



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**HACIA UNA EDUCACIÓN CON VALORES:
EL PROCESO DE EJERCITACIÓN DE LA CONSCIENCIA MORAL
DEL SER HUMANO.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A
OLINCA SUÁREZ MEJIA

TUTORA:
DRA. PADILLA LONGORIA MARIA TERESA
FFyL_UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DRA. FLORES FARFAN LETICIA
FFyL_UNAM
DR. PRIANI SAISÓ ERNESTO
FFyL_UNAM

MÉXICO, D.F. FEBRERO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

AGRADECIMIENTOS.

Quiero agradecer al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía y al Programa de becas CONACYT por todo el apoyo brindado durante mi estancia como estudiante de doctorado. Me hacen falta palabras para manifestar mi agradecimiento a la Dra. Padilla Longoria María Teresa por su apoyo, entrega, comprensión y confianza a mi persona para poder culminar la Tesis de investigación. Así como también mi reconocimiento a los Doctores miembros de mi Comité por su valiosa colaboración y recomendaciones para mejorar constantemente la investigación.

A mi familia por su apoyo moral; a mi madre Martha Refugio Mejía Moreno por su compañía y enseñanzas; a mis hermanos Omar, Oswaldo y Octavio por su cariño y comprensión; a mis cuñadas Alejandra Guzmán, Alejandra García y Gabriela Ravelo por su paciencia, entusiasmo y consejos; a mis amadas sobrinas Neidy, Yail, Anette, Lesli y Paula por sus sonrisas, cariño, alegrías, por ser parte de mi vida.

También quiero agradecer a mis amistades por su escucha y lectura de mi trabajo, a los Doctores Jeannine Olivares Romero y a Miguel Hernández Díaz, a Selene Álvarez Carillo, a María Guadalupe Hernández Sánchez.

INDICE.

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO UNO: <i>PSYCHÉ</i>	12
1.1.Un primer acercamiento a <i>La Apología de Sócrates</i>	15
1.2.¿Quién es Sócrates?.....	17
1.3.Esa voz divina de Sócrates.....	27
1.3.1. Primera dimensión: reconocer que sé es ignorante.....	35
1.3.2. Segunda dimensión: ser virtuoso ante todo.....	43
1.3.3. Última dimensión: el valor del autodomínio en el hombre.....	60
CAPÍTULO DOS: <i>PAIDEIA</i>	67
2.1. El problema moral de Sócrates.....	67
2.1.1. La <i>paideia</i> homérica.....	73
2.1.2. Los sofistas del siglo V a.C.....	76
2.1.3. La educación política de los sofistas y sus implicaciones al interior de la <i>polis</i> griega.....	78
2.1.4. Las razones que se deben considerar para no confundir a Sócrates con los sofistas.....	85
2.2. La <i>tecnhé</i> socrática como principio transformador.....	91
2.2.1. El método socrático como proceso educativo del hombre.....	103
2.2.2. De la ciencia a la comprensión del bien.....	126
2.2.3. De la ciencia de la virtud a la construcción de una vida buena.....	136
CAPÍTULO TRES: EL <i>ETHOS</i> SOCRÁTICO.....	154
3.1. El carácter (<i>ethos</i>) en Sócrates.....	160
3.2. La libertad en Sócrates.....	167
3.3. La ejemplar renuncia a vivir en Sócrates.....	180
CONCLUSIONES.....	185
BIBLIOGRAFÍA.....	191
ANEXO 1.....	199

INTRODUCCIÓN.

Este trabajo nace del interés por investigar de qué manera surge la noción de consciencia moral, entendida ésta, como el parámetro que tiene el ser humano para dirigir su existencia con apego a pensamientos y conductas de índole racional y emotiva. Consciencia moral que permite al individuo mejorarse a través del conocimiento de sí mismo sin dejar de lado la responsabilidad que tiene con su entorno. De tal manera, las acciones del hombre se hacen libres, pero con una referencia constante hacia el deber que tiene para consigo mismo, en su forma de vida y con sus congéneres.

En nuestros días, es recurrente observar que los profesionales de la psicología clínica o psiquiatría se han apropiado de un discurso referente a la consciencia moral que la limita. Lo hacen, restringiéndola a ciertas formas de conducta que la normalizan. Estas disciplinas dejan de lado la capacidad del hombre por preocuparse y ocuparse de trabajar sobre su consciencia. Dada esa insuficiencia que he detectado en las disciplinas antes mencionadas, he considerado esencial preguntar: ¿cómo surge la consciencia moral en el ser humano? ¿De qué manera el hombre se vuelve consciente para mejorar su vida? ¿Todos los hombres pueden acceder a esta situación moral?

