dicho.

<sup>25</sup> Esto, nuevamente, si atendemos *Ion*, ya que ciertamente en aquella obra, Ion es puesto a prueba no sólo en su capacidad de conocer los versos recitados, sino en la interpretación de los mismos. El experto en poesía, Ion, ya no sólo el poeta, es también incapaz de ser conocedor en cuanto a su trabajo. Ahora bien, en la *Apología* se sugiere hasta cierto punto que los poemas sí poseen ciertas características de la sabiduría, pues Sócrates admite que son muchos los que pudieron hablar con elocuencia sobre los poemas, y que lo hicieron mejor que los poetas mismos.

La sabiduría, para Sócrates, debe pertenecer a los poetas y no a sus palabras,<sup>26</sup> pues “Estos también, en efecto, dicen muchas cosas hermosas, pero no entienden (ἴσασιν) nada de lo que dicen” (*Apología* 22c).<sup>27</sup>

En ese punto se hace alusión a la divinidad de manera oscura, los poetas toman el lugar de otros actores cuyo rol no está incluido en el interrogatorio socrático. “En poco tiempo me cuentas, con respecto a los poetas, que no hacían lo que hacían por sabiduría, sino por algún don natural o por estar inspirados, tal como los profetas y adivinos” (*Apología* 22c). Hay ya desde aquí un acto de exclusión de los poetas (ποιηταί), profetas (ἐντουσιάζοντες) y adivinos (θεομάντις) de la esfera de la sabiduría, al menos de la que está buscando Sócrates en este momento de su apología y que, en este momento, también es comparable con la de los políticos. “Allí tenía la misma ventaja que sobre los políticos” (*Apología* 22c).

Sócrates, finalmente se acerca a los artesanos, advirtiendo nuevamente su frase tan característica: “Yo estaba consiente de que no sabía prácticamente nada” (*Apología* 22d). A esta advertencia le sigue el reconocimiento a los artesanos de que “sabían cosas que yo no sabía y en ese sentido eran más sabios que yo” (*Apología* 22d). Se anuncia aquí un tercer género de sabiduría, la de los artesanos, en la que Sócrates no aunará más, sólo se limitará a reconocer. En

---

<sup>26</sup> El ojo de cíclope socrático se resuelve en la ambivalencia del personaje mismo. Probablemente, nunca se le dejará de reprochar a Sócrates el hecho de ser ágrafo, y es que esto particulariza más a este filósofo. Para algunos, como Platón, el hecho de que no escribiera está más o menos justificado. No es que Sócrates no supiera o no tuviera conocimiento de la palabra escrita. Son muchas las ocasiones en el que se le muestra leyendo e incluso en el *Fedón* (60d-e), Sócrates escribe algunos poemas antes de cumplir con su sentencia final. En ocasiones se puede suponer que en el *Fedro*, Platón justifica la falta de escritura de su maestro, es un *pharmakon* (*Fedro* 274e) de la memoria y la sabiduría dice Platón en voz de Sócrates. Remedio y enfermedad para los eruditos. Más adelante en el mismo diálogo se pueden observar dos etapas entorno a la opinión de la escritura. La primera parece una crítica feroz, “no distingue a quién conviene hablar y a quién no... necesita del padre para defenderse...” (*Fedro* 275e), etc. La segunda condiciona a la escritura de dos maneras para poder así (por decirlo de alguna manera) rescatarla. Primero la condiciona a la esfera del conocimiento, sólo es discurso legítimo aquel que se hace con ciencia. Segundo, la escritura es labor del alma y del aprendizaje. “... escribe con ciencia en el alma del que aprende” (*Fedro* 276a).

<sup>27</sup> Esta distinción es aún más explícita en *Ion* cuando Sócrates hace la distinción entre las palabras del poeta y su pensamiento como si necesariamente fueran indisolubles y ello debido a la necesidad que tiene la poesía a ser interpretada. “Necesitas frecuentar a todos los buenos poetas y, principalmente, a Homero el mejor y más divino de ellos y penetrar no sólo sus palabras (*ta legόμενα*), sino su pensamiento (*synesis*).

el marco de esta consideración a *la técnica*,<sup>28</sup> Sócrates no puede, sin embargo, evitar traer de nueva cuenta a los poetas quienes con todo, se parecen a los artesanos. Ambos ejecutan bien su oficio,<sup>29</sup> pero ambos también caen en la pretensión de que “cada uno se creía que también era el más sabio en las demás cosas, incluso en las más difíciles” (*Apología* 22d).

El “*no saber*” en Sócrates cobra ese carácter fuertemente irónico. Nuestro personaje comienza reconociendo no saber, para después aceptar que los artesanos saben algo que él no. La aclaración parecería ser innecesaria para alguien que ya ha admitido no saber. El discurso socrático aparece entonces como un desafío directo. La *Apología* podría sugerir que la sabiduría de Sócrates es más cercana a la de los políticos y a la de los poetas que a la de los artesanos. Sin embargo, también en este punto la ignorancia de Sócrates es compartida con los tres gremios.<sup>30</sup> “De este modo me pregunté, sobre la base del oráculo, si no era mejor ser como soy: no siendo sabio en cuanto a la sabiduría de ellos ni ignorante en cuanto su ignorancia, en lugar de poseer ambas cosas como aquellos” (*Apología* 22e).

Su ignorancia no es cabal, pero tampoco recae sólo en la humilde actitud de asumirse limitado frente a la inmensidad y precisión de lo que debería ser la auténtica sabiduría. Antes bien su ignorancia-sabiduría se convierte en una tarea que, se podría decir, parte de una actitud, pero sobre todo que, sin el ejercicio del cuestionamiento no tiene ningún valor.

---

<sup>28</sup> Sócrates en la *Apología* reconoce cierta noción de sabiduría en los artesanos. Sin embargo, y a pesar de ello ese tipo de saber terminará desdénandolo cuando afirma: “Los artesanos tenían el mismo defecto que los poetas: a causa de ejecutar bien su oficio, cada uno se creía que también era el más sabio en las demás cosas, incluso en las más difíciles” (22e). El saber técnico permanecerá como referente a lo largo de toda la obra platónica. Ese tipo de saber tendrá principalmente la característica de ser práctico, lo cual implica que está al servicio de un fin distinto al saber mismo. Es, por decirlo de alguna manera, un saber impuro. Y no el saber puro que trata de alcanzar el saber del ser en sí mismo. En *Protágoras* en 319d, por ejemplo, Platón pone en voz de Sócrates lo importante que son los oficios para la ciudad, pero muestra su preocupación cuando de gobernar se trata. En *República* en 414 a-b y 441d, por ejemplo, son constantes las alusiones a que los artesanos ocuparían la clase más baja del Estado. Tanto en los ejemplos anteriores como en la *Apología*, la *techné*, sin duda posee un valor, pero éste tampoco tiene gran relevancia, no alcanza el ámbito de las “grandes potencias” humanas, lo cual es una constante pretensión socrática y platónica. Lo anterior se refleja claramente en el ejemplo que hace en 20b en el que separa los oficios técnicos (potreros y granjeros en este caso) de aquel que sea adecuado para la educación de los hombres, cuando compara la tarea de domar caballos con la de educar seres humanos.

<sup>29</sup> Esta última comparación puede representar una diferencia significativa con Platón, en el libro X de *República*, pues ésta puede servir como movimiento de inclusión en el que los poetas son partícipes de esa misma sabiduría que tienen los artesanos, si bien se les ha excluido de la sabiduría que está buscando Sócrates a partir de lo dicho por el oráculo de Delfos y se les ha comparado con profetas y artesanos.

<sup>30</sup> También aquí representan a la totalidad o a casi la totalidad de las actividades humanas

Nuestro personaje ha partido de la anécdota ligada al ámbito de lo divino para obtener una conclusión acerca de lo humano. Dicha conclusión parece responder a la pregunta de su labor en la *polis*, aunque, previamente, antes incluso de narrar su encuentro con el dios, ha insistido en el tema de lo humano. “¿Quién es experto en cuanto a tal perfección, como es la humana y la cívica?” (*Apología* 20c). La pregunta por la condición humana encuentra más adelante su respuesta, pero ésta sólo parece ser accesible por mediación de lo divino. “En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy el sabio en aquellas cosas en que refuto a otro; pero en realidad el dios es el sabio, y con aquella sentencia quiere decir esto: que la sabiduría humana vale poco o nada”(*Apología* 20c).

Esta intervención de lo divino podría creerse que está demás, en la medida en que forma parte más de un discurso meramente apologético que intenta refutar la acusación concreta de “no creer en los dioses de la ciudad” (οὐς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζον)<sup>31</sup> y, por lo tanto, no forma parte de las características propias del personaje “Sócrates”; sin embargo, la idea de dios a la que se recurre una y otra vez en esta sección de la *Apología*, estará relacionada al concepto de *daimon*, el cual está ligado ineludiblemente a Sócrates.<sup>32</sup>

Y cuando dice ‘Sócrates’ parece de servirse de mi nombre como para poner un ejemplo. ‘El más sabio entre ustedes, seres humanos, es aquel que, como Sócrates, se ha dado cuenta de que en punto a sabiduría no vale en verdad nada’. Todavía hoy sigo buscando e indagando, de acuerdo con el dios, a los conciudadanos y extranjeros que pienso que son sabios, y cuando juzgo que no lo son, es para servir al dios que les demuestro que no son sabios (*Apología* 23a-b).

Es cierto que el cuestionamiento socrático es un desafío a la arrogancia, pero tal desafío es una afrenta de entrada perdida, con todos sus cuestionamientos y demostraciones no ha podido

---

<sup>31</sup> Cf. Conrado Eggers, *op. cit.*, p. 18. Esta acusación es mencionada por primera vez en la *Apología* (23d), sin embargo, por la estructura en que eran llevados a cabo los juicios en aquel momento histórico, se sabe que la acusación de *irreligiosidad* (término utilizado por Platón en la carta VII) había sido mencionada previamente, probablemente por Ánito, en la exposición y justificación de la acusación. Además en 24c, Sócrates habla explícitamente de la misma y al parecer cita textualmente tal acusación. Mucho se ha debatido acerca del acta acusatoria de Sócrates, pues se carece de un documento fidedigno acerca de la misma.

<sup>32</sup> Cf. Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1996, p. 26. Al respecto, Mondolfo señala que, “Es el despertar de la conciencia que la filosofía alcanza con Sócrates, en el ejercicio de su tarea de purificación espiritual, que esto se afirmaba con el dictamen del oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo* ya no se toma en su sentido original sabe que eres mortal y que no debes pensar en cosas divinas”, por el contrario, se debe tomar en su sentido órfico-pitagóricas: ‘sabe que tienes un alma divina y debes purificarla de todo lo que es indigno de su naturaleza y de su tarea’”.



lograr hacer que los que se creían sabios, admitan ser ignorantes, por el contrario, ha generado odios en contra de sí mismo. Hasta cierto punto, esos odios son los que lo condenan. Desde la figura de Sócrates se propone la diferenciación antes mencionada entre la sofística, la sabiduría humana y la sobrehumana, y al mismo tiempo sugiere que hay una sabiduría técnica cuyas características, al menos en la *Apología*, no se desarrollan. La sabiduría socrática está enmarcada en el ámbito de lo humano, pero toma sentido en dirección a lo divino. En esta divinidad que, hay que decirlo, obliga en cada caso a conocerse a sí mismo y en cada caso advierte también que no se podrá demasiado.

Anteriormente, Sócrates ha relatado su discurrir en torno a quién es realmente sabio, pero, salvo en el momento en que confiesa no saber, no ha dado más aproximación a una definición o criterio para discernir la sabiduría de lo que no.<sup>33</sup> Lo apresurado del relato, por un lado, se entiende en el marco jurídico en el que el personaje se encuentra. Sócrates no está presente frente al tribunal para poner en práctica su labor, sino para explicarla. Pero entonces tenemos algunos momentos importantes en torno a la sabiduría. Primero, la divinidad no miente, pero ello no es razón para que Sócrates no lo dude como primer instancia. Segundo, la duda que parecía al principio ser un desafío hacia lo divino acaece en un mandato de lo divino. Y tercero, la sabiduría humana, cuando pretende trascender la labor técnica, no vale nada.

La sabiduría de Sócrates consistiría en averiguar qué es la sabiduría y, sin embargo, frente a la posibilidad de la muerte no es capaz de terminar con su tarea, sólo se puede anunciar que hay sabiduría y que Sócrates es ignorante como ignorantes son los demás. La aproximación a la sabiduría en ese sentido consiste en saber que no se sabe, pero al mismo tiempo, cabe preguntarse si la “conciencia de la ignorancia” es una condición particular de Sócrates, que, además, no se limita a la mera conciencia de la ignorancia; sino al intento de descubrir la auténtica sabiduría.

---

<sup>33</sup> Sólo es patente en este caso que la sabiduría se encuentra una y otra vez en una estrecha relación entre lo humano y lo divino.

La *Docta Ignorantia* no sólo inaugura el nuevo carácter de la filosofía, sino que desvanece la actitud escéptica<sup>34</sup> de la misma; pues Sócrates, no se queda en el terreno de conformarse con la certeza escéptica de que sólo el error está garantizado, sino de que hay que ser consciente de ese error y llevar a las últimas consecuencias el ser consciente de ello. No hay *ataraxia* alguna, ni mucho menos hay *epoché*, hay verdad y es el filósofo quien debe intentar develarla, aunque la tarea sea imposible. La actitud hacia la sabiduría, en la *Apología*, sólo describe la susceptibilidad humana al error y no la negación de la certeza en cualquiera de sus formas.

De aquel apartado de la *Apología* se ha derivado lo que se ha denominado tradicionalmente como “ironía socrática” y que en más de una ocasión distintos críticos han visto en esta manera de proceder un método poco propositivo y de mera refutación, separando al Sócrates de la *Apología* del de otros diálogos. A propósito de estas críticas a la ironía socrática Rodolfo Mondolfo, menciona:

La conciencia de su ignorancia representa para el hombre una verdadera sabiduría, en cuanto por ella su espíritu se purifica del error; “en cambio —dice Sócrates en el *Sofista* platónico— me parece ver una especie de ignorancia que es la más grande y peligrosa y tiene por sí sola un volumen igual al de todas las otras juntas”. “¿Cuál es?” “La que no sabe y cree saber, pues origina todos los errores que cometemos con nuestra inteligencia”.<sup>35</sup>

## **La importancia del error en *Menón* y el carácter didáctico de la refutación**

Encontramos en otros *Diálogos* otros ejemplos de la praxis socrática que al considerarlos arrojan tres disposiciones sobre el conocimiento y la sabiduría que están estrechamente relacionadas con la figura del Sócrates histórico. La primera, ya mencionada, sería la *Apología* en donde la

---

<sup>34</sup> Actitud que varios expertos ven en la figura de Gorgias y en sus famosas tres sentencias sobre la existencia de las cosas: “*Nada existe. Si algo existiera no lo podríamos conocer. Si lo pudiéramos conocer no lo podríamos expresar*”.

<sup>35</sup> R. Mondolfo (*op. cit.*, p. 28.) observa que este dilema además se desvanece también en el *Menón* el cual se analizará más adelante y en el que se explica la necesidad de reconocer el error.

sabiduría se presenta como una constante aproximación, pero al fin y al cabo un imposible, igual que Aquiles intentando alcanzar a la tortuga. La segunda sería *Menón*, donde si bien es cierto que no es la sabiduría lo que está en juego, sí lo está el conocimiento de lo universal (*kata holou*); en este punto parecería que el conocimiento es asequible a toda persona, en tanto que tal conocimiento es ya una reminiscencia. El tercer ejemplo es *Teeteto*, con ecos en *República*; aquí para poder alcanzar el conocimiento, Platón enfatiza la necesidad de preseleccionar a quienes deberán ser instruidos. No todos pueden alcanzar el conocimiento filosófico, sólo algunos cuantos aptos.<sup>36</sup>

¿Cuál de tales disposiciones está estrechamente relacionada con la figura socrática, la que niega la posibilidad de la sabiduría humana, la que abre la posibilidad a todos o la que selecciona a unos cuantos previamente a la formación y adquisición de la misma? La mayéutica tan indisociable a Sócrates como tan alejada del académico Platón, encuentra su descripción en el *Teeteto*, del que se hablará más adelante, pero queda sugerida ya en el *Menón*.

Sócrates en *Menón* combate enérgicamente la erística<sup>37</sup>, la cual tiene como principio que no se puede hablar de lo que no se sabe puesto que no se sabe, pero tampoco de lo que se sabe dado que ya se sabe y no hay más que decir, pues de lo que se sabe debe saberse todo y bien.<sup>38</sup> Entonces, frente a tal principio se describe en *Menón* un proceso psíquico en el que, de acuerdo con esto, el conocimiento está impreso en la inteligencia y debe tener su momento de enunciación, de lo contrario es inútil. Dicho en palabras de Platón, “El alma siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido” (*Menón* 81c).

---

<sup>36</sup>. El *Menón* podría no resultar buena fuente para construir al Sócrates histórico, pero de los tres diálogos mencionados (*Apología*, *Menón* y *Teeteto*) es este segundo *diálogo* en donde podemos establecer la relación que tiene la figura de Sócrates con una práctica y un método de investigación concreto. El filósofo del *daimon* con el filosofar.

<sup>37</sup> Este punto está bien ejemplificado en *Eutidemo* donde se presenta a Sócrates teniendo una discusión sobre la erística. Precisamente en el *diálogo* se presenta la misma pregunta sobre si la *virtud* puede o no ser enseñada y en donde la *aporía* se vuelve un pretexto para demostrar que siempre existirá una vía para generar contradicciones. Justo en este punto se puede argumentar que el *élenchos* no sólo es un momento del método socrático, sino un modo de combatir la *erística*. Pues aunque el *élenchos* sea un método para generar refutaciones, éste no tiene a encerrarse en su propia discusión, es decir, no tiende a contradecir lo que ya se ha refutado y luego volver sobre la misma refutación para que una y otra vez el discurso quede envuelto sobre sí mismo.

<sup>38</sup> Cf. *Menón* 80e.

El alma ya lo conoce todo, pero lo ha olvidado, por ello es necesario el ejercicio de recordar. En ese momento del diálogo, Sócrates pide a Menón que llame a uno de sus sirvientes para poner en práctica lo que ha sido muestra insignia de la aplicación de un momento del método socrático. De tal modo que a partir de una serie de preguntas al sirviente, Sócrates logra que aquel comprenda y descubra algunas consecuencias del teorema de Pitágoras.<sup>39</sup> En este caso la medición de la diagonal del cuadrado resultado de dividirlo con una línea recta a partir de sus vértices.