Al realizar un estudio formal de la obra platónica, hallé en la figura de Sócrates la vía para pensar en la noción de consciencia moral. En los diálogos primeros de Platón leí para determinar la fuerte influencia conceptual de Sócrates. De esta manera se me hizo evidente que tendría que recuperar el binomio de *psyché* y *paideia* (Véase ANEXO 1), para delimitar la noción de hombre consciente.

De los diálogos estudiados, la *Apología de Sócrates*, resulta ser una obra de suma importancia para este tema, pues en ella se reflejan las dos preocupaciones fundamentales del filósofo ateniense: evidenciar el estado de corrupción del hombre de

su tiempo y alertar a la comunidad que era urgente un cambio de actitud humana. Por ello, dicho diálogo se volvió mi punto de referencia, sin que dejara de lado al resto de la obra platónica. También realicé una serie de lecturas complementarias que me dieran apoyo en el desarrollo histórico, teórico y crítico en función de dichos temas.

El maestro de Platón no se instala para “enseñar nada a nadie”, sino que él sirve de guía para que el hombre se esfuerce en aprender por sí mismo. Así, el conocimiento de sí mismo no se adquiere de inmediato, sino de manera reflexiva, y constantemente es necesario referirse al cuidado del alma y a la educación del hombre. ¿Por qué?

La noción de *psyché* tiene que ver con la parte esencial del ser humano, el cuerpo, para Sócrates, tiene su importancia pero no puede ser la guía en la vida del hombre, ya que éste se sometería a sus caprichos y necesidades. Es decir, satisfacer sólo al cuerpo es dejarse llevar por su estado natural, por su animalidad. Pero existe un proceso histórico, epistémico y hasta religioso transitado por el hombre para darse cuenta de que es por medio del cuidado del alma, como éste puede guiar su existencia. El hombre tuvo que forjarse en la tradición de creencias y prácticas para caer en la cuenta que esto no es el límite para determinarlo. Con el cuidado del alma, el hombre busca la belleza; el amor; la justicia; la prudencia; la amistad; la templanza, es decir, el conocimiento de la virtud y el bien. Lo que le hace aspirar a la excelencia. Sócrates nos advierte que el hombre que no cuida al alma, corre el riesgo de corromperla e incluso volverse malo, debido a la ignorancia que hay en cada uno de ellos.

Al adentrarnos al diálogo de la *Apología* nos damos cuenta que Sócrates representa, de alguna manera, al prototipo del hombre de su tiempo. Pues, resulta un punto sin solución el hecho que compartiera la creencia popular por los oráculos y se asistiera por los daimōnes, para determinar ciertas decisiones y conductas. Además descubriremos que el filósofo, por medio de su reflexión logra superar a esa misma

tradición para instalarse en un lugar de auto-determinación. Una expresión radical de esto es cuando Sócrates exclama que “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”.¹ Es necesario examinar al alma para saber si no está corrompida por el placer, los caprichos, los anhelos superfluos, y si le estamos brindando el suficiente alimento cognitivo para volverla lo mejor posible.

Ahora bien, el hombre no se forma en soledad absoluta sino, por el contrario, es con ayuda de los demás individuos que debe adentrarse en la comunidad del conocimiento, para aprender a descubrir lo que ignora y lo que cree que sabe. En la *Apología*, Sócrates hace mención del peligro que corre el hombre al mantenerse en un estado de ignorancia, que consiste en creer lo que en realidad no sabe. En contraste con el conocimiento verdadero que hace mejores a los hombres. Por eso proclama: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría”.²

Por lo anterior, considero que Sócrates es un educador nato. Le ocupa y le preocupa la situación de ignorancia en que vive la gente. Sobre todo, porque según él, por naturaleza el ser humano se dirige al bien, pero como lo ignora, no sabe qué es éste. De ahí que encamine su vida de manera obtusa y termine por corromperse. Tal como fueron los casos de Calicles, Alcibíades, Trasímaco y otros jóvenes educados a la moda, y que lamentablemente se dejaron seducir y convencer por la “ley del más fuerte”, apegándose al parámetro sofista de que “el hombre es la medida de las cosas”.