Es cierto que, en el curso de preguntas y respuestas, el sirviente titubea demasiado y que Sócrates en muchos casos proporciona la respuesta correcta, dejando al sirviente la simple tarea de asentir. Sin embargo, en el proceso, el sirviente tiene la oportunidad de reconocer en cada paso sus errores. Cuando el sirviente es el que proporciona la respuesta se produce un error, pero, cuando Sócrates la da, el sirviente asiente, no a partir de su condición de servidor de un amo, sino a partir de la conciencia del error. En un intercambio de ideas en el que, ciertamente, ya se conoce una respuesta como correcta, pero en el que la misma se respuesta se pone a prueba. Pues en tal intercambio no hay ninguna imposición por medio de la fuerza, sino un razonamiento que es incluso, didáctico. Cuando se ponen en duda las certezas se emprende la vía para discernir las contradicciones a las que estamos propensos en todo momento.

Este reconocimiento del error está asociado a un pasaje anterior del mismo diálogo donde Menón admite estar confundido después de ser interpelado por Sócrates. “Había oído que no haces tú otra cosa que problematizar a los demás. Y ahora según parece me has hechizado (ἠκουον), embrujado (ἔγγογε), y hasta encantado (συγγενέσθαι) por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones” (*Menón* 80a). La actitud socrática de la *Apología* se torna

---

<sup>39</sup> Sócrates pone al sirviente una serie de pruebas que demuestran el teorema de Pitágoras. En este caso lo hace a partir de medir la diagonal del cuadrado la cual se calcula tradicionalmente con la fórmula : “ $d=L\sqrt{2}$ ”. Ésta se deduce a partir de la fórmula del teorema en donde “ $a^2=b^2+c^2$ ”. Intentaré aquí hacer una burda prueba: Dado que se trata de un cuadrado la fórmula “ $a^2=b^2+c^2$ ” puede traducirse en “ $a^2=2b^2$ ”, pues “b” y “c” poseen el mismo valor, ya que corresponden a los catetos del triángulo rectángulo resultante de dividir por las vértices a un cuadrado. Estos catetos, desde luego, a su vez corresponden al valor de uno de los lados del cuadrado “L”. La diagonal “d” del cuadrado, corresponde a la hipotenusa del triángulo resultado del proceso señalado. Al eliminar los exponenciales en la fórmula, se aplica raíz cuadrada a los elementos de la misma, en este caso todos son ya monómios, de modo que la raíz puede aplicar a cada signo y no al conjunto de ellos, resultando la siguiente. “ $\sqrt{a^2}=\sqrt{2b^2}$ ”. Lo anterior da como resultado “ $a=\sqrt{2b}$ ” ó intercambiando los factores “ $a=b\sqrt{2}$ ”, es decir, “ $d=L\sqrt{2}$ ”.

en los diálogos platónicos en más que ironía. La sabiduría, la cual está encomendado en admitir y defender, encuentra su sentido. La admisión del error es el reconocimiento de la contradicción derivada de la certeza a ciegas, aquella que se tiene sin que exista examen alguno de la misma.<sup>40</sup> Y sí, de manera muy didáctica,<sup>41</sup> logra hacer que una mente, que en apariencia carece de casi cualquier contenido, logre emprender el proceso hacia el conocimiento, en este caso de la geometría. Platón elige llamarlo aquí reminiscencia (ἀνάμνησις).<sup>42</sup>

Sócrates insiste entonces en que la *Docta ignorantia* es indispensable, porque el hecho de confiar en que se sabe algo, cuando en realidad no es así, impide la búsqueda de conocer eso que se cree saber. “Te das cuenta Menón, en qué punto se encuentra del camino de la reminiscencia. Porque al principio no sabía, y respondía con la seguridad propia del que sabe considerando que no había problema. Ahora, en cambio, que ya está en problema, y como no sabe la respuesta tampoco cree saberla” (*Menón* 84a).

Sócrates vuelve a insistir, “¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y sentir el deseo de saber?” (*Menón* 84c). Pero reconocer el error está estrechamente ligado a una labor educativa, pues la negación del error no hace por sí sola la afirmación de la certeza. Es indispensable la labor incesante de la interrogación que veíamos ya en la *Apología*. Es necesario

---

<sup>40</sup> Esta actitud encuentra ecos en obras muy posteriores del mismo Platón. “A algunos les parece que cualquier ignorancia es involuntaria y que nadie querría nunca intentar aprender lo que ya cree saber, de manera que la forma de educación exhortativa a duras penas consigue un muy pequeño provecho[...] Ahora bien, cuando alguien cree decir algo bueno acerca de cualquier asunto y no dice nada, ellos lo van interrogando y, ligando sus opiniones mediante razonamientos, le demuestran que están en contradicción” (*Sofista* 230a-b).

<sup>41</sup> El ejemplo que Platón decide colocar tiene que necesariamente estar acompañado de cuadrados dibujados, en donde a partir de un cuadrado de con valor de 4 (2X2) unidades se pide que se obtenga uno con el doble de unidades de aquel, es decir 8 unidades. Naturalmente si se aumenta al doble el número de unidades por cada lado se obtendrá un cuadrado de 4x4, es decir, 16 unidades y si se aumenta una unidad de cada lado 3x3 (9 unidades). La solución está en considerar las diagonales para obtener un cuadrado que suma 16 mitades de cuadrado divididos en su diagonal para obtener el cuadrado de ocho unidades deseado.

<sup>42</sup> Ute Schmidt en su introducción al *Menón*. (Platón, *Menón*. Tr. Ute Schmidt, UNAM, 1986. Intr. p. XXI) Reconoce en esta manera de proceder el mismo camino recorrido por Kant, en donde el sujeto tiene categorías que le son impuestas al mundo. Del mismo modo, la reminiscencia, es para Schmidt una muestra de la teoría innatista. Desde luego, en esta pugna acerca de la historia de las ideas, bien se puede ver en la teoría de la reminiscencia un antecedente a todo innatismo, un tanto religioso, pero al mismo tiempo se puede leer en esta misma teoría un antecedente a lo que Bergson llamó *la intuición* que si bien abreva mucho del innatismo, también abreva de la dialéctica. No se puede ser consciente de una proposición sólo por el hecho de hacer una primera enunciación de la misma, sino que debe pasar por un proceso de negación. Sólo después de ello la verdad de esa primera proposición queda confirmada y resulta evidente.

implementar un método a partir del cual se logre que, en este caso el sirviente, comprenda el teorema citado.

### ***Teeteto* y los momentos de caracterización de la labor filosófica**

En *Teeteto*, Platón comienza el tema del *diálogo* preguntándose, como lo ha hecho en numerosos diálogos, por la virtud (ἀρεθή) y la sabiduría (σοφία), particularmente lo hace en función del alma. “¿Y qué, si nos ensalzara el alma a los dos diciendo que las tenemos sabias y virtuosas? ¿No convendría que el que las oyera se tomara la molestia de examinar al loado y que éste a su vez se mostrara dispuesto a ello?”(*Teeteto* 145b). Estos dos problemas, casi a modo de pretexto abren el camino para que Sócrates comience la disertación sobre el conocimiento, (ἐπιστήμη). Sin embargo, abrir la discusión con aquellos conceptos no es gratuito; por un lado, el tema de la virtud parecerá quedar al margen y ser una mención casi sin importancia, pero por otro, la sabiduría se vuelve un tema preponderante, pues, si bien es cierto que la discusión en torno al conocimiento es la central del diálogo, también es cierto que, precisamente antes de que inicie propiamente éste, Sócrates y Teeteto han convenido en que sabiduría y conocimiento es lo mismo. “SOC: ¿De manera que conocimiento (ἐπιστήμη) y ciencia (σοφία) son lo mismo? TEE: Sí” (*Teeteto* 145e).<sup>43</sup>

El tema de la virtud parece quedar relegado, pues no ocupa un lugar predominante en la conversación; sin embargo, parecería que se acudiría a él después, parecería que el tema del conocimiento debe resolverse antes de que se resuelva el tema sobre la virtud; algo que al menos en el *Teeteto* no ocurre y si acaso se toca de manera tangencial en el *Sofista*. Bien, queda sugerido que ambos temas son intrínsecos y éste, el tema del *Teeteto*, será secundario respecto de un proyecto general de la obra, o sea al tema de la *arethé*. Este problema es una constante en los diálogos de Platón, lo encontramos en *Protágoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo* e, incluso, en la

---

<sup>43</sup> Extraña en este diálogo el estilo narrativo que Platón ha elegido para el mismo, pues a diferencia de la mayoría de sus diálogos que hacen referencia directa a cada personaje y lo dicho por el mismo, aquí Platón, prefiere referirlo a modo de guión teatral. Esto ha llevado a varios comentaristas a la suspicacia de preguntarse si ello representa el distanciamiento del autor respecto a las opiniones representadas en los personajes.

*Apología*, en donde Sócrates comienza su disertación sobre la sabiduría a propósito de la formación de los mejores ciudadanos y la perfección que les es propia a los seres humanos.<sup>44</sup>

Sabiduría y conocimiento quedan identificados a modo de conclusión de un diálogo dentro del diálogo que sirve como preludeo y en el que ambos personajes han convenido. La conversación, así, pasa a un nuevo momento y la pregunta se lanza abiertamente: “¿Qué es el conocimiento?” A diferencia de otros textos platónicos en donde el interlocutor comienza estando muy seguro de su respuesta, en el *Teeteto* ocurre algo distinto. Teodoro<sup>45</sup> se niega a contestar la pregunta de Sócrates so pretexto de ser ya muy viejo, Teeteto por su parte, aunque reacio, decide continuar con la conversación, no sin antes advertir a Sócrates su susceptibilidad a caer en el error. Esta actitud dista mucho de la de otros personajes platónicos. Teeteto reconoce antes que nada que en el diálogo sólo estará dando una opinión que puede o no ser cierta; y se muestra en toda la disponibilidad de ser corregido si ello es necesario.<sup>46</sup> A esta disposición Sócrates responde, no reafirmando aquel discurso acerca de la necesidad del reconocimiento del error, sino por el contrario situándose, él mismo, en la posibilidad de estar limitado a tal tarea (*Teeteto* 146b).<sup>47</sup>

Desde el principio queda clara, entonces, la empresa de investigación que están por comenzar. No se trata aquí de una discusión combativa en donde el *logos* le dará la victoria a uno de los contendientes. Se trata aquí y en todo momento de una relación maestro-alumno en donde se persigue de manera explícita la verdad. En esta ocasión, no a pesar de uno de los dialogantes, sino en la medida en que ambos personajes tengan la posibilidad de aproximarse a la certeza. Se muestra un método claro, y la intención de alcanzar la respuesta a partir de dos personajes en diálogo. Es en este contexto en donde se revela la totalidad del *método socrático* y es sólo bajo

---

<sup>44</sup> Sin mencionar *República* y *Leyes*. Dos de los proyectos más ambiciosos y en los que claramente Platón dedicó un gran empeño.

<sup>45</sup> Quien es llamado ‘sabio’ en este mismo diálogo.

<sup>46</sup> Tal caso es inédito en Platón, pues la actitud de Teeteto no la comparte ni siquiera el joven Sócrates del *Parménides*. Es cierto que existen otros diálogos en donde los interlocutores se muestran poco combativos hacia Sócrates, sin embargo, en la mayoría de los casos estamos frente a personajes, también, poco propositivos.

estas condiciones que la mayéutica puede ser descrita. Sócrates no está frente a alguien reacio a la verdad, cargado de prejuicios o intereses ocultos.<sup>48</sup>

El diálogo no es sino con un “científico”, un ἐπιστήμων, alguien que está dispuesto a admitir el error y a recibir educación si es necesario. Teeteto no se admite como portador de la verdad, si aquella no está sometida con anterioridad al análisis. La relación maestro-alumno toma poco a poco más y más forma. El personaje ‘Sócrates’ se termina de dibujar aquí con todas sus líneas.

Comienza, entonces, uno de los grandes momentos del diálogo. Sócrates aclara la relación de maestro-alumno que es motivo del diálogo y que ha caracterizado a su propia figura por largo tiempo. Teeteto, entonces se muestra reservado respecto a la posibilidad de continuar con la investigación por ellos emprendida y Sócrates reacciona presto –son los dolores del parto –dice–. Encontramos aquí algo casi inédito en los diálogos de Platón. Teeteto no se enoja ante los cuestionamientos, tampoco se reconoce engañado o burlado; admite que está frente a un cuestionamiento de lo más difícil y ante el cual no deja de buscar una respuesta satisfactoria, pues no ha escuchado todavía alguna que le satisfaga. El pupilo se siente angustiado y confundido respecto a sí mismo y para sí mismo, pues es él quien tiene el interés de resolver el problema, aunque vea la posibilidad de abandonarlo.

Sócrates comienza en ese instante el relato sobre la labor de Fenáreta, su madre. De nueva cuenta, como lo habría hecho en la *Apología*, Platón pone en voz de Sócrates un recurso alegórico para que el personaje hable sobre sí mismo. Recurso que no sólo se enmarca en el contexto histórico y anecdótico, sino que una y otra vez, rondará una suerte de épica en la que nuestro personaje está destinado a cumplir un mandato divino. La praxis, la labor socrática, se encuentra una vez más en el centro de un diálogo platónico, anunciando una especie de discurso metodológico, pero en el que el proceso importa menos que el resultado y aún éste importa menos que los investigadores. Es notorio cómo la labor socrática, en esta ocasión, no busca sólo

---

<sup>48</sup> Muchos de los personajes con los que discute Sócrates en los diálogos platónicos son conocidos históricamente por sus carreras políticas. Aunque es cierto, los más criticados por la historia Alcibiades y Critias reciben en los *Diálogos* menciones que no los comprometen demasiado.



ser justificada como lo fue anteriormente en la *Apología* o en *Menón*, sino que pretende ser explicada ante un interlocutor atento, que se ha confesado ignorante, pero dudoso; joven, pero dispuesto al conocimiento. No se advierte como en otros momentos de la obra platónica al escéptico que por escéptico confía más en sus creencias inmediatas o en respuestas pragmáticas.

El relato sobre la *mayeutica* es por demás conocido; Fenáreta, de oficio comadrona, ayuda a las preñadas a parir, pero ella misma es incapaz de hacerlo ya. Con su auxilio las mujeres dan a luz una nueva vida. La analogía salta a la vista, Sócrates ayuda a los “preñados” a parir nuevas ideas. Tal analogía comienza, sin embargo, aludiendo a lo “inaudito” del relato, el maestro pide a su alumno no revelar lo narrado y no conjura más razón que el prejuicio por el que “los demás hombres” lo acusan. Dicha sentencia se ha visto antes en la *Apología* o en *Menón*, “Sócrates es absurdo y gusta de confundir a sus interlocutores”.<sup>49</sup>

La explicación que es a la vez justificación prepara el terreno para mostrar una vez más que la labor socrática tiene, por un lado, un carácter casi terapéutico y, por otro, que se trata de una encomienda divina. Ello se refleja en el mismo relato; Sócrates describe cómo la labor de comadrona es, primero, un oficio dedicado a Ártemis y, segundo, una tarea en la que la partera proporciona paliativos para el dolor, remedios para el mal parto o bien, ayuda a abortar en caso de ser necesario. Hasta ahí la analogía va a la par. Pero, hay un tercer rasgo acerca de la labor socrática que constituye un elemento diferenciador del oficio materno, –lo más grande que hay en mi arte –dice Sócrates– es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero (*Teeteto* 150c).

A pesar de ser un elemento que diferencia el oficio de Sócrates del de Fenáreta, tal capacidad es posible debido a la esterilidad que presentan ambos. Es decir, poner a prueba y distinguir lo verdadero de lo falso, depende en gran medida de que quien se dedique a tal labor

---

<sup>49</sup> La frase utilizada en el *Teeteto* es “Pero no lo vayas a revelar a otra persona, porque a ellos, amigo mío, se les pasa por alto que poseo este arte. Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y que traigo y dejo a los hombres perplejos” (149c). El contraste es interesante porque Sócrates no quiere que sea revelado su secreto por un lado y, por otro, parecería que la solución sobre las opiniones desfavorables del mismo están precisamente en la revelación de tal secreto, de ser revelado, al menos se explicaría la razón de su labor. Esto da pie, nuevamente, tal como en la *Apología* a una suerte de origen fabuloso de su praxis.

tenga la capacidad de examinar sin que él mismo ponga conocimiento alguno en su interlocutor o, utilice tales conocimientos para contradecir o juzgar al mismo. Con ello, la *Docta ignorantia* vuelve en este episodio. Sócrates, para poder ayudar a las almas “parturientas” a “dar a luz” debe cumplir con la misma condición que sus colegas femeninas, debe ser estéril, “yo no alumbró sabiduría” (*Teeteto* 150c).

Esta característica comienza a converger con el discurso sobre su labor que aparecía ya en la *Apología*, la tarea es una encomienda del dios, “el dios me obliga a asistir a otros pero a mi me impide engendrar” (*Teeteto* 150d). Y así como comienza la convergencia así también comienza la inflexión. Pues dicha tarea no es una labor exclusiva entre Sócrates y el dios, sino que se trata de una tarea de asistencia. La labor pedagógica en este punto es innegable. Sobrevive, sin embargo, la insistencia de que no es él quien engendra los conocimientos, “Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma” (*Teeteto* 150d). En este sentido dicha tarea, no se trata en ningún caso de adoctrinamiento ya sea por *eusébeia* (piedad) y mucho menos por *asébeia*(impiedad).<sup>50</sup> Sin embargo, Sócrates admite ser responsable del parto. “No obstante los responsables del parto somos el dios y yo” (*Teeteto* 150e). Esta aclaración, sin duda resulta necesaria porque la labor de parir ideas es necesariamente una labor filosófica, labor, por cierto, que en este punto no ha mencionado ni mencionará hasta muy entrado el diálogo con ese nombre.

---

<sup>50</sup> Esta insistencia por parte del personaje es relevante, pues tomando en cuenta el marco de la *Apología* y que el consenso general es que se trata de un acusación por *asébeia*, cualquier clase de adoctrinamiento podría interpretarse, en efecto, como un caso de *asébeia*. (El término de *asebeía* aparece por primera vez en la *Apología* (35d) y lo podemos ver en *Eutifrón* 5c, se encuentra también en *Carta VII* en donde el autor de la carta lo emplea para referirse al juicio de su maestro). Por otro lado en la *Apología*, se mencionan dos cargos por separado, por un lado la acusación de “corromper a los jóvenes” (Σωκράτη ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα) (24b) y por otro el de “no creer en los dioses de la ciudad sino en nuevos demonios” (θεὸς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ). (24c). Ambas acusaciones, insiste Sócrates, pueden condensarse en una, pues “la corrupción de los jóvenes” se da en el contexto de que les “enseña aquellas cosas demoniacas nuevas”. Así, en la misma *Apología* pregunta: “¿de qué modo dices que corrompo a los más jóvenes? ¿No es manifiesto que es enseñando a no creer en los dioses que la ciudad reconoce, sino en otras cosas demoniacas nuevas?” (26b). Esta antítesis entre *eusébeia* y *asébeia* la encontramos también, por ejemplo, en *República* X (615a).