La *paideia* socrática es un ejemplo del esfuerzo del hombre por mejorarse tanto intelectual como moralmente. Veremos que la filosofía permite construir un método racional, objetivo y sistemático para presentar un objeto y someterlo a un examen

¹Platón, *Diálogos I, Apología de Sócrates*, 38a, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 180.

²Platón, *ibid.*, 23a, p. 157.

riguroso con la intención de dilucidar la verdad.³ “Ya que la filosofía es esencialmente dialéctica, la filosofía es *paideia* por excelencia”.⁴ Como señala Padilla Longoria la filosofía transforma la vida humana y el mundo. Pensar y llegar a ser consciente permite el mejoramiento del hombre y de su entorno. A partir de eso, el hombre vale por sí mismo (ontológicamente), por su conocimiento (epistemológicamente) y por lo que pueda proyectarse en su acción práctica (ética). Y esto nos dirige, en esencia, a una vida ética.⁵

El resultado de la relación entre *psyché* y *paideia* se ve reflejado en la noción de carácter (*ethos*). Para Sócrates el carácter es un regulador de la conducta, éste dota de sentido a la vida filosófica para examinar y enfrentar a las circunstancias. El hombre que se prepara como filósofo comprende que su forma de vida no será tranquila. Ya no es un hombre común, sino un ser inquieto para buscar el conocimiento y la verdad para ser mejor. Esto significa por tanto, que tiene que ser consciente de sus limitaciones en la vida; no dejarse amedrentar por la envidia y la calumnia; no dejarse cohibir por lo desconocido; no dañar a los demás; aprender a distinguir lo bueno o lo malo, tanto de pensamientos como de acciones. Por eso la conversación filosófica le permitirá desentrañar la duda, el miedo, la ignorancia y actuar de manera recta y justa hasta en los momento más difíciles en la vida. En este caso, tanto la sentencia de muerte del maestro como su proceso final, serán emblemáticos. Se nos muestra cómo este hombre dictamina lo que debe ser mejor para él: morir. Porque de la muerte no se tiene experiencia y por tanto, no se sabe nada, entonces no se tiene seguridad de ser una cosa mala para el individuo. Aquí la muerte también es una defensa de su modo de vida filosófica. Vivir sin filosofar es morir en vida. Pero esta decisión está apegada a la

³ Véase a Padilla Longoria, M. T., *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, Saarbrücken, Alemania, Editorial Académica Española, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

voluntad de las leyes de la ciudad y de los principios filosóficos del cuidado del alma. De esta manera el maestro quiere mostrar la última lección a sus amigos y la posteridad.

Por eso considero que el presente trabajo resulta pertinente hoy más que nunca, ya que vivimos tiempos de conflicto, pobreza, marginación, desencanto político. Los medios de comunicación masiva se encargan de informarnos qué es el hombre hoy en día: narcotraficante, malos políticos, gente oprimida y explotada. Pareciera que es un mundo sin salida y que lo debemos aceptar sin dudar. Pero ante este panorama, me asalta la duda que me obliga a buscar espacios nuevos para reflexionar. Sobre todo porque al ser docente, observo que los jóvenes no muestran interés por pensar por sí mismos y dan por sentado la información que les llega del pasillo, de la televisión, de la Internet, o de los grupos de poder por donde ellos transitan. Consideran que lo que vale en la vida es el dinero y el negocio, no importa qué negocio. No muestran capacidad para valorarse a sí mismos como jóvenes en formación. Están saturados de datos que ellos suponen la llave mágica para enriquecerse y escaparse de todo aquello que representa responsabilidad y esfuerzo por pensar de manera libre. Yo me esfuerzo en acercarlos a la reflexión filosófica para que consideren que lo más valioso en la vida es ser conscientes de lo que son, para entonces exigirse más. Cualquier esfuerzo realizado por ellos sería un paso adelante para que piensen qué debe ser lo mejor. La educación, por tanto, no debe ser un instrumento de poder del gobierno, tampoco un control de socialización, sino un instrumento de formación humana. Los jóvenes sabrán entonces que ellos son valiosos para sí mismos como para la sociedad.

De acuerdo con las nociones esbozadas, el primer capítulo del presente trabajo de investigación se denomina *Psyché*. La intención es hablar de la defensa de Sócrates que plasma Platón a partir de la *Apología*. En ella Sócrates se refiere a la preocupación de que el hombre debe cuidar al alma para ser mejor. Al hacer un rastreo de los

antecedentes históricos y religiosos, de la noción de alma, ésta resulta ser muy diferente a lo que se referirá el filósofo. Aun cuando Sócrates sigue a la tradición religiosa, la filosofía le permitirá contemplar de otra manera al alma y utilizarla para otros intereses más sublimes. Se empieza a contemplar que el determinismo divino en el hombre ya no puede sostenerse. El alma socrática dota al hombre de una libertad nunca antes pensada. La labor de Sócrates, sin embargo, no fue sencilla, ya que su comportamiento desatará la ira y la confusión en su contra. El filósofo es identificado como un anti-religioso y además es acusado de corromper a los jóvenes con sus enseñanzas. Por eso mismo es confundido por un sofista. Pero existen distinciones prominentes entre el filósofo y cualquier sofista. Los sofistas son hombres cultos, pero su objetivo principal es recibir una compensación económica a cambio de su saber. Además, tratan de impulsar en los jóvenes que adoctrinan tendencias de dominio, a través del uso de la palabra, valiéndose de la retórica y la heurística. Al contrario, con Sócrates, propugna un conocimiento del bien, de la virtud, de la excelencia, del auto-dominio, para que cualquier hombre se comporte de manera consciente y pueda gobernarse a sí mismo. Aunque esto lo separa radicalmente de la tradición y vuelve al filósofo un hombre de peligro para la sociedad de su tiempo. La sociedad ateniense, al sentirse amenazada por la presencia de este hombre, considera la pena de muerte como la mejor solución para garantizar cierta tranquilidad en la ciudad.

El segundo capítulo, se ha denominado sencillamente *Paideia*. En él se presentan las enseñanzas morales de Sócrates, a partir de su defensa presentada en la *Apología*, precisamente en el momento en que es acusado de corromper a los jóvenes. Me enfoco en resaltar que, para él el conocimiento vuelve mejores a los hombres. Éste conocimiento de tipo filosófico, se aprende a través de una comunidad de hombres preocupados por descubrir la verdad. Se distinguen los siguientes elementos para

alcanzarla. Primero, se pone en evidencia la situación de ignorancia del hombre. En segundo lugar, se prepara el camino para que éste pueda engendrar ideas por cuenta propia lo que Sócrates denomina como “mayéutica”. En consecuencia, el hombre estará listo para ejercitar la conversación filosófica para someterse él mismo a examen, a través de la dialéctica. Por último, se hará ver la utilidad de la ironía socrática, que tiene como finalidad no dar nada por sentado ningún resultado.

Todos estos elementos constituyen la manera socrática de ser auto-consciente y no llevar una vida de excesos, que se preocupa y ocupa por la educación de los jóvenes.

En el tercer capítulo, denominado *Ethos socrático*, analizo la muerte de Sócrates como prototipo de sus enseñanzas. La muerte de Sócrates, se erige como la lección más radical que da cuenta de su carácter. En aquélla se concentran los rasgos del carácter que previamente sometimos a análisis.

CAPÍTULO UNO: *PSYCHÉ*.

Leer *La Apología de Sócrates*,⁶ me ha hecho pensar en la imagen de Sócrates como aquel interesado en investigar en torno a la naturaleza humana; en preguntar qué es el hombre y cuáles son los principios rectores que forjan a la naturaleza del ser humano.

Al mencionar dicho diálogo platónico, no se descarta la posibilidad de leer el resto de su obra. Sin embargo, considero a este primer diálogo como el punto de partida para acercarme al problema central: la idea del hombre consciente en Sócrates.

Así, veremos que *La Apología* muestra qué tan importante es que el hombre se conozca a sí mismo y descubra su condición real como ser humano. En efecto, con Sócrates nace la práctica del cuidado del alma humana para comprender la verdadera valía del hombre que radica en su espíritu. Ello permite que el hombre se incline por hacerse mejor en la vida, es decir, despierte a la consciencia humana para dirigirse hacia el bien, y aspirar a la excelencia de la vida.

La idea de consciencia socrática, abarca los ámbitos epistemológico, moral y ético. Cada elemento complementa a los otros, y serán la base del conocimiento humano, que guiarán al hombre por su sabiduría para expresar el bien.