Otra característica de las parteras, aparte de la mencionada, y que puede resultar menor, es la particularidad de ser excelentes casamenteras,<sup>51</sup> audaces para encontrar las mejores parejas que puedan engendrar a los mejores hombres. Tal característica implica otra analogía más con la labor socrática, pues aquellos jóvenes que llegan con él y a los cuáles no puede asistir por no estar preñados, dice, como buen casamentero los envía con aquellos donde la relación tendrá frutos.

Es interesante el énfasis que pone Platón en esta doble tarea de las parteras, pues en un principio si bien la mayeútica es una labor que parecería estar ajena a un quehacer *erótico*, debido a la esterilidad de aquellas, ésta, la tarea de casamentera, se vuelve importante por dos razones: la primera de ellas la anuncia en 149d-150a, donde se privilegia de manera muy especial la labor de casamentera; afirma que es el trabajo del que más se enorgullecen las comadronas, que es tan cercano al del auxilio del parto como lo es la elección de las semillas y la tierra y la recolección de frutos. No lo desempeñan con mayor devoción porque puede traerles mala fama de entrometidas y alcahuetas. La segunda razón la encontramos al final del *Teeteto*, en dónde la “labor de parto” ha concluido de manera ambivalente, pues, por un lado, se admite que ha existido progreso debido a la conversación y, por otro, se reconoce que tal conversación no queda del todo concluida, así, el ejercicio que se acaba de efectuar guarda el sentido de haber dado a luz algo nuevo, pero también de no haberse concluido.

La actividad erótica si bien no queda dicha de manera explícita, la ambivalencia del resultado la sugiere. Se ha efectuado un ejercicio que pudo o no llevar a la labor de parto. “Pues bien, Teeteto, si después de esto, intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serán mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras” (*Teeteto* 210c). La intención de la labor socrática reflejada en este diálogo y en la *Apología* queda aquí ejemplificada.

---

<sup>51</sup> Esto constituye un especificidad no sólo de la labor filosófica, sino de la labor educativa. En este caso analogía está estrechamente relacionada con la capacidad del educador de descubrir las aptitudes de el estudiante. De tal modo que la labor educativa, no sólo debe consistir en la transmisión de contenidos sino en “emparejar” al educando con el arte para el que sea más aptos, de la misma manera que las alcahuetas emparejan a los amantes.

La dimensión filosófica de *Teeteto* guarda distancia respecto a la de la *Apología*, pues mientras que en *Teeteto* la labor se hace en una especie de selección, de rechazo y reasignación hacia otros campos de conocimiento, en la *Apología* la tarea de vivir filosofando es inevitable para cada persona. Sin embargo, más adelante en el mismo diálogo, Platón abre un pasaje que parece irrumpir con el problema de la ciencia. Dentro de una discusión presumiblemente sólo platónica, se abre el espacio para que Sócrates vuelva a ser convocado más adelante.

El dilema llega a un punto tal, que sólo la figura de Sócrates, aparentemente, podrá darle algún orden. Tras haberse discutido el tan famoso *homo mesura* de Protágoras, se llega a un problema del que el mismo Platón parece no estar tan seguro. Palabras más, palabras menos, la pregunta es sobre lo perfectible del conocimiento. ¿Se puede ser mejor conocedor en ciertos temas, unos respecto a otros? Este punto devela la disertación sobre la unidad y la multiplicidad (discusión que está en el diálogo *Parménides*) y que es trasladada en *Teeteto* al problema del conocimiento. “Ahora bien, si en algunos casos vamos a admitir que unas personas aventajan a otras en cuestiones de salud y de enfermedades donde habría que estar dispuesto a decir que cualquier mujer, niño o bestia no es capaz de curarse y de saber qué es lo sano para sí mismo. Al contrario, es precisamente aquí donde una persona aventaja a otra” (*Teeteto* 171e). Si el conocimiento es perfectible, existen, entonces, diversos grados de conocimiento y, si esto es así un mismo saber, se presenta de manera diferente en cada persona. Es decir, el conocimiento, entonces, es múltiple y no uno. Cabe recordar que esta discusión es sostenida con el viejo Teodoro y no con el joven Teeteto. Mientras que con el segundo se identifica sabiduría y ciencia, con el primero la sabiduría parece adquirir otro plano.

Se observa, entonces: “Pero en el ámbito al que yo me refiero, tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que ésta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece” (*Teeteto* 172b). En el mismo pasaje Platón cede ante el abderita, “También los que no siguen totalmente la doctrina de Protágoras conducen sus pensamientos por idénticos caminos”. He aquí la paradoja a la que se ve enfrentado Platón. Si Protágoras se equivoca y el hombre no es la medida de todas las cosas, si el

conocimiento es uno y no múltiple, si la verdad es independiente de quién la posee, entonces ¿cómo se puede determinar la verdad misma? Si no todos poseen el conocimiento, pero éste es, existe, entonces, la verdad depende de aquellos que poseen el saber. El que sabe es la medida de todas las cosas, la verdad no es común; luego, o no hay verdad o la verdad deja de ser un auténtico problema.

Si Protágoras tiene razón, el problema de la verdad se resuelve en la medida en que existan los consensos, pues al menos esto sí son comunes a todos. En otras palabras, la determinación de lo verdadero, o bien trasciende el ámbito de lo humano y, por lo tanto, lo humano es inherente al error, o lo verdadero es intrínseco a lo humano y necesariamente lo verdadero depende de la toma de decisiones, en el caso más óptimo, de las mejores decisiones. Platón, no resuelve aquí el problema, debe detenerse, “Pero esto se apodera de nosotros, Teodoro, un razonamiento que nos lleva más lejos que el anterior” (*Teeteto* 172c). Interrumpe el discurso para darle pie a Sócrates.

Tras lo anterior se inicia un nuevo discurso en donde la figura de los filósofos queda en el centro. No es casual que Platón elija hablar de los tribunales para lograr esto; ha convocado a su maestro nuevamente. Mientras que con *Teeteto*, el personaje Sócrates elabora una narración acerca de sí mismo, en este otro, el ateniense recordará un pasaje de su vida en donde habla en general de los filósofos. Con referencia a la *mayerútica*, Sócrates utiliza la primera persona como sujeto concreto que reelabora su propia historia. Para hablar de la filosofía, Platón pone una escena que nos recuerda a la de su maestro. Sócrates persona y personaje es el filósofo ejemplar. La sabiduría en este punto de *Teeteto* roza a la *Docta ignorantia*. “Por cierto, muchas veces, querido amigo, se me ha ocurrido pensar, como en esta ocasión, que los que se han dedicado mucho tiempo a la filosofía frecuentemente parecen oradores ridículos, cuando acuden a los tribunales” (*Teeteto* 172c).<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Hay quienes ven en este pasaje una referencia directa a *Gorgias* 484c y a *República* 487c en donde se cuestiona la habilidad del filósofo para la vida cotidiana. Sin embargo, la discusión adquirirá otro tono aquí. Pues si bien en ambos pasajes existe una aproximación al problema de la virtud y su aplicación en el Estado, en *Teeteto*, existe una caracterización del filósofo que lo particulariza de modo que lo caracteriza de manera muy peculiar. En *Gorgias* e incluso, en el pasaje citado de *República*, no hay tal particularización de la labor del filósofo.

El planteamiento rompe completamente con el pasaje anterior, en donde se discutía la tesis protagórica. La paradoja no se resuelve, sino que inicia una nueva disertación, aquella que “busca mirar más lejos”. En la *Apología*, Sócrates ha advertido que: “Ciertamente, por Zeus, señores atenienses, no oirán discursos engalanados con frases y vocablos como los que usan ellos, ni adecuadamente ordenados; más bien escucharán expresiones improvisadas con las palabras que primero me vienen a la boca” (*Apología* 17c). Referencia de la poca destreza de este filósofo ante el tribunal; ahí mismo se compara con los extranjeros, por su avanzada edad y su poca habilidad al hablar y pide la misma concesión que se le daría a uno. Para terminar fijando tareas tanto para él como para los jueces. “Porque tal es la perfección del juez [escuchar si lo que dice el orador es justo o no]; la del orador decir la verdad”. El escenario está puesto y un nuevo episodio dentro del diálogo que verse sobre la labor filosófica está a punto de empezar.

Se abre la brecha que rompe continuidad con el diálogo. Si bien, ya se ha identificado la ciencia (*episteme*) con la sabiduría (*sophia*), esta interrupción dentro de *Teeteto* rompe con eso y recupera una imagen que hemos visto continuamente en la obra platónica, la de identificar la *arethé* con la sabiduría. Se advierte, entonces, la intención de declarar la torpeza de los filósofos para los asuntos mundanos, pero no para los asuntos que perfeccionan al ser humano. Filosofar es fundamentalmente una actividad libre, de hombres libres. Los filósofos, dedicados al ocio, gozan de ese tiempo libre.<sup>53</sup> No viven sujetos al tiempo que se exige en los tribunales, por el contrario, sus disertaciones buscan encontrar la verdad a pesar de la temporalidad; además, obedecen a sus deseos al no tener a su contraparte sobre ellos, no están respondiendo a una acusación, de modo que son libres para decidir el rumbo que tomará su discurso. Los juristas, en cambio, “versan siempre sobre algún compañero de esclavitud y están dirigidos a un señor que se sienta con la demanda en las manos[...] hacen mezquinas sus almas y pierden toda rectitud” (*Teeteto* 172e).

No hay para los filósofos, según esta perspectiva, ni juez, ni espectador que los obligue a llevar sus discursos a situaciones que ellos mismos no desean. Los juristas, “creen que se han

---

<sup>53</sup> Cf. Guthrie, *op. cit.* Tomo V. p. 102. La palabra *ocio* (*σχολή*), designa un ideal griego que principalmente refiere al concepto actual de *cultura*. Tanto Platón como Aristóteles, ven en el ocio (*σχολή*), una meta particular de la vida, la cual no deja de relacionarse con las actividades públicas y políticas.

vuelto hábiles y sabios” (*Teeteto* 173b). Los filósofos, en cambio, no se interesan por asuntos públicos, “no conocen el camino al ágora”, no participan en intrigas para ocupar los cargos ni acuden a las festividades, tampoco les interesan los títulos de nobleza, linajes o fortunas. “Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas” (*Teeteto* 174a). El filósofo desconoce también lo que hacen sus vecinos, “sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza cómo la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente” (*Teeteto* 174b). No sabe nada malo de nadie, de modo que cuando se trata de asuntos públicos se verá torpe, pero cuando se eleva para determinar el ser de cada cosa, quien no está interesado en la filosofía, entonces, “sufrir de vértigos y mira angustiada desde arriba” (*Teeteto* 175d).

Guthrie ve en esta descripción del filósofo un ideal más platónico que socrático<sup>54</sup>, pues, de acuerdo con el *diálogo*, esta figura no sólo resulta ser un extraño en los tribunales y las asambleas, sino también en las plazas públicas y los banquetes. Imagen que contrasta con Sócrates conviviendo en el ágora o en las festividades. Además, existe aquí otra controversia a propósito de dicha descripción, la de relacionar a Sócrates con el naturalismo propio de sus predecesores, lo cual correspondería con la descripción que se hace unas líneas más adelante en *Teeteto* cuando refieren a los filósofos como personajes que se adentran “en lo más profundo de la tierra” y “van más allá del cielo”. Basta recordar que es en este mismo apartado donde se narra la fabulosa anécdota de Tales de Mileto y el pozo en el que cae.

A propósito de lo anterior, Eggers en su introducción de la *Apología*,<sup>55</sup> mantiene una discusión acerca de la intromisión o no de Sócrates en asuntos naturalistas. El traductor no ve razón alguna para considerar al maestro de Platón como interesado en la investigación de asuntos de esa índole, antes bien, considera que si tuvo algún contacto con dichos asuntos, fue en su temprana juventud y sólo con el afán de aprender y estudiar tales temas pero no dedicarse a ellos de manera cabal. “Si por haber tenido yo como maestro de gramática a José María Monner Snas

---

<sup>54</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 105.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 71.

y haber leído obras como las de Cervantes, Shakespeare, Dostoievsky y Saint-Exupéry, en algún archivo futuro se me clasificara como ‘gramático’ o ‘literato’ en una etapa de mi vida, pienso que la cosa sería análoga a lo que se pretende hacer con Sócrates”.<sup>56</sup> Mondolfo difiere de esta opinión, él ve como necesario el proceso de transformación que tuvo Sócrates para poder ser el personaje que fue, pues, “la investigación natural de Sócrates constituía ya un planteamiento crítico por cuyo intermedio se llegaba a la conclusión de que la pretendida ciencia de los físicos se resolvía en una ignorancia real de las causas”.<sup>57</sup>

Luri Medrano, siguiendo a L. Strauss,<sup>58</sup> ve en Aristófanes la representación de una verdadera transformación de Sócrates. “En el proceso que va desde *Las nubes* a *Las aves*,<sup>59</sup> representada alrededor del 414, en medio de la guerra. En esta última obra Sócrates es, sobre todo, un ‘laconiante’ que muy poco tiene que ver con el anterior: ha sufrido una

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>57</sup> Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 11.

<sup>58</sup> Aristófanes, *Aves* (1281). Véase L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.

<sup>59</sup> El papel de Sócrates en *Las nubes* es por demás conocido, se trata de un personaje completamente amorfo. En el desarrollo de la obra, Estreptíades, el protagonista, ante las deudas incosteables que ha producido su hijo, Fidípides, lleva a este último al recinto de Sócrates, *el pensadero (phrontisterón)*. Se trata de un lugar en el que diferentes hombres se dedican a hablar de cómo el cielo es un gran horno de pan y en el que el ser humano no es más que carbón. Estos hombres discernen muchas más cosas en torno a la naturaleza. Además de lo anterior, la actividad que más le interesa al protagonista es la capacidad que tienen estos hombres de conocer los argumentos fuertes y los argumentos débiles, así como las causas justas y las causas injustas. De tal modo que la intención del protagonista es, desde luego, que Sócrates enseñe a Fidípides a que haga parecer una causa injusta como si fuera justa, por medio de que un argumento débil parezca ser uno fuerte. El retrato de Sócrates de *Las nubes*, como se sabe, no deja de ser cómico, un hombre que observa el cielo con el trasero, que gusta de estar colgado de cualquier lugar y que adora a las Nubes, al Vacío y a la Lengua como los únicos y verdaderos dioses. Este Sócrates que ha cobrado por su trabajo y lejos de lograr que Fidípides arregle su problema, lo aviva, poniendo, incluso al hijo en contra de su padre. Una nueva ley, *nomos*, es instruida en el muchacho, lo cual enerva al padre a tal punto que prende fuego al *pensadero*.

Las otras menciones de Aristófanes sobre Sócrates están en *Las aves* y en *Las ranas*. En ambas obras el nombre de Sócrates apenas es mencionado, pero se le reconoce como un personaje austero, sucio y descalzo (*Las aves* 1263). Personaje de quien más vale alejarse por riesgo a perder el juicio, debido a que éste desprecia a la música y a la tragedia (*Las ranas* 1491).

En *Las ranas* hay, además, una acusación hacia Sócrates, Dionisos organiza una suerte de concurso en el que Eurípides ha perdido contra Esquilo la posibilidad de regresar del Hades al lugar de los vivos. Dionisos, originalmente, pensaba llevarse a Eurípides, pero la habilidad de Esquilo fue tal que queda superado. Es entonces cuando el coro de ranas recomienda Eurípides no haber escuchado a Sócrates, pues es por ello que el poeta no ha logrado vencer a su colega. Dionisos previamente ha advertido una paradoja subyacente en el discurso de Esquilo y entonces pregunta “¿Quién sabe si el vivir es morir, si el respirar es comer, si el sueño es un vellón?” (*Las ranas* 1479). Tal paradoja, desde luego, no está en el ámbito discursivo solamente, sino en la confrontación de lo práctico con el discurso. La elocuencia de Eurípides no puede contra la capacidad de Esquilo para usar figuras mucho más potentes, pues como asegura el mismo Dionisos, “La Persuasión es cosa ligera y no hace sentido” (*Las ranas* 1401).



transformación”.<sup>60</sup> Sea como fuere, el pasaje de *Teeteto* 172c-176d, retoma estos aspectos centrales de los filósofos, e independientemente de que Sócrates haya estudiado o no la naturaleza, diálogos como éste o *Fedón* y la misma *República*, dejan claro que estudiar ese aspecto del mundo es indispensable para la formación filosófica, sea de manera crítica o como una etapa de la formación en general.

Es cierto que el concepto de *sophia* está ligado necesariamente al de *episteme* en *Teeteto*, sin embargo es importante insistir que este pasaje, del que hemos hablado irrumpe con dicha definición, pues si bien se parte de la descripción del filósofo cercana al naturalismo, se desarrolla una narración acerca de la actividad filosófica como una praxis ligada necesariamente al ámbito educativo,<sup>61</sup> es decir, aquella que “cuando consigue elevar a alguien a un plano superior y la persona en cuestión se deja llevar por él, el resultado es muy distinto. Entonces quedan a un lado las cuestiones relativas a las injusticias que yo cometo contra ti o tú contra mí, y se pasa a examinar la justicia y la injusticia en sí mismas” (*Teeteto* 175c).

En esta actividad práctica resuena el resultado final, aquel que si bien no resuelve la paradoja obtenida de la discusión con Protágoras, plantea la dimensión de la sabiduría ligada necesariamente a la virtud. “Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta” (*Teeteto* 176c). Sabiduría y virtud quedan de este modo identificadas al margen de la discusión original del diálogo, un pasaje que se abre para recordarnos que la actividad filosófica no sólo es una actividad meditativa sino práctica. *Episteme* y *arethé* se vuelven a encontrar, pero ambos en su relación con *sophia* parecen disociarse completamente antes que se construya un puente entre ellos.

La identificación de *sophia* y *arethé* no termina de resolverse en la obra de Platón; sin embargo, es uno de los temas fundamentales en la misma. En los diálogos que aquí tomamos como referencia, el mismo tema adquiere otro enfoque del que se hablará en el apartado final del

---

<sup>60</sup> Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*, ed. Trotta, Madrid, 1998. p. 96-97.