El verdadero conocimiento del bien impulsa a ser mejor como individuo virtuoso, es decir, aquel que mejora su condición de vida y analiza sus acciones cotidianas. Ello provoca en el hombre un interés por la virtud. Este tema de la filosofía moral del hombre tendrá el máximo provecho con una vida consciente en el bien de sí mismo y con los demás hombres.

⁶ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008.

El hombre debe ejercer: “el cuidado del alma” y “conocerse a sí mismo”. Esto es, el hombre podrá filosofar y aprender a cultivar el amor por la sabiduría. Estas acciones deben considerarse muy valiosas en la existencia del individuo, permiten generar a través del tiempo la experiencia de vivir bien, manifestándose por lo regular en la vejez. Con el conocimiento de las cosas crea la ciencia y forja el verdadero carácter humano.

Hay que mencionar que Sócrates prefirió morir antes de verse obligado a dejar de filosofar, ya que pretendía la búsqueda de la verdad y la dignidad humana.

Los testigos de su decisión fueron sus amigos, y comprendieron que tal labor del filósofo se centraba en examinar el rumbo de la existencia humana.⁷ Para el filósofo ateniense no tenía sentido vivir de otro modo. Antes de su muerte se dedicó a dialogar con los presentes en el lugar para insistir en la importancia de seguir su propio ejemplo, como un hombre sabio. La búsqueda de la dignidad era el camino para que los hombres continuaran la reflexión en torno de la filosofía moral.

En fin, Sócrates bebió la cicuta sin un atisbo de temor, ya que después de la muerte podría --según él--, seguir filosofando en libertad y con el mismo placer que en la vida, aunque en el momento crucial tiene la esperanza de estar rodeado de gente con semejante entusiasmo filosófico. Este acto demuestra que él poseyó toda la entereza de un verdadero hombre, y que sabía lo que era mejor en la vida. No se intimida ante lo desconocido. Sócrates confía en el hecho de haber vivido bajo la sombra de la filosofía, forjarse en su actitud del bien, por tanto, tiene plena confianza en que ningún mal le acontecerá en la muerte.

⁷ Véase Platón, *Diálogos III. Fedón*, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008. En el diálogo del Fedón, Sócrates antes y después de beber la cicuta no deja de dialogar con sus amigos acerca del mejor modo de vivir y actuar, teniendo como guía el razonamiento filosófico.

La filosofía es un modo de vida exigente para quien se dedique a ella, trata de que el hombre posea una verdadera vocación aunado a un alto grado de responsabilidad y compromiso de por vida.

A cambio de esta convicción, el aprendiz de filósofo podrá contemplar a la humanidad y la realidad bajo una mirada distinta de la ordinaria. Recupera la alegría de un niño que descubre con asombro las cosas del mundo. Así, el hombre comienza a preguntarse por sí mismo y por el acontecer de la vida.

Estas cualidades generadas en el hombre posibilitan su arribo a la libertad de pensamiento y de acción, lo que contribuye forjar el carácter digno y necesario para ser responsable y examinar por sí mismo su propio saber. Así, podrá descubrir si son verdaderas o falsas, o si se requiere reflexionar en torno a las acciones.

Esta actividad humana no es aislada, ni individual o sectaria, se origina en convivencia con otros hombres que forman una comunidad de amistad entre ambos, para adquirir el conocimiento filosófico.

El hombre alejado del mundo no es humano. El hombre verdadero es aquél formado en la filosofía, que se genera en comunión con los demás, se construye a través de un lenguaje común que le permite comunicarse, expresarse con otros para el desarrollo del conocimiento, derrumbar y evitar la ignorancia que asedia al alma humana.

Así, el hombre podrá manifestar su pensamiento, ideas, conceptos, intenciones, sentimientos y aplicaciones que delimitan su vida, someterse a examen, revisar en compañía de otros. Si no pasa la prueba, tiene que estar dispuesto a rectificar si fuera necesario. Estos parámetros son los que delimitaron la vida de Sócrates como veremos a continuación.

1.1. Un primer acercamiento a *La Apología de Sócrates*.

Platón presenta a Sócrates en la *Apología*⁸ durante su proceso y condena de muerte. La acusación es presentada por Meleto, Anito y Licón. En esta acusación se argumenta lo siguiente en contra de Sócrates: 1) corrompe a los jóvenes; 2) no cree en los dioses de la ciudad y 3) cree en nuevas deidades.