<sup>61</sup> La tan discutida biografía o auto biografía en *Fedón* tiene su narración en 96a. En este punto Platón remite al estudio de los naturalistas como Anaxagoras y a la decepción sobre el mismo filósofo.

texto; desde luego, se trata del problema del mal como ignorancia. Dicho problema encuentra un primer acercamiento a partir de negar la mala intención con la cual Sócrates realiza sus actividades. Así, en la *Apología* se defiende de que su labor sea perniciosa en: “Y cuando se les pregunta lo que hace y lo que enseña, no puede decir nada: lo ignoran. Pero para no parecer en dificultades, recurren a aquellas cosas a que más se echa mano contra todos los que filosofan: que investiga ‘las cosas del cielo y las que hay bajo la tierra’, ‘no cree en dioses’ y ‘hace prevalecer la razón más débil’” (*Apología* 23d).

En *Teeteto*, se presenta otra defensa en el mismo sentido: “No creen que hago esto con buena voluntad, ya que están lejos de saber que no hay Dios que albergue mala intención respecto a los hombres. Les pasa desapercibido que yo no puedo hacer una cosa así con mala intención y que no se me permite ser indulgente con lo falso y no obscurecer lo verdadero” (*Teeteto* 151d).

## **La certeza epistémica frente al diálogo interpersonal**

Pierre Hadot en su *Elogio a Sócrates*,<sup>62</sup> siguiendo a Kierkegaard, no concibe el método socrático, sino como ironía. Manera de proceder identificada con una actitud, más que con una práctica metódica, que encierra, sin embargo, una estrecha relación entre el personaje y su actuar. Hadot sostiene que Sócrates es ante todo un *prosopon*, un personaje enmascarado cuya finalidad principal es la de presentar a sus interlocutores una proyección de sí mismos y con al cual transfieren su malestar personal para confiar en el *logos*.<sup>63</sup> Esta máscara socrática, no debe entenderse como la de un embaucador, sino a la manera de Nietzsche, de que, “Todo espíritu necesita una máscara; es más, una máscara se forma permanentemente en torno a todo espíritu profundo, gracias a la interpretación continuamente falsa, es decir, plana otorgada a todas sus palabras, a todos sus procedimientos, a todas las manifestaciones de su vida”.<sup>64</sup> Pues gracias a

---

<sup>62</sup> Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*, Édition Allia, 2004. tr. al español, Raúl Falcó, *Elogio de Sócrates*, México, 2006.

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, p. 29.

<sup>64</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2003 [1972], §40, p. 71.

esta característica, sostiene Hadot, “a través de sus hábiles preguntas, logra objetivar el ‘yo’ de sus interlocutores, sin reconocerse en ellos”.<sup>65</sup>

Los interlocutores de Sócrates, en este sentido, no son refutados de manera directa, por el mero afán de ser confrontados y vencidos, sino que la exposición clara del carácter absurdo de sus proposiciones, buscan conducirlos a la verdad. La conducta socrática, tiene para Hadot, formas de proceder bastante específicas, en donde no es gratuito que nuestro personaje afirme no saber, su conocimiento, si es que lo tiene debe permanecer oculto. “Si examinamos la palabra *eroneia*, podremos deducir que la ironía es una actitud psicológica según la cual el individuo busca parecer inferior a lo que es: se menosprecia”.<sup>66</sup> La discursividad no está por encima de los actores del discurso, antes bien, la relación entre los interlocutores es indispensable, “en esto consiste la ironía. Al hacer camino con su interlocutor, Sócrates exige a cada paso un acuerdo total de su acompañante”.<sup>67</sup> Esta relación dialéctica realiza un paso de lo discursivo a lo práctico, “el interlocutor se da cuenta entonces de que en verdad, no sabe por qué actúa”.<sup>68</sup> La relación dialéctico-discursiva se da también a nivel personal y “el interlocutor inconscientemente se identifica con Sócrates”.<sup>69</sup>

La certeza absoluta no convence a Sócrates, no hay afirmación por más intuitiva que parezca que se pueda aceptar sin examen. Es una dialéctica negativa en el sentido que parte de lo infinito y llega a lo finito. Pues se asume que la convicción sin examen alguno puede albergar la más profunda de las contradicciones. El pensamiento individual no está clarificado, es confuso. De tal modo se parte de lo absoluto y llega a lo más particular. Sócrates es, pues, en el proceso de los principios, retrospectivo. Inductivo, pues olvida los universales para pensar la singularidad de cada ente, de cada persona, de cada uno de sus interlocutores. Y ello no por una actitud escéptica entorno a la certeza, sino por la implicación ética que toda acción humana conlleva. Conocer no

---

<sup>65</sup> Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 33.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 43.

es nada, si no se integra ese conocimiento a la relación y a la actividad de la *polis*, que en este caso no es el conjunto de toda la ciudad, sino la relación inmediata con el *otro*. El examen de la certeza se vuelve necesario para que la convicción esté incorporada, por ese mismo ejercicio, al alma humana.

El método de Sócrates es inductivo, no por una cuestión sistemática, como se podría incorporar desde la lógica aristotélica. Es inductivo por su manera práctica de proceder, preguntando a cada hombre, indagando en cada rincón. Sócrates no parte, como sí Aristóteles de principios universalmente válidos, cuya negación podrían llevarnos a la locura. Es necesario arriesgarse a la confusión en aras de depurar en el alma las contradicciones. A Sócrates no le interesa saber si “Sócrates es mortal”, teniendo seguro que “todo hombre lo es”. Niega o no le interesa ese tipo de certeza. Le interesa, en cambio, indagar acerca de la mortalidad del hombre en cada hombre (sin que haya un afán de recolección de opiniones o de comprobación empírica).

## El *daimon* de Sócrates

La historia del término '*daimon*' es basta en el pensamiento griego en general. En Homero, por ejemplo, *daimon* es un dios, pero el término se usa para referirse a un dios de manera impersonal, no es pues, un dios con nombre, pertenece sí a la esfera de lo divino sin ser partícipe del panteón:

En el periodo que va desde la *Odisea* hasta la *Orestíada*, se clasifican tres clases de demonios: 1) agentes de cólera o envidia, que a veces emergen en el hombre como impulsos irracionales (*Teogonias*, Esquilo); 2) poderes divinos que se proyectan sobre los hombres, y que persiguen a quienes están manchados por algún sacrilegio (Esquilo); 3) el signo del demonio personal que se asigna al individuo desde que nace, y que determina generalmente su destino.<sup>70</sup>

Fuera de la literatura y regresando al sentido filosófico del término, Heráclito afirmará que “para el hombre el *ethos* es su *daimon*” (B 121), o sea, la síntesis última del ser humano es la conjunción esencial entre el *ethos* y el *daimon*, el carácter y el destino. Tenemos, entonces que *daimon* se ha emparentado con el término ‘εμπαμένης’, término con el que Plutarco nombra al destino, al hado. Aristóteles ve en la imagen del *daimon* un lugar entre lo natural y lo divino sin que ello implique una separación radical de ambos. Así, por ejemplo, en *parva natura*, afirma que los sueños no pueden ser enviados por la divinidad, sino que deben ser de índole *demoniaca* (*daimónia*). “pues la naturaleza es demoniaca pero no divina”. (δαμόνια μέντοι ἢ γὰρ φύσις δαμονία) (*Parva Natura* 463b 15). Los sueños en ese sentido no tienen nada de sobre natural aunque sí sobrehumano (inconsciente si se quiere). Sin embargo, a propósito de la separación de entre lo divino y lo natural, el estagirita afirma en *Ética Nicomaquea* “todas las cosas tienen algo de divino por naturaleza” (πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον) (*E. Nicomaquea* 1153b 33).

La trama sobre lo demoniaco en tradiciones posteriores a Grecia está por demás conocida, y dentro del mundo cristiano, la imagen de lo *daimónico*, lo demoniaco, adquiere una dimensión estrechamente relacionada con lo diabólico. (ambas figuras, por cierto, fundamentales en la *Apología* y completamente disociadas). La historia de lo demoniaco se hace independiente a la de Sócrates y sin embargo hay quienes siguen reflexionando acerca del sentido que pueda

---

<sup>70</sup> Cf. C. Eggers, *op. cit.*, p. 107.

tener esta entidad y su relación con el filósofo. Destacan en este sentido los trabajos de Plutarco<sup>71</sup> y Apuleyo.<sup>72</sup>

Apuleyo, siguiendo en gran parte a Plutarco, en *De deo Socratis*, por ejemplo, concibe tres clases de seres racionales, los hombres, los demonios y los dioses. A estas tres clases de seres les designa un lugar dentro del cosmos. Así, los hombres habitan la tierra, los demonios el aire y los dioses el cielo. Asegura que la superioridad entre estos seres está ligada a la zona en la cual viven. Los demonios son superiores a los hombres y los dioses a su vez son superiores a los demonios. De manera que si un hombre solicita un favor a un dios, este no lo atenderá, pues la distancia entre el ser humano y la bóveda celeste es enorme. Apuleyo, entonces, ve en los demonios a los mediadores entre los dioses y los hombres, pues aquellos están, dice, “formados del elemento purísimo, limpio y sereno del aire”.<sup>73</sup>

Los seres humanos, de acuerdo con Apuleyo, que rinden algún culto, claramente, no es al dios a quien evocan, sino, al demonio que intervendrá ante el dios. De acuerdo con esto, cada ser humano tiene su *daimon* personal que lo acompaña a lo largo de toda su vida. Cuando un hombre muere, dice Apuleyo, el *daimon* “toma enseguida el alma y la lleva como confiada a su custodia ante el tribunal y allí la asiste en su juicio, refutando lo que diga con falsedad confirmando lo que afirme de verdadero; en una palabra, la sentencia se dicta según su

---

<sup>71</sup> Plutarco, *Moralia*, (VIII, *De genio Socratis*), tr. Rosa María Aguilar, ed. Gredos. Madrid, 1996.

<sup>72</sup> Apuleyo, *El dios de Sócrates*, tr. Antonio Camarero, ed. UNAM. México, 1968.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 4. Los demonios son, según la definición apuleyana, animales, por su género, pasionales, por su alma, racionales, por su mente, aéreos, por su cuerpo y eternos, en cuanto a su temporalidad. De estas características, las tres primeras las comparten con los seres humanos; la eternidad, en cambio, la comparten con los dioses, mientras que la condición de su cuerpo es única en ellos. Esto les permite a los demonios ser invisibles, pero también les permite moverse entre la tierra y la región etérea. Así, comunican las plegarias de los hombres a los dioses y hacen cumplir la voluntad de los dioses en la tierra. Ahora bien, Apuleyo, afirma también que el alma humana es un demonio y hace, partiendo de ese supuesto, una especie de taxonomía sobre los demonios ligados a los seres humanos. Por un lado, están los *Genios*, que son los demonios que habitan el cuerpo humano mientras éste sigue vivo, por otro lado, están los *Lémures*, que son las almas que han abandonado el cuerpo muerto del hombre. De ellos se derivan tres clases de demonios, los *Lar* que se dedican a cuidar a la familia del humano que una vez fueron, así también, defienden el hogar en la que vivían; los *Larvas* que se dedican a vagar por el mundo y a hacer maldades y; finalmente, los *Manes*, quienes han hecho cosas gloriosas para y por los hombres. Estos tipos de demonios, como hemos dicho, pertenecieron alguna vez al cuerpo de un hombre. Otra clase de demonios, dice Apuleyo, son los que como a Sócrates acompañan al alma de cada ser humano. Estos no son el alma de cada hombre sino que son su *daimon*, tal y como lo es para Sócrates. Apuleyo asegura que Sócrates pudo no haber requerido de su *daimon* para tomar decisiones, pues su alma ya era noble, sin embargo, el *daimon* prevé, lo que el ser humano, simplemente por sus limitaciones es incapaz de ver.

testimonio”.<sup>74</sup> Lo anterior tiene consecuencias para la libertad, pues gracias a la figura del *daimon*, el ser humano “no tiene secreto alguno ante guardianes ni dentro ni fuera de su alma”, pues el *daimon* “ve y comprende todo y, a modo de conciencia, penetra incluso en lo más profundo de la mente”.<sup>75</sup>

Ese *daimon* es entonces árbitro de los actos y pensamientos del ser humano a quien custodia. En este punto de la concepción apuleyana del *daimon* el alma puede o no ser decididamente caprichosa. El *daimon* interviene sí de manera divina, pero en la tierra el alma es susceptible a los bienes propios de esta. De manera que Apuleyo aconseja abandonar los placeres vanos para desarrollar la sabiduría; sabiduría que se aprende atendiendo al cuasi-divino intermediario.

En muchos casos, siguiendo a Apuleyo, se ha interpretado que el *daimon* socrático es una figura que une al hombre con lo divino.<sup>76</sup> Así de asociadas están las figuras del *daimon* y de *Sócrates* que en la historia de la filosofía, difícilmente se puede hablar de uno sin hablar necesariamente del otro. Porque hay un *daimon* es que Sócrates puede tener cierta relación con lo divino, sin embargo, esta relación no es directa. El *daimon* es sí un medio entre lo humano y lo divino más no un mediador. Esta entidad no está facultada para conectar al mundo con el hombre, es interna. Media la acción entre lo humano y el mundo sin ser parte del mundo, o sea, es correspondiente sólo con el hombre, de modo que sólo actúa en él. No actúa a la manera de una pitonisa o de un oráculo. No predice o versa los acontecimientos que ocurrirán en el mundo, ni dirá cómo afrontarlos.<sup>77</sup> Además de constituir un rasgo diferenciador

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>76</sup> Tal es el caso de Antonio Tovar (*op. cit.* p. 263) quien considera que “sirve como puesto intermedio entre dioses y hombres”. Él mismo más adelante, también afirma que “parece, pues, que Sócrates llamaba demonio a un sentido interno que le ponía directamente en comunicación con la divinidad, a una verdadera interiorización de esa tradicional inspiración divina que se manifestaba, más vaga y confusamente en agüeros, oráculos y otras formas normales de culto”.

<sup>77</sup> A. Tovar (*op. cit.* p. 267) afirma que “La naturaleza del *daimon* fue entendida por Sócrates como esencialmente negativa”.

En la *Apología*, por ejemplo, no es el *daimon* el que asegura que Sócrates es el más sabio entre los hombres, sino el oráculo de Delfos. Lo *daimónico* constituye más que una fuerza activa, una fuerza negatriz, mientras que el oráculo sí devela. Al dios del oráculo no le es lícito mentir. Lo *daimónico* niega el actuar incorrecto del hombre, y sólo cuando actúa en lo no-correcto, es que se puede valorar como una fuerza positiva. El *daimon* sólo dice *NO*, mas no dice hazlo.<sup>78</sup> No es una fuerza activa actuando sobre un objeto pasivo, es más bien una fuerza actuando en contra de otra. Es, por decirlo en otras palabras, una resistencia. Su divinidad, no constituye al dios manipulando en favor de algo, sino a un “dios” actuando en contra, es decir, lo divino no divino. Pues siendo los dioses griegos caprichosos, su actuar sólo es en favor de algo o alguien. Un dios griego ante todo es manipulador de las fuerzas del mundo.<sup>79</sup>

### **La particularidad del *daimon* socrático**

La imagen del *daimon* es quizá una de las figuras que más singulariza a Sócrates, a tal grado que Platón queda disociado de esta figura casi permanentemente. Lo demoniaco personaliza de manera tan especial a Sócrates que aparece como un rasgo exclusivo y asociado necesariamente a él. Ninguno de los otros personajes platónicos posee esa clase de genio y ningún comentarista posterior asoció a Platón con tal entidad como sí lo hicieron con Sócrates.<sup>80</sup> Asociar los rasgos de Sócrates con Platón no sólo es una cuestión de “autorías”; como se menciona arriba, en la pequeña biografía del *Fedón*, la discusión sobre quién realmente es aludido si Sócrates o Platón ha sido un tópico recurrente. Esto ha ocasionado que el desarrollo intelectual descrito por Platón

---

<sup>78</sup> Cf. C. Eggers Lan. ed. Platón, *Apología de Sócrates*. p. 100.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, p. 102. Sobre este punto García Gual en *Figuras helénicas y géneros, literarios*, Mondadori, Madrid, 1991. p 24. comenta que incluso los dioses están sometidos a la *ananké*, es decir, esta necesidad en la que están inmersos y conforme a la cual actúan. Sobre las acciones humanas y concretamente sobre las acciones de los héroes trágicos el poder de los dioses se convierte en *Ate*, la locura arrebatada de que es enviada a ellos. Impulso interior hacia lo que requieren los dioses. García Gual, *op cit.* p. 102., aclara: “Pero justamente lo específicamente trágico es que ese avance hacia la ruina se realiza a través de los actos asumidos por el protagonista. Aunque los dioses envíen su *ate*, como alguna vez sugiere Esquilo, sólo mediante el consentimiento del héroe le llega su infausto *daimon*, su destino aciago”.

<sup>80</sup> Como se ha mencionado arriba, destacan entre ellos los casos de Plutarco y Apuleyo.



sea confundido con el de su maestro o viceversa.<sup>81</sup> En dicha biografía, por cierto, no se hace referencia al *daimon*.

El misterio de la señal demoniaca (*daimonion semeion*) aparta al Sileno (como lo llamara Alcibiades en *Banquete*), de la de su pupilo. Platón autor, Sócrates personaje, asociados uno con el otro, no comparten ese carácter. El *daimon* de Sócrates es de aspecto tan personal que hay quienes sostienen que es exclusivo y singular a Sócrates y de ningún otro personaje en la historia.<sup>82</sup> En *República*, por ejemplo, cuando en voz de Sócrates Platón afirma sobre la vocación filosófica que, “en cuanto a mi signo demoniaco (*daimonion semeion*), no vale la pena hablar de él, pues antes de mí apenas ha habido algún caso o ninguno” (*República* 496c). Más adelante (en *República* 617e) se afirma que “no os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado”.

Tanto en el primer ejemplo (*República* 496c) como en el segundo, del mito de Er (*República* 617e), los rasgos de vida son inexorablemente distintos entre cada persona. No existen pues, dos personas iguales, pues cada una está asociada a un *daimon*, enteramente personal. Ahora bien, lo que hace única la vida de cada persona no es el *daimon* sino la asociación del alma (*psique*) con el *daimon*, pues “la excelencia no tiene dueño y la responsabilidad de quién elige” (*Rep.* 617e). En *Eutifrón* (3b), por ejemplo, el personaje de quien toma su nombre el *diálogo* alude a “lo demoniaco (*tò daimonion*) que se le aparece a Sócrates” (ὄτι δὴ σὺ τὸ δαμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι). Eutifrón al referirse al

---

<sup>81</sup> Otro texto biográfico que diferencia a Platón de Sócrates en la *Carta VII*, en donde el autor de la carta confiesa su intención de dedicarse a la política. Ahí, Sócrates es mencionado como el “más justo de los hombres”. Si la autoría de la carta corresponde en efecto a Platón, se trataría de un caso donde ambos, tanto Sócrates como Platón, quedan perfectamente bien diferenciados. El estilo narrativo en primera persona y las menciones a Sócrates en tercera persona logran perfectamente esta disociación.

<sup>82</sup>Antonio Tovar en *Vida de Sócrates* (Madrid, Revista de Occidente, 1947 p. 266.) afirma que el *daimon* “Emerge en los sueños de los humanos, porque ella es demoniaca, no divina, se convierte en Sócrates una fuerza individualizada y más bien interior, se reduce a un demonio familiar inspirador momentáneo”.

alegato contra Sócrates<sup>83</sup> prefiere usar reiteradamente el termino ‘*theón*’, mientras que el término recurrente en la *Apología* es ‘*daimonion*’.

Eutifrón en su papel de adivino argumenta que “En efecto, cuando yo hablo en las asambleas sobre cosas divinas anunciándoles lo que va a suceder, se ríen de mí pensando que estoy loco. Sin embargo, no he dicho nada que no fuera verdad en lo que les he anunciado, pero nos tienen envidia a todos los que somos de esta condición” (*Eutifrón* 3c). En efecto, los dioses, tal como se hace en la *Apología*, se identifican aquí con lo *demoniaco*, al menos así lo hace en un primer momento Eutifrón en esta suerte de defensa de Sócrates. Es cierto que la señal demoniaca (*tò daimonion*) es claramente un aspecto diferenciador de Sócrates respecto al resto de los atenienses, pero del mismo modo que cada persona es diferente a otra. El *daimon*, el *alma* y la apariencia física de Sócrates son los caracteres que hacen la diagnosis de este “tábano de Atenas”.

Se ha discutido en varias ocasiones las diferencias y similitudes que guardan la figura del *daimon* tanto en la *Apología* platónica como en la de Jenofonte. Luri Medrano,<sup>84</sup> por ejemplo ve que ambas perspectivas completan una imagen general del *daimon*. Para Eggers,<sup>85</sup> en cambio, uno representa una versión más simplificada de la otra. En la *Apología* de Jenofonte el término ‘*daimonion*’ aparece remplazando a ‘*daimon*’, sin incluir el sustantivo ‘*semeion*’. El *daimon* aquí aparece pues, como adjetivo, como un atributo socrático; eso demoniaco de lo que Sócrates participa. Jenofonte resalta en varias ocasiones el carácter religioso de Sócrates. Para aquel, la acusación de Meleto no procede en ningún momento, al menos no, evidentemente en los términos y conductas que destaca sobre Sócrates en relación con los cultos, ritos y creencias. El *daimon* en este sentido, tiene un carácter prospectivo que lo hace una divinidad a la que se le obedece, como quien hace caso de los presagios.

---

<sup>83</sup> Aludiendo a la acusación del proceso judicial. Sócrates narra ser acusado de corromper a la juventud por inventar dioses nuevos (φεσὶ γάρ με ποιτῆν εἶναι θεῶν). Tal acusación está formulada en este *diálogo* tal como se podría apreciar en la *Apología* y que aparentemente es fiel a la acusación original (si acaso existe algo así).

<sup>84</sup> Luri Medrano, *op. cit.*, p. 123-125.

<sup>85</sup> Eggers Lan, *op. cit.*, p. 104-105.

El aspecto *demoniaco* para Jenofonte funciona como intermediario de lo humano y lo divino a la manera en la que lo describe Apuleyo, es decir, como una especie de divinidad menor que sirve en cada instante para comunicarse con una divinidad mayor. Esta obediencia que le debe Sócrates a lo *demoniaco* en la *Apología* de Jenofonte, está presente en términos muy parecidos en la *Apología* de Platón, sin embargo, mientras que en el primero la obediencia es hacia lo demoniaco (*tò daimonion*) en Platón la obediencia es hacia el dios (*tò theòn*). “Pero en cuanto a mi, tal como he referido se trata de algo que me ha ordenado el dios (ὕπὸ τοῦ θεοῦ) sea a través de oráculos, o de sueños, o bien de cualquier otro modo por el cual algún designio divino ordena a un hombre a hacer algo (θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ)” (*Apología* 33c).<sup>86</sup> En este pasaje en particular, la divinidad expresa su mandato por los medios tradicionales en la que los hechiceros, magos y adivinadores lo comunican.

El *daimon* en Jenofonte tiene claras señales de ser de carácter personal y exclusivo de Sócrates. En *Memorabilia* esta propuesta constituye una especie de oráculo personal que se fija las bases para referir, lo que Jenofonte ha venido apuntando, o sea, que no hay hombre más sabio que Sócrates y que este tipo de sabiduría no deja de ser un asunto exclusivo de a quien ha señalado el oráculo. La intervención del *daimon* refuerza la comunicación de Sócrates con lo divino, más no lo confronta. No hay en esta figura demoniaca una pugna y encuentro con lo humano, con lo que hay de divino en lo humano (si acaso lo hay). El cuidado del alma en Jenofonte, cierto, sigue siendo importante porque nos garantiza el cuidado de lo divino, de lo que hay en lo humano de divino. Pero dicho cuidado, es importante sólo por el trato a la divinidad y no por el trato de lo humano mismo.

### **El carácter dualista (humano-divino) de lo demoniaco**

En Platón, además, la *señal demoniaca* se vuelve una señal de advertencia. Es una antividinidad. Cuando Eutifrón en el *diálogo* que lleva su nombre, remite a lo divino para hablar de ese aspecto “particular” de Sócrates que suscita burlas, (con el que, por cierto, como se ha señalado arriba,

---

<sup>86</sup> Curiosamente en este pasaje de la *Apología*, Sócrates no tardará en apelar al linaje de sus alumnos.

Eutifrón también se identifica), el filósofo responde sin remitir nuevamente a la divinidad. Sócrates aprovecha la intervención de su amigo para diferenciar su labor de la de los adivinos. Nuevamente remite a la sabiduría, en este caso como oficio (*pragma*); el oficio de Eutifrón es discreto, pero el de Sócrates no puede serlo. “Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión... Pero, si lo toman en serio [el oficio socrático], es incierto ya donde acabará esto, excepto para vosotros, los adivinos” (*Eutifrón* 3d).

El *daimon* se muestra ligado más a lo humano que a lo divino. Es negatividad. Pues la divinidad en este contexto adquiere carácter de perfección. Sócrates duda de la divinidad porque la obedece, porque le recuerda que antes de que exista la perfección, lo imperecedero, está lo humano, la vida y que el “conócete a ti mismo” sábetelo humano, es ante todo, el gran problema de lo divino. ¿Cómo puede morir el gran conducto de la divinidad con lo perecedero? En ese instante del proceso judicial, la mortalidad sigue siendo el gran conflicto. El error de Sócrates, en este sentido, es recordar la tragedia, que en Atenas, ya no es el destino fatídico de la muerte, de morir, sino el ineludible hado de la ignorancia.<sup>87</sup>

En *Hippias Mayor* se vuelve a señalar la incapacidad de los filósofos ante los tribunales. Hippias, dudoso de sus definiciones sobre lo bello, desespera y sentencia: “Lo bello y digno de estimación es... convencer y retirarse llevando no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de sus amigos.” (*Hippias Mayor* 340b). Sócrates no reacciona ante tal intervención de la misma manera en que ha replicado a lo largo de la conversación, sino que reacciona contestando de manera personal: “Querido Hippias, tú eres bienaventurado porque sabes en qué un hombre debe ocuparse y porque las practica adecuadamente, según dices. De mí, según parece, se ha apoderado un extraño destino (*δαίμονία τύχη*) y voy errando siempre en continua incertidumbre y, cuando yo muestro mi necesidad a

---

<sup>87</sup> Nietzsche observa en *El nacimiento de la tragedia* que la dialéctica guarda cierto optimismo con el que se pierde la compasión trágica. Sócrates es, en este sentido, el “héroe de dialéctica” del “drama platónico”. El suicidio de la tragedia.

ustedes, los sabios, apenas he terminado de hablar, me insultan con sus palabras.” (*Hippias Mayor* 340c).

Tal respuesta recuerda nuevamente el problema de los “mejores hombres” e introduce una diferenciación entre ambos interlocutores, uno quien encarna a los “sabios” (σοφοῖς), Hippias, mientras que el otro, Sócrates, quien posee un destino demoniaco (δαμονία τύχη), él está en incertidumbre (ἀπορίαν).

Sócrates, entonces, continua e introduce nuevamente una figura que ha utilizado a lo largo de todo este *diálogo*, la de un “misterioso hombre” que indirectamente ha evocado, para que sea éste el que presente los argumentos con los cuales se replicará a Hippias. Este “misterioso hombre” se dedica constantemente a dialogar, refutar o cuestionar. Tal figura humana se identifica aquí con Sócrates, pero también se identifica indirectamente con esa figura demoniaca que lo acompaña; acontece (τυγχάνειν)<sup>88</sup> que tal personaje es de lo más próximo (γένους) y habita en su propio hogar (ἐν τῷ αὐτῷ οἰκῶν). El “misterioso hombre” de “destino demoniaco” intercambia papeles con Sócrates y sólo cuando Hippias abandona el juego dialéctico y confronta directamente al personaje es que el mago “debe de confesar su truco”.

Pensador trágico es Sócrates, pues en Atenas claramente la mayor preocupación ya no es la vida, sino el saber. Sócrates recuerda en ese contexto que a pesar de todo el saber hay algo que ignoramos, nuestra condición mortal. La muerte no sólo puede ser un trámite jurídico, como tampoco lo puede ser ya el saber. En un mundo donde ya no se valora la vida, solo la muerte nos hace volver a pensar en ella. Si el conocimiento nos hace más divinos, y con Protágoras, todos somos la medida de todas las cosas, Sócrates señala que no, que ni somos medida y que no somos del todo divinos, sino que ignoramos y nos olvidamos de nuestra condición humana, somos ambos, humanos y divinos.

---

<sup>88</sup> El verbo τυγχάνειν está relacionado con la palabra τύχη que en este pasaje se une a δαμονία. Basta recordar además que las características del “hombre misterioso” es en muchos sentidos una entidad mediadora. Media la conversación de Hippias con Sócrates, además niega en el sentido de que refuta. Parece no bastarle ninguna respuesta e interviene para reprender hasta cierto punto a Sócrates. La intervención de tal “hombre” encuentra un momento climático cuando por mediación de esta figura misteriosa Sócrates se pregunta “Y cuando te encuentras en esta ignorancia ¿crees tú que vale más la vida que la muerte?”. Pregunta que una y otra vez cabe en el entramado socrático mismo.

Somos cada uno *daimones*, señales de lo divino en lo humano. Cuando Sócrates duda de la divinidad, en realidad duda de lo humano. No pone a prueba a la divinidad, pone a prueba a lo humano, y si acaso la llega a poner, esto, no lo hace a través de las fuerzas de la naturaleza como muchos de sus colegas, sino a través de lo más humano, cada persona, pues, tampoco busca interacción con los dispositivos de la sobrevivencia de lo humano ni su conglomerado, no busca al Estado o a las leyes, busca a cada interlocutor y “lo analiza” en cada caso.

El *daimon*, tiene necesariamente un doble carácter: en tanto divino, Sócrates lo escucha; en tanto humano, lo aborda sólo en su negatividad. Tal negatividad es producto de las fuerzas de dicha contrariedad. En *Banquete*, Eros es descrito como un *daimon*, “algo intermedio entre mortal e inmortal” (*Banquete* 203d). Es pues una entidad que sirve de intérprete entre los dioses y los hombres, un vehículo de comunicación; *Eros* no es ni mortal ni inmortal sino que, como todo lo demoniaco, es un intermedio entre lo humano y lo divino. “Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (*Banquete* 202e).<sup>89</sup>

El demoniaco *Eros* no comparte la felicidad plena con los dioses. Ahí mismo existe un juego de máscaras, de *silenos*,<sup>90</sup> y se teme a la posibilidad de ser hechizado (φαρμάττειν) por Sócrates<sup>91</sup> como si él mismo fuera una entidad demoniaca. En dicha teatralidad se hace patente la necesaria interacción de actores y espectadores. “Sócrates se enmascara y también le sirve de

---

<sup>89</sup> En el siguiente párrafo de *Banquete*, además parece ser *Eros* el único *daimon* existente pues Platón lo sitúa como el único mediador real entre dioses y hombres, “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este *daimon* como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres”. (*Banquete* 203a).

<sup>90</sup> Figurillas de barro dispuestas a modo de Matrioskas rusas.

<sup>91</sup> Así lo hace Agatón en *Banquete* 194a, utilizando el verbo φαρμάττειν, que recordemos, tiene esa acepción ambivalente entre remedio y enfermedad (al menos de acuerdo con *Crátilo* 394a, *Protágoras* 354a, *Fedón* 63d, *República* 459c, *Timeo* 89c, *Leyes* 649a). También en *Carmides* 155e, 157c, 176b se advierte de la posibilidad ambivalente de que los “ensalmos” de Sócrates representen o no un verdadero remedio, un φάρμακον. Y recordemos que en el pasaje de *Menón* anteriormente citado (80a-b), Menón asegura que podría estar siendo “hechizado, embrujado y hasta encantado, al punto de ser reducido a una madeja de confusiones. Es en este punto de *Menón*, por cierto, en que Sócrates es comparado nuevamente con un animal, el torpeda, cuyas descargas eléctricas dejan a quienes se lo encuentran “entorpecidos”, confundidos. También en *Menón*, se le llama directamente a Sócrates, *brujo*, (ὁ γόης). A propósito de esto de igual manera en *Banquete* se dice de *Eros* en 203d que es un formidable mago (ὁ γόης), hechicero (φαρμακεὺς) y sofista (σοφιστής).

máscara a los demás”.<sup>92</sup> En este juego hay una identificación con el otro, un reconocimiento. “De este modo, les presenta a sus interlocutores una proyección de sí mismos; y, así, los interlocutores pueden transferirle a Sócrates su malestar personal y volver a confiar en la búsqueda de la dialéctica, en el *logos* mismo”.

La sabiduría humana está también en ese espacio demoniaco, es algo necesariamente intermedio, no es completo saber ni completa ignorancia. “¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?... ¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?” (*Banquete* 202a) Esta definición de conocimiento como “opinión verdadera que encuentra razones”, la cual es tema central en *Teeteto*, en *Banquete* encuentra una solución sugerida, “¿No sabes que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia?” (*Banquete* 202a) La recta opinión media entre el conocimiento y la ignorancia. El saber humano, en ese sentido, sólo se puede adquirir por mediación con el otro, ese que en cada caso se reconoce como igual. La recta opinión que hace de la imposibilidad de la sabiduría, filosofía. “Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio” (*Banquete* 204a).

La divinidad, instancia de no contradicciones está lejos del plano contradictorio de lo humano. Señal de advertencia, huella que restringe una posibilidad, pero que al mismo tiempo deja una infinidad abierta. Divino, no divino, humano. Eso que, dice Hadot, se manifiesta en el diálogo y que “consiste esencialmente en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad de que el lenguaje pueda comunicar la experiencia moral y existencial”. El *daimon* no es portador de la verdad, tiene el mismo rasgo de Sócrates sólo que a modo de espejo, mientras que Sócrates no sabe, su *daimon* sabe que no.

---

<sup>92</sup> Pierre Hadot (*op. cit.*, p. 26) observa que Sócrates “nunca escribió nada, se contentó con dialogar y todos los testimonios que de él han llegado hasta nosotros nos lo ocultan más que revelárnoslo, precisamente porque Sócrates siempre sirvió de máscara para todos cuantos hablaron de él”.

## El mal como ignorancia

El problema del mal como ignorancia ha identificado a la figura socrática con el intelectualismo tanto psicológico como ético. Quienes defienden tal postura ven en Sócrates un personaje que no necesariamente enunciará una máxima moral más allá de identificar la virtud o el bien con el conocimiento o con la sabiduría. Bajo esta perspectiva, la figura socrática realiza una tarea lógica en aras de lograr una perfecta consistencia entre enunciados morales y acciones concretas. Daniel Graham,<sup>93</sup> por ejemplo, asegura que el Sócrates platónico no elabora ninguna práctica moral ni una lección que vaya dirigida al mejoramiento de ésta. Antes bien, el problema moral en estos términos se da en una metodología estrictamente discursiva, una tarea “*electica*”. Gregory también argumenta en el mismo sentido.<sup>94</sup>

No obstante lo anterior, la práctica socrática es un tema recurrente en los *Diálogos* de Platón; no solamente como descripción de un método, sino como el intento discursivo de enunciación performativa. Los *Diálogos* platónicos mismos reflejan, entonces, una práctica. A pesar de ello Graham pretende resolver el problema del método socrático en términos estrictamente proposicionales. La práctica del *élenchos* es, en estos términos, una tarea de evaluación de tesis morales que supone que la valoración del mundo puede aproximarse a un ejercicio epistémico. ¿Puede relacionarse la virtud como un objeto perfectamente definido o por definir con la práctica del *élenchos*?

---

<sup>93</sup> Daniel Graham, *op. cit.* p. 53.

<sup>94</sup> Tanto Vlastos (*op. cit.* p. 92) como Graham (*op. cit.* p.63) ven en el método *eléctico* una práctica de mejoramiento constante, pero consideran como únicas fuentes fidedignas sólo a los primeros *Diálogos platónicos*. Esto excluye principalmente a *Teeteto* como texto con el que se pueda construir cualquier figura socrática, pues además de estar fechado como un texto tardío, tanto Vlastos como Graham argumentan que en el *Teteto* al introducir la opinión de Protágoras, el método de Sócrates se vuelve problemático. Vlastos asegura que el diálogo socrático tiene que ser confrontación directa de los personajes que interactúan, pues la tarea es principalmente dirigida a una opinión exclusiva de cada participante. Graham en el mismo sentido, ve al método socrático como una interacción especialmente *lógica*, en el que cada uno de los participantes pone a prueba el conjunto de sus proposiciones morales. La gran dificultad de esto es que ambos autores presuponen que los individuos que interactúan en un diálogo forman sus opiniones de manera estrictamente individual. Como si a cada proposición moral correspondiera estrictamente a un solo individuo. No observan que de alguna manera las opiniones morales de cada persona son al mismo tiempo producto de la multitud o de la opinión preponderante de la *polis*. En este sentido, la tarea Socrática es un intento, en un principio, de lograr que cada persona en efecto logre diferenciarse de la relación de poder a la cual está suscrito.



La tesis formulada en términos positivos, la virtud es conocimiento, relaciona necesariamente al concepto de bien con el concepto de verdad. Esta relación no deja de ser curiosa en autores que observan que la tarea socrática es ante todo un acto imposible de terminar, en tanto que, dicen, se trata de un ejercicio de mera refutación. Desde luego, al final tienen que reconocer, pese a todo, que existe una suerte de “mejoramiento moral” y de beneficio tanto para quien pregunta como para quien responde.<sup>95</sup> ¿En qué términos se da ese mejoramiento?