Sócrates hace una defensa que se desarrolla en dos etapas. La primera es enfrentar una antigua acusación, la cual proviene de Aristófanes, que describe a Sócrates como una mezcla de sofista y filósofo de la naturaleza⁹. Aristófanes le parece al maestro más temible que los nuevos acusadores.

La segunda etapa de su defensa, se concentra en la acusación posterior. Sócrates somete a un interrogatorio a Meleto para mostrar la manera en que éste lo acusa de corromper a los jóvenes. Aclarado este punto, Sócrates propone a Meleto examinar el problema sobre el ateísmo y la introducción de nuevas divinidades. Para concluir, el propio Sócrates justifica su modo de vida como un beneficio para la ciudad y un ejemplo a seguir para el resto de los hombres. Esto es, un *modus vivendi*, con apego a la rectitud en el obrar sin temer jamás a la muerte. Además, Sócrates se considera comprometido a permanecer en su posición de manera indefinida, esto con el fin de obedecer un mandato de la ciudad o hasta un mandato divino. Lo que lo induce a reconocer su sabiduría y la de los otros hombres para no cometer injusticia y desobedecer a los dioses. Esto, a su vez, implica dedicarse por completo a su misión que consiste en no dejar de filosofar y exhortar a los hombres a que dediquen su vida al cuidado del alma.

⁸ Véase en ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

⁹ Aristófanes, *Las once comedias* en *Las nubes*, trad. Garibay K. A. M., México, Porrúa, Sepan Cuantos, 1967, pp. 65-94.

De acuerdo a Sócrates, esta tarea del cuidado del alma es el mayor bien que Dios ha enviado a la ciudad. Para llevar a cabo su misión filosófica ha descuidado su familia y se encuentra en situación de pobreza. Toda esta dedicación la concentró Sócrates en preocuparse por el bien de sus conciudadanos al exhortarlos a examinar su vida, a fin de adquirir paulatinamente la virtud. Ya que su vida siempre fue recta y justa, se niega a adoptar ante los jueces una actitud suplicante y emotiva.

Meleto pide la pena de muerte y Sócrates pide la manutención en el Pritaneo. La votación condena a Sócrates y surge una diferencia de treinta votos. En respuesta a esto se genera una nueva votación que termina por condenar a Sócrates a muerte. Ochenta jueces cambiaron de opinión dando cada uno un voto en contra del filósofo. Él acepta con serenidad el veredicto y exhorta a los demás a vivir conforme a la virtud y vencer el temor a la muerte.

De lo anterior deriva una problemática en torno a la noción de educación, que se considera un arte para cuidar y perfeccionar a los hombres (*Ap. Soc.*, 20b).

Sin embargo, la educación estaba en manos de los sofistas, quienes presumían una enorme cultura y conocimientos, despertando cierto recelo en los filósofos (*Ap. Soc.*, 19e). Cabe preguntar, ¿cuál es la diferencia entre los sofistas y Sócrates? Los sofistas eran una opción de educadores particulares que prometían formar a los jóvenes aristocráticos a cambio de dinero. Mientras, Sócrates se presentaba preocupado y dedicado a descubrir la sabiduría propia del hombre.

Sócrates reconoce su ignorancia, la cual lo hacía un ser incompleto y buscaba conocer más en su propia alma y la de los otros. La perfección era el cuidado del alma como una aspiración permanente, la cual conducía al hombre en buscar su virtud e ideales. La sabiduría era para examinarse a sí mismo y esforzarse para conocer el entorno social. En este sentido, Sócrates era ejemplar pues reconocía su propia

ignorancia y estaba siempre dispuesto a indagar a los demás, fungiendo como partero de ideas. Proceso doloroso pero necesario para progresar en todos los ámbitos de la vida.

La consciencia del conocimiento siempre era perfectible, permite al hombre examinar su propia actitud reconociendo lo que es bueno o malo; justo o injusto. Quien se cree sabio en última instancia, se deja llevar por el temor, porque reconoce el límite de sus capacidades y esto, en vez de permitirle avanzar en la vida representa un enorme obstáculo. Para vivir bien, es necesario saberse limitado y carente, pero a la vez saberse capaz de aprehender la posibilidad de alcanzar la virtud en cada acción, en cada nuevo conocimiento, en cada momento que permita prolongar la finitud que nos es propia.