El tema alcanza distintas dimensiones en diferentes *Diálogos*, sin embargo, llama la atención que el problema de *el mal como ignorancia* (o *la virtud como conocimiento*) no deja de estar estrechamente relacionado ya no con la figura de Sócrates solamente, sino que, en numerosas ocasiones Platón la asocia también a la figura de Protágoras. ¿Hay en tal tesis un relativismo o un universalismo axiológico? La práctica socrática, lejos de insertarse en tal cuestión parece, sin embargo buscar algo más. Hay una imposibilidad de mantener como positiva la formulación de tal problema. El mal es ignorancia, pero saber si la virtud es conocimiento o no parece imposible. Después de todo, la mejor certeza que se tiene es la de la ignorancia. Aquel que acepta estar en problemas es en principio alguien en quien se puede poner cierta confianza, pues acepta al menos que sus afirmaciones pueden encerrar cierta contradicción. El diálogo socrático como práctica es el intento de lograr no una lección moral en términos sólo proposicionales, sino de encontrar la confianza en el otro, es decir, una *parresia*.

## **La virtud como conocimiento**

Como hemos visto, en *Teeteto* hay un punto en el que la sabiduría, *sophia*, se identifica con *episteme*, pero también con virtud, *arethé*. Este problema no es exclusivo de *Teeteto*, sino que ha prevalecido a lo largo de toda la obra platónica. Aunque es en este *diálogo* dónde tal identificación se hace de manera puntual en la medida en que es en este mismo donde se discute particularmente el problema de la *episteme*. En *Ética Nicomaquea*, Aristóteles piensa el mismo

---

<sup>95</sup> Daniel Graham, *op. cit.* p.65.

tema en términos parecidos; “Sócrates creía que las virtudes eran razones, pues pensaba que toda virtud (ἀρετὰς) es conocimiento (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας); pero nosotros pensamos que va acompañada de razón” (Ética *Nicomachea*, 1044b 23–31). ¿Qué tipo de conocimiento es, pues, la virtud? ¿Conocimiento humano o divino, aprendido a partir de cierta técnica o donado en una suerte de inspiración divina? Esta idea de equiparar la virtud al conocimiento lleva ineludiblemente al problema de la enseñanza. Pues en cierta forma, toda *episteme* en tanto opinión, también es comunicable, explicable, a toda *episteme* le acompaña el *logos*.

No en vano Platón dedica innumerables pasajes al problema de si la virtud se puede enseñar o no. En *Protágoras* concretamente, tal problema adquiere un carácter netamente paradójico. El personaje de Protágoras defiende inicialmente la posibilidad de enseñar la virtud,<sup>96</sup> pero avanzado el diálogo defiende la tesis contraria. Por su parte Sócrates, quien dudaba de que la virtud pudiera ser enseñada, toma como postura final que ésta, en efecto, es susceptible de enseñarse. “¡Sois absurdos, Sócrates y Protágoras! Tú, que decías antes que la virtud no es enseñable, te apresuras a intentar demostrar lo contrario a tu tesis, diciendo que todas las cosas son una ciencia... Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podría enseñarse” (*Protágoras* 361a-b). Tal discusión es, pues, un intento de medir las consecuencias de identificar a la *arethé* con la *episteme*.

En ese sentido, si el conocimiento puede explicarse, enseñarse, también se puede enseñar la virtud. Bajo ese principio, el mal puede ser contrarrestado en todos los casos, pero si la virtud es una suerte de don o gracia, la eliminación del mal es fortuita. ¿Qué se puede conocer respecto a la virtud o que se puede conocer respecto al bien? A pesar de parecer un problema netamente platónico, en tanto que es recurrente en toda su obra, dicho tema encuentra una fuerte resonancia en la *Apología*. Sin embargo, ahí mismo, el enfoque del problema se da de manera negativa, es decir, el saber y la virtud pasan a un segundo plano respecto al problema de la ignorancia.

---

<sup>96</sup> Ciertamente, en este punto, la virtud se define o bien como una especie de “buena administración” (*Protágoras* 319a) o bien como *techné* (*Protágoras* 319c-d); sin embargo cuando el personaje intenta demostrar tal tesis, el resultado parece ser diferente pues al recurrir al mito de Prometeo y Epimeteo, la virtud resulta ser una suerte de don divino, repartido a todos los hombres por igual. (*Protágoras* 322 d)

Aparentemente, el tema de la ignorancia y su equiparación con el mal cobra relevancia en la *Apología*, en tanto que el ateniense busca que la esfera social en la que se envuelve, los individuos de la *polis*, encuentre un espacio para la virtud. Además Sócrates, de alguna manera, en su defensa, admite que si acaso ha hecho mal, ha sido precisamente por no saber identificar el bien. Pero el asunto no sólo se reduce al reconocimiento del bien, sino, de igual manera, al fortalecimiento de la voluntad. Ignorar no sólo es confundir el bien con el mal, sino es impedir el desarrollo de la voluntad, ignorar es *acrasia*. De tal modo que la virtud, el conocimiento y la voluntad forman parte de un tríptico cuya contracara es el mal, la ignorancia y la falta de intención. Así, en la discusión con Meleto es fundamental conocer la opinión del acusador respecto a Sócrates mismo; “Pues bien: me haces compadecer pensando que corrompo a los más jóvenes y que los pervierto; ¿voluntaria o involuntariamente?” (*Apología* 25d). Tras esta pregunta se hace el planteamiento específico respecto a la corrupción de los jóvenes.

Hay un señalamiento sobre la voluntad en este caso. ¿Hay una inclinación de la voluntad hacia el mal? La respuesta clásica con la que se ha relacionado a la figura socrática es que no, cualquier acto de maldad, sea cual sea éste, es en términos reales un debilitamiento de la voluntad. Igual que la valentía sucumbe ante la cobardía, la virtud puede sucumbir ante el mal. El acto voluntario como deseo, no se traduce sino como deseo de recibir el bien, quien comete un acto injusto está destinado a recibir un castigo, un mal. Se presenta así una paradoja en torno a lo punitivo. Nadie realizaría un acto de maldad porque ello podría traer como consecuencia el castigo. En ese sentido inclinarse al mal es hacerse mal a uno mismo, en tanto exista un castigo de por medio. Sin embargo, si la voluntad está originariamente inclinada al bien y el bien se identifica por medio de la razón, no debería haber más acto punitivo que el de educar a la voluntad a reconocer el bien. ¿Qué es más pertinente para desarrollar la virtud? ¿Educar o castigar?

Muchas veces se ha querido ver en *Gorgias* la solución a esta paradoja. En la conversación que Sócrates sostiene con Polo se repite insistentemente la máxima: “Es peor cometer una injusticia que recibirla” (*Gorgias* 469b, 473a, 474b y 475c). Tal afirmación se hace dentro de la discusión en torno a lo punitivo. Pues si hay un acto injusto o malvado sin castigo,

entonces hay que abordar nuevamente la paradoja. Recibir un castigo no merecido, no sería, en este caso, tan malo como no recibir un castigo bien merecido. Quien es castigado en el primer caso, recibe una injusticia, en cambio, quien merece el castigo es porque la cometió. La paradoja de suyo es evidente y, sin embargo, Platón insiste en resolverla. Si recibir una injusticia es peor que cometerla, algún otro habrá tenido que cometer dicha injusticia, para que exista alguien quien la reciba. No obstante para Platón, el efecto aleccionador de la punición parece ser no sólo deseable, sino necesario, pues así se haría justicia ante lo injusto. El castigo aquí se vuelve el centro de la discusión.

Ahora bien, para poder determinar todas estas posturas, existen algunos puntos discutibles, uno de ellos, por ejemplo, es que se llega a afirmar en el mismo *Diálogo* (*Gorgias* 270b) que la pena de muerte, por ejemplo, es en algunos casos recomendable y más adelante (*Gorgias* 278e-279e) se hace toda una disertación en torno a la necesidad de castigar a algunos ciudadanos, sobre todo a los políticos quienes no reconocen el mal y lo prefieren en aras de un beneficio personal. Tal argumentación, como veremos abajo, dejaría al Sócrates de la *Apología* sin herramientas para desarrollar la defensa sobre su castigo. Además, hay que admitir que la argumentación que plasma Platón en este diálogo es netamente binaria. Es peor cometer una injusticia porque de cualquier manera es malo y lo malo en ningún punto puede ser bueno. El mal que depende de uno, al menos depende directamente de quien lo comete, no así el daño recibido.

En la *Apología* la discusión en torno a cometer injusticias cobra otro sentido, no necesariamente contradictorio con el planteamiento anterior, pero sí diferente, pues la solución no recae en apelar a un mismo referente que iguale el bien, lo bello y la verdad en un sólo absoluto.<sup>97</sup> Desde luego, hasta cierto punto, se puede actuar en contra de alguien haciéndolo de manera egoísta o voluntaria, pero en el contexto de la *polis*, de la interacción directa con los *otros*, actuar buscando el daño es al mismo tiempo encontrar el daño propio. “¿Hasta tal punto eres más sabio que yo, siendo tu edad menor que la mía, que sabes que los malos hacen algún

---

<sup>97</sup> El punto central de la defensa de la tesis platónica sobre la comisión de la injusticia descansa en la famosa *kalokagathia*, que en se expresa: “Ya comprendo; crees, según parece, que no es lo mismo lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo” (*Gorgias* 274d).

mal a los mas próximos a ellos y los buenos algún bien? ¡Y yo, en cambio llego a tal punto de ignorancia, que desconozco que, si hago algún daño a los que conviven conmigo me arriesgo a recibir algo malo de su parte!” (*Apología* 25e). Cuando Sócrates se defiende de, acaso, actuar mal, tal acción, sólo puede ser en el contexto de haber actuado mal por ignorancia, es parte de la insistencia de su famoso precepto “sé que no sé”, Sócrates mismo es ignorante, también él yerra. Es de humanos fallar, parece una verdad ineludible que hoy resuena lugar común, obviedad que como toda tautología deja de tener un sentido real, deja de tener un contenido auténtico para entrar al campo sólo de lo formal.

Ahora, para Sócrates, tal tesis no constituye una excusa o pretexto, sino el punto específico de su defensa. No ha corrompido a los jóvenes, sino señalado los errores de los hombres, en tanto que es algo propio de los seres humanos. Aunque tal acción, también puede ser en cierto sentido un error en tanto que Sócrates también se equivoca. “O bien yo no corrompo, o bien si corrompo, lo hago involuntariamente” (*Apología* 26a). Así, Sócrates en la *Apología* no ve cómo un mal cometido a la ciudad pueda cometerse sin la mira de un aprovechamiento personal, es decir, el mal dentro de un contexto netamente social, no se puede realizar sólo por el deseo de hacer el mal, a menos que se ignore lo que es el bien.

En ese sentido, la tarea educativa se vuelve algo fundamental para la vida de la *polis*, pues el ejercicio de aprendizaje está unido al fortalecimiento de la voluntad. “Pues es evidente que si aprendo cesaré de hacer lo que hago involuntariamente” (*Apología* 26b). Aprender es poder hacer. Esta relación entre virtud y conocimiento sólo es posible sobre la base de ser consciente de que ignorar es inevitable. De tal manera que la virtud acaece como una labor constante, una búsqueda; el resquicio de la sentencia heraclitea: “yo me he buscado a mí mismo”. Ni la voluntad, ni el conocimiento, ni el bien, están ya dados, sino que son una confrontación con el *otro*. Lucha que no se puede hacer desde la individualidad, sino que se tiene que hacer desde la conciencia del *otro*, desde el conocimiento de los hombres, pues sólo así, tal confrontación no termina en duelo a muerte. Sólo así, *polemos* puede ser creador.

La ignorancia es la base sobre la que descansan la virtud y el conocimiento, pero esto es posible sólo si ésta no se realiza como una tarea individual, ensimismada o restringida al

solipsismo. Conocerse a sí mismo es la base para saber junto con el *otro* que en la susceptibilidad de recibir una injusticia, también es posible cometerla. Por ello la identificación con el *otro* se vuelve fundamental y por eso mismo dice nuestro personaje “Sé, sin embargo, que es malo y vergonzoso obrar injustamente y desobedecer al mejor, tanto a un dios como a un hombre” (*Apología* 29b). Intentar ser virtuoso, también es arriesgarse; “Y por los males que yo sé que son males, jamás temeré o evitaré las cosas que no sé si son buenas” (*Apología* 29b). *Sapere aude*; dirán más tarde Horacio o Kant. Atreverse a conocer, aventurarse a fallar es la búsqueda de la virtud.

¿Es acaso que Sócrates es el único personaje virtuoso de la Antigüedad o es más bien que la conciencia socrática es el primer paso para admitir que la virtud es una tarea constante e incansable, que la divinidad no intervendrá de manera directa para hacer a unos virtuosos y a los otros no? Ahora bien, este carácter paradójico busca, nuevamente, comprender la pregunta de a quién le corresponde enseñar la virtud. ¿Acaso sólo a Sócrates? La respuesta, desde luego, es que no. Sócrates no tiene exclusividad de la filosofía, sino que corresponde a todos filosofar hasta cierto punto, como Sócrates filosofó, sólo así, la virtud puede ser enseñada y sólo así el error identificado, nunca eliminado. La vida en la *polis* es inevitable, pues la voluntad sólo se puede forjar con el conocimiento de la *polis*, del *otro*, de los *otros*. La voluntad, pues, no está dada, sino que se forma con el otro; de manera individual es imposible saberlo todo, conocerlo todo. Sólo la convivencia nos perpetúa. En última instancia, no actuamos a la manera de los dioses, que no desean porque nada les falta. Tanto la voluntad humana, como su vida, está limitada por la muerte, desea, carece.

El cese de la percepción es imposible determinarlo como auténtica experiencia, morir en ese sentido no puede ser objeto de conocimiento alguno. Es el último reducto de la experiencia y en cierto sentido del conocimiento. Nadie experimenta la muerte, nadie la conoce y, sin embargo, se le teme como si se le conociera. “En efecto, señores, temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer saber lo que no se sabe” (*Apología* 29a). Ser consciente de la ignorancia es estar consciente de la condición susceptible del ser humano. La muerte es tan determinante para la existencia humana y no tiene representación posible. “En esto,

tal vez es que me diferencio de la mayoría de los hombres, y, si debería decir que soy más sabio en algo, sería en esto: en que, no sabiendo suficiente acerca de lo que hay en el Hades, tampoco creo saber” (*Apología* 29b). Saberse mortal, es entonces, saberse susceptible del error, conocerse vulnerable es saberse ignorante. Pero no basta saberse ignorante, no basta conocerse a sí mismo, pues, al seguir el precepto délfico, sólo se mantiene la relación con la finitud y la falla humana.

¿En qué consiste la exigencia de que el cuestionamiento sea el ejercicio de la verdadera sabiduría? El trabajo socrático no puede equipararse a la actividad política en tanto que ello implique el arte de gobernar. En ese sentido, la praxis socrática no puede coincidir con la actividad política. “Por ese camino no marché porque al hacerlo no habría sido útil en nada ni ustedes ni a mí mismo, sino que fui en busca de cada uno particularmente, prestándoles así el mayor de los servicios” (*Apología* 36c). La actividad dentro de la *polis* se convierte en una tarea de diálogo entre personas. La ciudad no queda excluida, sino la mediación de las personas o la ciudad, es decir, ya sea de manera personal o comunitaria, el diálogo se dirige sin mediación alguna. “Por este camino marché, intentando persuadir a cada uno de ustedes de no atender ninguna de sus cosas antes que a ustedes mismos. Y que quedaran atendidos de modo tal que llegaran a ser lo mejor y más sensato posible; así como no atender a las cosas de la ciudad antes que a la ciudad misma, y del mismo modo en todo lo demás” (*Apología* 36c). Sólo así puede haber una real identificación entre los que dialogan.

Con todo lo anterior, Sócrates puede afirmar con toda contundencia: “yo estoy persuadido que no hago daño a ningún hombre voluntariamente” (*Apología* 37a). Habla frente a una asamblea que ha olvidado que las leyes dependen de los hombres. En la discusión con Sócrates, hay que recordar que Meleto se ha olvidado de los hombres en su condición personal, individual, de tal manera que ha dicho cuando discutía con él que las *leyes*, antes que los *otros*, hacen mejores a los hombres. En la defensa socrática hay puntos inamovibles. Atenas es uno, las leyes de la ciudad. Lo divino no existe aquí como ley natural, existe en todo caso como comunidad. Los hombres no son dioses, pero tienen alma que independientemente de que sea divina o no y de cuál sea la relación vale la pena cuidarla, pues es el único salvoconducto a lo divino, a lo que está más allá de la limitación natural de lo individual. La *psique* es comunidad,

por eso se vuelve mandato divino indagar en cada una de las almas. Ese mandato, cómo ya se ha dicho, también es, al mismo tiempo un desafío de la misma divinidad. “En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello es imposible llevar una vida tranquila, no me creerán pensando que hablo irónicamente” (*Apología* 38a).

¿De quién entonces es responsabilidad cuidar el alma? De todos los hombres (en este caso de los atenienses) y de parte de todos hacia a todos. Todos deben cuidar el alma de todos, no sólo el alma individual de manera individual, pues así como nadie es sabio a manera de dioses, así como nadie es inmune o invulnerable, tampoco nadie está exento del mal ni de recibir un mal de otro. “El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de otros temas de los que ustedes me han oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y una vida sin examen no tiene sentido vivirla” (*Apología* 38a). El “tábano de Atenas” enuncia en estos términos una sentencia contundente.

### ***Élenchos* y erística**

La idea del mal como ignorancia identifica dos pares de contrarios, el de la *verdad* y el *error* con del *bien* y el *mal*. En la tradición platónica tal identificación parece ser incuestionable, pero en gran parte de la historia, dicho planteamiento es completamente irresoluble. El *homo mensura* de Protágoras, por ejemplo, encuentra un reducto en el supuesto de que dichos binomios son irreconciliables. Pues los asuntos de la ética o la política, no encuentran más verdad que la que proviene de los acuerdos de los ciudadanos. Bajo otra perspectiva cercana más a Sócrates, los asuntos del bien de la ciudad se tendrían que pensar y resolver según la sabiduría (*sophia*), esa misma que exige virtud (*arethé*). Sin embargo, incluso en esa tradición, la *sophia* sólo puede actuar de manera dialéctica, porque en última instancia es *filosofía*. La sabiduría, en este sentido, descansa en el precepto de que lo único realmente propio de lo humano es el error. No hay sabiduría como tal, sino como aproximación. El riesgo de afirmar lo anterior es que la ignorancia socrática no deja de parecer, entonces, una reformulación de la erística. En esta idea se ha



insistido en múltiples ocasiones a tal grado que, incluso, parecería plausible pensar que la famosa representación de Aristófanes está fincada en un retrato fidedigno, es decir, en la idea de que Sócrates no realiza otra tarea que un ejercicio de mera refutación, una erística. ¿Es acaso cierto que, como afirma el coro de *Las Ranas*, hay que tener cuidado de charlar con Sócrates, pues sus discursos vanos son propios de quien está loco?

La erística, es decir, la idea de que es inútil hablar de lo que no se sabe, pero también de lo que se sabe, contiene, en el seno donde se une la práctica con el discurso, una contradicción; ya que se asume en ésta que no existe el error humano. La refutación, en ese sentido, sería propiamente imposible. Si el discurso es inútil, entonces nadie yerra, nadie puede equivocarse o engañarse a sí mismo y, por lo tanto, el ejercicio de refutación también es inútil. Esto no es más que una variante del argumento protagórico. “La opinión de cada quien” es verdad al menos para cada quién. Un punto de vista, sea cual sea éste, siempre implica la verdad. De manera que la opinión siempre es “la recta opinión” y nadie puede ser refutado, pues siempre se puede apelar a la verdad particular.

A propósito de la diferencia entre el método socrático y la erística, Guthrie afirma que: “era real e importante [hacerla], pero no era evidente en absoluto; y Platón debe haberse sentido incómodo al darse cuenta de que había quedado oscurecida por alguno de sus propios diálogos. El parecido se extendía más allá de la similitud formal consistente en el hecho de que ambos procedieran por medio de preguntas y respuestas breves”.<sup>98</sup> Según el mismo Guthrie, Platón consigna uno de sus *diálogos*, el *Eutidemo*, a enmendar este error: “[...] era necesario escribir un diálogo para mostrar que él despreciaba estos trucos y se daba cuenta de las falacias que encerraban. De manera que a ‘esta actividad erística y combativa’ opone ahora la dialéctica, con la que ya nos hemos encontrado en el *Menón* ‘como un método más amable de discusión entre los amigos’”. El diálogo socrático no es, según Guthrie un ejercicio de refutar por refutar, sino en el que debe haber algo más. En *Teeteto*, de hecho, ya hay un deslinde absoluto de la refutación

---

<sup>98</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 269-270.

como tal y en *Sofista* es patente la idea de que se tiene que conocer una cosa y su contrario, idea que resuena desde *Cármides*.<sup>99</sup>

El caso de la tesis de Protágoras, el *homo mensura*, tiene una anécdota que evidencia “la paradoja absurda” en la que cae el sofista. Es por demás conocida tal historia y los honorarios que cobró a un alumno reacio a pagarle tras llevarlo a juicio. Según el relato, su discípulo Evatlo es instado por Protágoras a pagarle con el argumento de que, si aquel ganaba el juicio, entonces sería necesario que pagara tales honorarios, pues habría sido bien instruido; pero si, en cambio, Evatlo perdía tal juicio, también habría sido necesario que pagara, dado que en el juicio mismo se disputaba el conflicto por el cobro y la paga de aquellos. Tal paradoja ha sido representada en numerosas ocasiones bajo la mirada protagórica, pero no de manera exclusiva, ya que también se ha relatado la misma anécdota desde la mirada del discípulo. Bajo esta última perspectiva, si el discípulo ganaba, habría ganado el juicio y, por lo tanto, no tendría que pagar nada a Protágoras; mientras que en el caso de perder, significaría que no fue bien instruido y, por lo tanto, el resultado respecto a los honorarios de su maestro debería ser exactamente el mismo, no cubrirlos.

Mientras que para Protágoras nadie se equivoca, para Sócrates todos vivimos en el error. Mientras que para Protágoras la verdad se alcanza por consensos, para Sócrates se alcanza con la crítica entre iguales. El encuentro con la verdad, es cierto, sólo puede realizarse desde el ámbito de lo humano. De ese humano que no se asume como absoluto. Pero precisamente porque no existe criterio absoluto de verdad, la necesidad de buscarse a sí mismo, se vuelve vital, y también por ello esta búsqueda no puede presentarse, sino inicialmente como negación. El *otro* aparece como oposición a la contradicción de verse a sí mismo como absoluto. Sólo entonces, ambos, el *sí mismo* y el *otro*, son finitos, vulnerables, iguales. Al encontrar la igualdad con el *otro*, el individuo difiere de sí mismo. El individuo acaece persona en la medida en que se identifica con el *otro*, sólo porque antes ha logrado diferenciarse.

---

<sup>99</sup> Se hace plenamente manifiesta, no sin tomar en cuenta el ejercicio dialéctico del *Parménides* donde la teoría de las formas es severamente cuestionada. ¿Está la obra de Platón atravesada por un espíritu socrático o es el platonismo una corrección de la labor de Sócrates?

## El diálogo socrático como cuidado de sí

La identificación de la verdad y el error solamente se da tras diferir de sí mismo; de aceptarse a sí mismo como el *otro* del *otro*. “Sábetete mortal” ya no es suficiente, porque es necesario admitir en el diálogo que la tarea por alcanzar el bien es tan complicada como la tarea de alcanzar la verdad (esa verdad de aceptarse mortal, de conocerse a sí mismo). En el ejercicio de la dialéctica socrática se observa cómo, ineludiblemente, usamos el mismo aparato cognitivo tanto para identificar a la verdad como para identificar lo bueno. La apuesta de quedarse sólo con las proposiciones hilemórficas del lenguaje discursivo es, empero, imposible. No existe tal posibilidad, pues usamos la misma estructura del lenguaje para referirnos al mundo y su sentido, como para valorarlo. Conocemos y hablamos de eso “de lo que no se puede hablar” con la misma estructura del lenguaje. El problema de reconocer el bien es tan ineludible como el problema de descubrir la verdad y así como el problema del descubrimiento de la verdad no se quiere reducir a un problema de ambivalencia de las proposiciones, así tampoco el problema del reconocimiento del bien.

La disyuntiva es, entonces, o bien lo bueno es lo que está mejor argumentado y razonado, o bien lo bueno es lo que se basa en un absoluto de verdad. ¿El *logos* es capaz de determinar el absoluto? Si es así, aquello que determina la razón debería ser verdadero y bueno sin restricción y, sin embargo, la paradoja socrática muestra precisamente, que no lo es. El *logos* humano está tan limitado como la vida humana misma. Es por ello que, independientemente de que existan los absolutos, se tiene que apelar a lo particular, a lo singular. Por eso la ética, al menos, la ética que aquí se discute, posee un método que no puede empezar por el universal. En ese sentido no se puede partir de la deducción, sino que se debe empezar por la inducción, por el particular o el singular. Suma de pasiones según interpreta Aristóteles. “Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento (*episteme*) en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible” (*E. Nicomaquea* 1047b 12-18). El *logos*, para la ética, no puede ser sino *diálogo*.

Dentro de esta relación entre virtud y conocimiento hay un tema que se ha dejado pendiente y del que ahora se puede esbozar una respuesta; la diferencia de la disposición al conocimiento que se tenía en los tres diálogos que se analizaron al principio del texto. ¿Qué disposición sobre el aprendizaje coincide con la exposición de lo que se ha planteado hasta ahora sobre la figura socrática: la que niega la posibilidad de la sabiduría humana, la que abre la posibilidad de dicha sabiduría a todos y cada uno de los individuos o la que la limita a unos cuantos quienes ya tienen la facilidad por la formación y adquisición de manera previa? La respuesta sería que las tres, en tanto que tal dificultad, no se resuelve de manera individual. Individualmente es imposible aprender, el *diálogo* y la identificación con *otro* son el fundamento de la *arethé* y, en cierto sentido, de la *episteme*. La sabiduría humana, entonces, está asociada necesariamente a la dialéctica. La dialéctica interpersonal aparece formalmente como el desarrollo o la búsqueda de la verdad, pero su contenido cobra todo el sentido cuando el alma también se desarrolla. Esa verdad universal, en última instancia, se da cuando se reconoce al *otro* como un *igual*. La dialéctica es una praxis constante que abre un horizonte que no está construido. Es pues poner en juego una *sophia*.

Recordemos que este texto ha sido en muchos sentidos una labor de reconstrucción desde una perspectiva que, si bien no es del todo novedosa, en los albores de la filosofía contemporánea sí parece necesario. Esta reconstrucción, hay que insistir, se hace desde el *método* mismo (como *práctica socrática*) y no como diferenciación entre el personaje histórico, psicológico o de ficción. En el primer momento de esta dialéctica existe el reconocimiento de que la relación del hombre con la verdad no se puede dar de manera inmediata, ya que toda aceptación de cualquier postulado sin cuestionamiento corre el riesgo de caer en contradicción, es decir, en la ignorancia y en la inconsciencia de tal ignorancia. El segundo momento pone en evidencia la contradicción, así, la refutación deviene una especie de doble negación o al menos de negación de esa contradicción. El tercer momento es la formulación de una nueva indagación que ha encontrado un avance a partir del ejercicio hecho anteriormente, pero que no necesariamente se resuelve.

La postulación de dichos episodios de la *dialéctica* no pretende ser aislada de otros métodos dialécticos, pero tampoco pretende corresponder con alguna *dialéctica* en particular de la tradición filosófica. La virtud pues, depende del ejercicio de la razón entendida ésta como la confrontación necesaria entre iguales. Entre dos que se ven cara a cara y que se persuaden al mismo tiempo de qué es lo bueno o qué es lo mejor. Es decir, que la virtud debe dejar de ser un asunto de la autoridad del tirano o del sofista para convertirse en un ejercicio con el otro, un juego de identidades. En el diálogo auténtico, el ser humano, mortal y finito, encuentra la igualdad, es decir, ese universal que supone la superación de sí mismo y que, sin embargo, no acaece en algo absoluto.

## Conclusión

Como el lector podrá observar, en los apartados que corresponden tanto a la *Introducción* como a la *Conclusión* de este trabajo me permito escribir en ocasiones en primera persona, esto porque suponen que el cuerpo del texto fue redactado a manera de un solo argumento, mientras que las secciones mencionadas están escritas de manera extrínsecas a ese cuerpo. El texto, aunque está dispuesto en capítulos específicos, intenta ser una articulación orgánica que reconstruye a una figura intelectual a partir de lo que, se presume, fue su método filosófico. No paso por alto la dificultad de trabajar con el problema de investigar en torno a las ideas de un personaje histórico que no escribió nada y que, además, lo hizo así deliberadamente. Ideas de las no se puede reconstruir nada sino a partir de las palabras de otro autor. Para poder lograr lo anterior, intenté generar dos planos distintos en una superposición. Es, pues, un intento hipertextual en donde uno de esos planos reelabora la lectura de los textos con los que trabajé mientras que el otro refleja en ellos la reconstrucción del personaje. Esta metodología que ya anunciaba en la *Introducción*, la elegí pensando en generar una narratología de mi personaje, en este caso Sócrates.

El resultado de este ejercicio fue poder obviar algunas discusiones como la de *el problema socrático* y poder aterrizar otras como la del *relativismo axiológico*. A diferencia de otras obras críticas, es cierto, este texto no concluye con un dibujo perfectamente delineado de Sócrates. Personalmente no considero que eso sea un desacierto, porque ello supondría que una persona puede definirse más allá de generar un soporte material que lo permita. No imagino que nuestra personalidad pueda trascender a la escritura, como si la subjetividad individual fuera capaz de anteponerse a cualquier condición temporal por sí sola. Si acaso Sócrates lo logró o no, dudo que Platón fuera capaz de reflejar tal característica, no por la capacidades de este titán de la filosofía, sino por el esfuerzo metafísico que lo requiere. Tampoco estoy seguro de cuáles son los recursos necesario para lograr tal objetivo, si acaso es posible.

La tesis generada, entonces, a partir de esta estrategia de trabajo es que hay en los *Diálogos* platónicos la propuesta de un método que señala como tarea filosófica la necesidad de

llevar a cabo un ejercicio crítico que tenga impacto en las singularidades concretas. De manera que, independientemente de que se identifique o no a una figura histórica, la propuesta apunta a la recreación de un personaje que trasciende el plano dramático. Esta labor discursiva debe crear una figura que no se concibe meramente desde el ámbito de la ficción, pues en ella se asume la realidad de cualquier persona, toda vez que se identifique con un personaje real.

La apuesta de este trabajo es afirmar, ya sea junto con Platón o junto con Sócrates mismo, que es deseable vivir filosofando. Esta apuesta se ancla en la descripción y defensa de lo que se ha conocido tradicionalmente como método socrático. Dicho método se describe en este trabajo como la puesta en práctica de un modelo de “intersubjetividad”, es decir que cualquier pretensión de objetividad tiene que pasar necesariamente por la relación de los sujetos a partir de la cual se configura el mundo. Sin embargo, tal método, a diferencia de otros modelos intersubjetivos, no apunta a un esquema monádico, porque, en el caso socrático, no hay una relación cerrada entre las subjetividades que conforman tal objetividad, sino por el contrario, se presenta como una opción abierta. El método es, por lo tanto, dialéctico. Además esta dialéctica no apunta necesariamente al encuentro de una ciencia como tal (en el sentido de que la ciencia enuncia universales), sino que señala el encuentro de los particulares o singulares con los que Sócrates dialoga. Se trata, entonces, de una tarea que se acerca más al encuentro de una interpersonalidad, en tanto que la distinción entre el sujeto y el objeto genera necesariamente otro tipo de intencionalidad. El sujeto no se vuelve objeto, aún estando éste, sometido a examen. Cabe aclarar que aunque el trabajo está pensado a manera de un solo argumento, los apartados que lo componen tienen una función propia.

En el primer capítulo, *Aproximaciones al método socrático*, hice una reconstrucción de dicho método a partir de tres *Diálogos*; la *Apología*, *Menón* y *Teeteto*. Este apartado tiene, sin embargo, un episodio inicial en el que hablo de la concepción aristotélica acerca del proceder socrático. Aristóteles en *Metafísica* tiene la singularidad de reconstruir la historia de la filosofía a partir de la postulación de las *cuatro causas*. Así, toda la historia de los filósofos presocráticos queda subsumida en la postulación de alguna de esas causas. De Tales de Mileto a Heráclito, estos filósofos son reconstruidos como defensores de un materialismo casi ingenuo, a tal grado

que sus aportaciones a la historia de la filosofía, podrían considerarse (bajo una mirada moderna y haciendo caso a *Metafísica*) insignificantes.

No es de extrañar que algo semejante pasara con Sócrates, no ya desde luego, porque se reconstruye la figura desde la visión y proyecto personal del estagirita, sino porque de hacerlo así, el personaje queda bastante más reducido. Bajo la mirada platónica, los personajes adquieren otro tipo de complejidad. Sus personajes siempre están representados en persona, más que por sus proposiciones. Las tesis de cada uno de ellos es menos importante que la manera en la que se defienden, baste recordad *Parménides* donde, aunque se menciona el poema de Parménides, el personaje adquiere otra dimensión más allá de sus postulados. Parménides aparece en escena, sobre todo, como un gran discutidor. Sócrates para Aristóteles, lo mismo que muchos de los filósofos anteriores a él, postula otro principio más, cuya recreación sobre el esfuerzo de razonamiento y defensa para tal postulado se obvia o se excluye.

Sin embargo, y a pesar de la labor casi reduccionista que se hace en *Metafísica*, las observaciones de Aristóteles son imprescindibles. Sabemos que el ejercicio teórico que realiza, simplifica de manera exagerada muchas ideas, pero podemos estar seguros de que existe cierta literalidad de los elementos que recupera. Así, en efecto, Tales mencionó el agua como Heráclito el fuego. A Sócrates, por lo tanto, se le puede asociar de alguna manera con la *inducción* y la *definición*. Teniendo esto como referente y guía, pude reelaborar en este trabajo una imagen de Sócrates, no sin antes recuperar los *Dialogos* de Platón. De modo que Aristóteles mostraba una idea sintética del personaje, mientras que Platón lo reencarnaba en una representación dramática.

Para elaborar tal representación fijé mi atención en un punto específico del personaje, su *práctica*. Y revisé en qué momentos de los *Diálogos*, la práctica socrática estaba en juego. Naturalmente, tal ejercicio se puede apreciar en numerosas ocasiones a lo largo de toda la obra de Platón. Sin embargo, es en la *Apología*, *Menón* y *Teeteto* donde estos momentos quedan articulados entre sí, pues la representación en los tres *Diálogos* genera una relación de Sócrates con el interlocutor diferente en cada caso.



En la *Apología*, con una mirada poco crítica, la apuesta parecería ser que nuestro personaje es ante todo un gran refutador; a tal grado que, si acaso su condena se da por tal habilidad, queda demostrado que sí la posee. La paradoja de su condena se hace patente, Sócrates debe ser condenado por refutar hasta a los dioses y, en efecto, Sócrates ha refutado hasta a la asamblea. En la *Apología* no sólo la práctica socrática está representada, sino también explicada. La famosa sentencia de la *Docta ignorantia* se enuncia aquí en diversas ocasiones. El ser humano no conoce las cosas importantes, no se conoce a sí mismo. La relación con sus interlocutores, sin embargo, también queda claro, no consiste en atacarlos en aras de demostrar su torperza individual, sino que consiste en mostrar que la condición humana es, en efecto, la de la ignorancia. Ahora bien, el hecho de que la condición humana esté identificada con la imposibilidad del conocimiento abre dos brechas: una dirigida al ámbito epistemológico y otra dirigida a un problema ético. En este diálogo tal distinción no queda del todo configurada, pero, sin duda alguna, hablar de la verdad y el bien parece traer consigo tal imposibilidad.

En *Menón* la cuestión epistémica toma otra explicación, en este caso, Sócrates ya no es quien está siendo juzgado o examinado y el tema de la paridad de la ética y el saber se pregunta de manera completamente abierta. El *Diálogo* comienza con una de las preguntas platónicas por excelencia: ¿es posible enseñar la virtud? En este caso, Sócrates procede como Aristóteles anuncia que procede, busca una definición. No obstante, Sócrates no es quien intenta enunciarla, pues pretende que su interlocutor lo haga. Es verdad que Menón cuando da alguna definición cae en particularidades y no en una forma común a cada caso, pero la enunciación de la definición no es el objetivo principal de Sócrates. Incluso en el diálogo ya se han dado algunas definiciones tal como la del color, por ejemplo.

El conocimiento de algunas cosas tiene algún grado de certeza común. Se puede elaborar una definición y, evidentemente, Sócrates no es el inventor de tal proeza. Tan no lo es, que dentro de la discusión se abre un escenario con otro fin. Menón ataca directamente a Sócrates por confundirlo y éste realiza una demostración con un sirviente. Sócrates incita al sirviente a enunciar algunas consecuencias del teorema de Pitágoras, certezas que tanto él como Menón conocen perfectamente. La demostración evidencia que el sirviente afirma con toda

seguridad cosas que son insostenibles matemáticamente. Sólo hasta que es cuestionado, el sirviente emprende realmente la tarea de conocer. La interacción aquí, con el interlocutor toma otro enfoque, el esclavo es capaz de ser consciente de su error debido a que fue refutado. Así como el sirviente es capaz de conocer algunas verdades de la trigonometría, debería ser capaz de conocer el bien y la virtud.

El *Teeteto* es quizá el retrato de Sócrates del que más se ha dudado como histórico y hay dos razones por las cuales ha sido de este modo. Una de ellas es el hecho de que el *Diálogo* es, en gran medida, una discusión directa con Protágoras. A propósito de esto, los comentaristas ven en esta disertación un intento de Platón de discutir directamente con el abderita. Así, sugieren que en el *Diálogo* hay una intención más platónica que socrática de contraatacar el relativismo. La segunda razón es que observan en el retrato de Sócrates a un personaje que promete dar a luz una idea en su discípulo y, sin embargo, no logra culminar con ese resultado. Quienes reniegan a partir del primer punto, les preocupa que Sócrates no recurra a un diálogo directo con el alumno, sino que tenga que hacer una especie de puente entre las ideas del alumno y las ideas de Protágoras. En cambio quienes reniegan a partir del segundo punto ven una contradicción entre la propuesta del personaje y el resultado.

Es cierto que el avance progresivo de *Teeteto* abandona la refutación como tarea principal del método socrático, sin embargo, bien se podría hacer la pregunta sobre si ya en la *Apología*, Sócrates se presenta como un mero refutador. Si se pretende que la tarea socrática sea meramente discursiva y que lo único que está en juego son las proposiciones morales individuales, entonces en el ejercicio del *élenchos* socrático, en efecto, se expone no sólo las proposiciones, sino al individuo mismo, en tanto que es este quién es autor de tales proposiciones. Pero de ser así, la tarea sigue siendo, en todo caso, un problema de sintaxis o semántica en cada proposición. En este sentido, el método socrático en *Teeteto* no cubre con tales características. Ahora bien, si suponemos que la promesa socrática no se cumple en tanto que no hay un verdadero alumbramiento, esto coincide con el *elenchos*, pero, entonces en tal método no hay progreso alguno. ¿Estamos ante una dialéctica negativa?

En *Teeteto* el retrato de Sócrates nuevamente se hace de manera directa, el personaje se expone a sí mismo en tanto que cuenta su propia historia. Este relato sirve, a su vez, para exponer la práctica socrática. Tal labor tiene todo un sentido, no olvidemos que junto con el relato, existe una suerte de revelación, una especie de “a ti Teeteto sí te voy a contar mi origen”. En el ejercicio del diálogo no sólo están expuestas las ideas de los personajes, sino los personajes mismos; no sólo Teeteto es examinado por Sócrates, no sólo él “se muestra así mismo”, Sócrates también se expone. Desde luego, las ideas de Protágoras, son las que ocupan el escenario central del diálogo, pero porque Teeteto se muestra convencido, en un primer momento de ellas. Se revela la trampa, no nos mostramos a nosotros mismos, sino a través de los demás. El diálogo es, entonces, un juego de máscaras, que no necesariamente consiste en desenmascararse. No existe la exposición de uno mismo como ejercicio exclusivo de individuación. El *sí mismo* no es una condición *a priori*, sino que es producto de pensar con el otro. Al final de *Teeteto*, existe en efecto, un ejercicio de mejoramiento, exhortación que ya resonaba en la *Apología*, quienes dialogan resultan al menos ser, o bien, mejores, o bien, más ligeros.

En *Teeteto*, además se abre otro tema, el de relacionar al sabiduría, el conocimiento y la virtud. Todo el *Diálogo* parece estar dispuesto para que la sabiduría tenga una cabal identificación con el conocimiento, pero en medio del *Diálogo* se abre una disertación entorno a la virtud. En ese momento, Platón no hace más que elaborar el esquema de una vida ejemplar, que coincide necesariamente con la vida de los filósofos. Tales aparece en un momento como imagen arquetípica, pero no es sólo a él a quien se refiere. El problema del conocimiento del bien, se presenta como un dilema que, empero, no se resuelve. Conocer la virtud en un momento cae en el relativismo protagórico, pero Platón se niega a admitirlo y reula a la vida ejemplar, no obstante postula también un principio metafísico para resolverlo, principio que dado que es metafísico es incognoscible. El *otro* como entidad no metafísica, como ente que pone a prueba, es la única “certeza posible”. ¿Existe una certeza moral más allá del diálogo con el *otro*? No, pero no porque el diálogo ponga a prueba “verdades” de la ética, sino porque nos pone a prueba en cada caso a nosotros mismos.

¿Dónde radica el referente para el mejoramiento de *sí mismo*? En el *daimon*. El *daimon* singulariza a Sócrates. Ello no se hace a partir de la generación de un ente con el que Sócrates se identifica, sino a partir de la dinámica que resuelve el personaje con él. Por eso, algunas veces se presenta solamente como *señal*, otras veces como un *tercero* que entra en juego a la discusión en lugar de él y, las más de las veces, el *daimon* sólo se presenta como fuerza negadora. En última instancia, el *daimon* es esa potencia del pensamiento humano que obliga a la duda no metódica. Se vuelve “individualizador”, porque pone a prueba cualquier verdad aprendida o recibida. Singulariza no porque conforme a la individualidad, sino porque desmantela a la enajenación. El ejercicio de pensar no es para nada positivo ni pasivo; niega y violenta.

La figura del *daimon* supera la relación del hombre con lo divino. La fuerza del intelecto humano como ente que se ha desprendido de las fuerzas naturales queda en tal figura representada. Lo *demoniaco* es la manera en la que Sócrates se concibe a sí mismo, es pues la representación de sus pensamientos y es también la figura con la cual se puede asir su dinamismo intelectual. El *daimon* se vuelve reflejo del mismo Sócrates. Esta figura, juega un papel necesario para derrotar cualquier ensimismamiento. Aún estando en la más profunda de las soledades, el pensamiento se presenta como un *otro*. Lo humano es lo capaz de representarse a *sí mismo* como *otro*. Y cuando dos se han vuelto uno, el *daimon* irrumpe como un tercero. El *daimon* se vuelve un *tábano*. Esta fuerza violenta, sin embargo, no es un agente de lo terrible o de la muerte. Advierte de lo malo, no porque lo nombre, sino precisamente porque lo cuestiona. Se antepone a la naturaleza sólo para regresar a lo más vital de la misma, se vuelve una cualidad instintiva de lo humano.

El *daimon* advierte algo más, la maldad en tanto producto del hombre, no se puede representar. No porque no exista, sino porque hasta en el acto más terrible existe la duda sobre qué es lo que motiva a la barbarie. ¿Existe la conciencia de lo terrible? En este punto parece haber un deslinde entre la visión platónica y la socrática sobre la condena. El debilitamiento de la voluntad (como se puede describir a la maldad), no debe sino remediarse desde su fortalecimiento, al menos es así en la *Apología*. En cambio, a lo largo de la obra platónica, parecería que no existe más remedio para lo terrible que el castigo. Existe en este dilema una

paradoja irresoluble, se evita la maldad porque se teme al castigo, no por una conciencia de la misma, pero si no hay conciencia de la maldad, entonces, no importa si se actúa bien o mal, lo que importa es evitar el castigo. No hay pues, maldad sino posibilidad de ser castigado. Cuando no hay castigo nada regula ni lo bueno ni lo malo; no hay maldad. En tal paradoja, desde la *Apología*, se apuesta por la relación con los *otros*, no en tanto que los *otros* son un agente de castigo, sino en la medida en que los otros son también agentes de maldad. Sin embargo, tal problema no se resuelve en la mera relación comercial de maldad con maldad se paga. La virtud, el saber y la voluntad se construye con los conciudadanos.

¿Cómo se construye una vida dedicada a la virtud? No es una pregunta que se responda en este ámbito, Platón sólo esboza algunas respuestas. ¿Se reduce este dilema al de la virtud como conocimiento? ¿Si la virtud se construye en común, debemos, entonces, creer en la máxima de Protágoras, *el hombre es la medida de todas las cosas*? Hay un problema en esta sentencia, encierra una paradoja. La contradicción que todo relativismo guarda, pero ¿acaso el problema es que toda afirmación oculta contradicciones? Se pueden distinguir las paradojas absurdas de aquellas que no lo son, para Sócrates, decir que todos somos sabios es, sin duda, una paradoja absurda. En cambio, saber que no se sabe es la gran paradoja o al menos una paradoja aceptable. ¿Concluye esta paradoja con aceptar el misterio de la muerte? Tradicionalmente la respuesta a ello se ha decantado como una respuesta que da Platón, no Sócrates. La mediación de la muerte, queda en este personaje como misterio; en cambio para Platón como el momento para el que se tiene que disponer toda la vida. ¿Quién es el que, ante la muerte, pide hacer una ofrenda a *Asclepio*, Platón o Sócrates?

La universalidad como modelo ético se ha manifestado de distintas maneras, Dios, la Ley, la Justicia, el Bien. Adaptar la conducta singular al universal parecería resolver cualquier problema de la conciencia moral de lo singular y del caos que ésta representa toda vez que tal esquema genera orden. Existen dos grandes tradiciones de la teoría ética, una con una tendencia formalista (Platón, el cristianismo, Kant) y otra que responde a un modelo teleológico, (Aristóteles y el utilitarismo). Bajo estos dos enfoques, la relación entre el particular-singular y el universal cambia. En el primero, el universal está “dado” en una suerte de pre-existencia, a partir

de la cual todo lo demás se deriva. En el segundo enfoque, es cierto, lo particular es dado, pero ello, debido a características pre-existentes, tenderá a su propia perfección. Es cierto que tanto en el primer caso como en el segundo lo particular-singular no se deriva de la forma, sin embargo, cualquier relación de movimiento que tenga el particular-singular está ya mediado por una suerte de perfección universal a lo que todo tiende o a lo que más le vale adaptarse.

La figura de Sócrates parece deslindarse de dicha discusión y logra colocarse dentro de una situación donde, a pesar de la falta de un gran universal rector, existe una relación con el *otro* que lo obliga a practicar la perfección. Perfección que no necesariamente está asociada al perfeccionamiento propicio para poder ocupar un lugar óptimo dentro del Estado, sino para lograr mejoramiento personal. Tal como no existe un cuerpo perfectamente sano ni tampoco aquel que pueda considerarse tal si se mantiene en absoluta pasividad. Se propone, así, un método que incide directamente en el particular-singular concreto humano. Busca, pues, comunicarse con el individuo en tanto que éste sea un personaje para *sí mismo*, es decir, una persona. Dicha persona susceptible de trascender el ámbito de la mera sobrevivencia en términos materiales y alcanzar la convivencia en términos sociales y culturales. Lo anterior, desde luego, deviene en el mejoramiento del Estado, pero no porque ese sea el objetivo principal. Ni el Estado determina al individuo ni el individuo vive para mejorar al Estado.

El diálogo socrático constituye un proyecto, a manera de un fractal, no está delimitado formalmente, pero ello no quiere decir que no constituya un producto delineado, puede tender tanto a lo infinitamente micro, como a lo infinitamente macro. La aplicación de tal método, la singularidad de cada persona, obliga a que dicho desarrollo no culmine en una determinación absoluta de los individuos (a manera de la implementación de una instancia super yoíca, por ejemplo). En cada una de las individualidades, el método toma la vía necesaria para que cada persona realice una labor de auto-conocimiento o de identificación propia. Lo anterior no rompe con el lugar común de lo que ya se ha dicho sobre Sócrates; sin embargo, pocas veces se ha dicho que este ejercicio se realiza desde una necesaria convivencia con el *otro*. Tal método no se trata, pues, de un ejercicio psicológico en el que, quien dialoga, realiza una historia personal; en

todo caso se puede hablar de una conformación mutua. Juego de contrarios que permite llevar la relación dialéctica.

El diálogo socrático, desde esta perspectiva, busca generar una vía de conocimiento propio a partir del conocimiento y conformación con el *otro* con quien se dialoga. Esto constituye también una dialéctica en la medida en que es ese *otro* quien representa una fuerza opositora al espacio en el que se posiciona el sujeto empírico, finito, determinado, el *yo*. Tal diálogo no es, entonces, un ejercicio sólo meditativo de ensimismamiento, sino que se necesita de la intervención de un *otro* que abra una vía de identificación propia; ya sea porque aquel constituye el símbolo de una tradición, la figura de una oposición o el emblema de un igual. La labor de la identificación propia como ejercicio solipsista no tiene lugar dentro de tal ejercicio dialéctico. La figura del *otro* en la que Sócrates se posiciona constituye ese punto de referencia necesario para tal identificación. Esto también configura el motor de la labor educativa que no deviene en el mero ejercicio de adoctrinamiento disciplinario, sino en una labor de orientar dentro de la acción de la libertad. El *otro* es, pues, un agente libre, esa libertad genera en última instancia la condición necesaria para la ética.

La figura de Sócrates, entonces, encierra en su descripción platónica el perfeccionamiento, es decir, el mejorarse a uno mismo para lograr con los demás una nueva manera de relacionarse que no tiene que ver ni con el sometimiento ni con la servidumbre. Se trata de una relación en la que, se podría decir, existe una verdadera y auténtica *parresia*. Una confianza en el *otro* a través de la crítica de los propios principios y valores y el ataque directo a los mismos, no en aras de sustituir viejos sistemas axiológicos, sino con miras a lograr coincidir en la conformación de los mismos. Hay una suerte de deconstrucción de los valores en la que cada uno de ellos, inevitablemente implicarán una paradoja, al menos en el momento de enfrentarse con algo que no esté previamente contemplado en dicha axiología. Existe, pues, una movilidad permanente, para que dentro de las relaciones de convivencia ningún sujeto se vuelva una entidad totémica ni de orden ni de confianza. Se confía en el *otro*, porque se le ha puesto a prueba, aunque no exista como tal una meta, que se identifique como un absoluto. Se pone a prueba *él mismo*, hay una exposición de *el otro en sí y para sí*.

El producto final del diálogo socrático, en todo caso, depende de cómo se van entrelazando los elementos recuperados en el procedimiento. El método es, por lo tanto, abierto pero ello no significa que sea completamente *electico*, no es una tarea que busca refutar por el placer de refutar y eliminar intelectualmente al *otro*. Tampoco es una tarea que busca refutar en aras de alcanzar la verdad, aunque existe una superación a ciegas en cada caso. A través del diálogo socrático, entonces, se hace cada quien consciente de la paradoja axiológica. La sospecha socrático-platónica, sin embargo, también continua: ¿por qué dentro de nuestra condición singular es posible, a pesar de conocer las contradicciones que pueden encerrar los sistemas axiológicos o epistemológicos, seguir afirmándolos con tanta seguridad?



## Bibliografía

### Obras clásicas.

Apuleyo, Lucio, *Tratados filosóficos*, tr. Antonio Camarero, ed. UNAM. México, 1968.

Aristófanes, *Comedias*, tr. Luis Gil Fernández, Gredos, Madrid, 1999.

Aristóteles. *Metafísica*, tr. Valentín García Yebra, ed. Gredos, Madrid, 1998; tr. Tomás Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

\_\_\_\_\_ *Ética Nicomaquea*, tr. Julio Pallí Bonet, ed. Gredos, Madrid, 1993; tr. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.

Jenofonte, *Apología de Sócrates*, tr. Juan de Zaragoza, Editorial Gredos, Madrid, 1993.

\_\_\_\_\_ *Recuerdos de Sócrates*, tr. Juan de Zaragoza, Editorial Gredos, Madrid, 1993.

Platón, *Apología de Sócrates*, tr. Eggers Lan. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1973.; tr. Julio Calonge *Apología* (Gredos, Madrid, 2008).

\_\_\_\_\_ *Banquete*, tr. M. Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Cármides*, tr. E. Lledó, Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Eutidemo*, tr. F. J. Olivieri, Gredos, Madrid, 2008

\_\_\_\_\_ *Eutifrón*, tr. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Fedón*, tr. Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Fedro*, tr. E. Lledó, Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Gorgias*, tr. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Hipias Mayor* tr. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Ion*, tr. E. Lledó, Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Menón*, tr. F. J. Olivieri, Gredos, Madrid, 2008; tr. Ute Schmidt, UNAM, 1986.

\_\_\_\_\_ *Político*, tr. Isabel Santa Cruz, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Protágoras*, tr. Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *República*, tr. Egger Lan, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Sofista*, tr. N.L. Cordero, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_ *Teeteto* tr. Manel Balasch, Anthropos, Madrid, 1990; tr. A. Vallejos Campos. Gredos, Madrid, 2008.; tr. Ute Schmidt Osamanczik, UNAM, 2007.

Plutarco, *Moralia*, tr. Rosa María Aguilar, ed. Gredos. Madrid, 1996.

Para la consulta de las obras clásicas en su lengua original se consultó: *Perseus Digital Library* en <http://www.perseus.tufts.edu>

### **Obras de consulta.**

Burnet J., Taylor A.E. *Varia socrática*. tr., Antonio Gomez Robledo, UNAM, 1990.

García Gual en *Figuras helénicas y géneros, literarios*, Mondadori, Madrid, 1991.

Graham, Daniel W. *La psicología moral de Sócrates*, en *Theoria*. Revista del Colegio de Filosofía. Números 14-15 Junio de 2003. UNAM, FFyL. 2003.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía antigua*. Tomos III-V., tr. Joaquín Rodríguez Feo, ed. Gredos, Madrid, 1991.

Hadot Pierre, *Eloge de Socrate*, Édition Allia, 2004. Tr. Raúl Falcó, *Elogio de Sócrates*, México 2006.

Hülz, Enrique *Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20c4-23c1)*. en *Theoria*. Revista del Colegio de Filosofía. Números 14-15 Junio de 2003. UNAM, FFyL. 2003.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, tr., José Gaos y Miguel García Baró, FCE, Méxio 1986.

Hussey, Edward, Jurnet, John, Vlastos, Gregory, *Los sofistas y Sócrates*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991.

Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.

Mondolfo, Rodolfo, en *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2003 [1972].

\_\_\_\_\_ *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2001 [1973].

Rovere, Maxime, *The Zoo Socratique*, Le Magazine Littéraire, Dossier Socrate Juin 2009, No. 487.

Strauss, L., *Socrates and Aristophanes*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.

Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947

Vlastos, Gregory, *The Socratic Elenchus*, Source: The Journal of Philosophy, Vol. 79, No. 11, Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1982).