La doctrina de Sócrates reconoce que nunca es suficiente lo que se sabe, y eso es la verdadera sabiduría, que ama el conocimiento continuo. Se trata de un proceso vital, la doctrina nos muestra el sentido más profundo de la vida humana, un esfuerzo permanente hacia la propia excelencia que nunca se concretó en cuanto tal. Nuestra vida se caracteriza en la búsqueda permanente tanto en cuestiones teóricas y prácticas. Si la perfección fuese alcanzable en esta vida, no tendría sentido en la vida y nos mataría el tedio. *Grosso modo*, éste es el significado del humanismo socrático, que a su vez, está en parte constituido por las nociones de *psyché* y *paideia*.

1.2. ¿Quién es Sócrates?

He podido observar que a través de la figura de Sócrates en *La Apología*, se impulsa de manera más dramática una profunda preocupación y exhortación para que el hombre se conscientice por los problemas humanos. Esto significa, en principio, que Sócrates aspira a encontrar el origen de aquel conocimiento general que permita al hombre

comprender su realidad y la relación que tiene con ésta. De ello surge la pregunta ¿qué es el hombre? A partir de ahí, preguntar por primera vez por su identidad: ¿quién soy yo?

Sócrates tiene como propósito, generar una identidad humana que permita al hombre distinguirse de la colectividad (de la muchedumbre, de la masa), es decir, verse a sí mismo como el hombre individual, para ser más útil a la comunidad, y no entregarse o verse sometido a los puros intereses de un grupo o sector de poder, justificados en la ley natural del más fuerte.

La idea central de él es el conocimiento moral, para conocer la conducta humana y los límites subyacentes en la vida, individual y social. Las preguntas radicales que emanan son las siguientes: ¿qué hace al hombre realizar lo bueno o malo, justo e injusto?, me atrevería a preguntar de manera crítica, ¿qué es ser hombre? ¿El hombre es capaz de percibir el sentido de su existencia?

Ambos tipos de conocimiento, general (epistemológico) y moral, han de hacer brotar en el hombre la búsqueda del conocimiento ético para realizar mejor su labor. Además, ¿puede el hombre mejorar su condición de vida? ¿Cuál es la mejor manera de vivir? ¿Es posible volver a las acciones dignas para mejorar la situación, es decir, la moral en un sentido de excelencia?

¿Cuál es la pretensión de Sócrates?: “Un poder del hombre que pueda colocarse en el universo de las cosas, que se tambalea, para fundar el reino humano. Una libertad que pueda asegurar el relevo de las viejas convicciones vacilantes. Este poder es precisamente la consciencia”.¹⁰

Sócrates interroga a los demás, con la esperanza de escuchar y ver si los hombres tienen la intención de poner a prueba el conocimiento que creen tener de sí

¹⁰ Sauvage, M., *Sócrates y la consciencia del hombre*, 2ª. ed., trad. I. Gil de Ramales, Madrid, Aguilar, 1963, p. 125.

mismos. En conjunto los analiza para saber si es seguro o es una simple repetición de lo que se enseña en la sociedad como conocimiento.¹¹

Yo propongo, en este caso, comprender el origen de esta consciencia reflexiva. Sócrates lo atribuye en principio a un mandato divino. Después, él se ve obligado a investigar su veracidad. El Oráculo de Delfos,¹² define a Sócrates como “*Nadie* es más sabio que Sócrates”.¹³ Él dudaba y no aceptaba otras ideas, y ésta, aunque manifestaba la idea del dios, la asumía de manera respetuosa. Sócrates preguntaba ¿qué querrá decir el Dios con semejante enigma?

Aquí hay que destacar un asunto muy importante, esta manifestación divina (la paradoja apolínea)¹⁴ es un enigma, un misterio en la época de Sócrates (siglo V), resulta una forma de inquietar la actitud humana ante la vida. La vida griega en sí misma es un enigma, es parte de la tradición helena de transmitir el conocimiento que forja a los hombres de ese tiempo. Por tanto, Sócrates, no intentaba rechazar tal labor y dedicarse a descubrir la verdad y comprende que *Nadie*, no es ningún hombre, sino el *yo provisional* de Sócrates que se reconoce ignorante, por no conocer el verdadero misterio del hombre. “¿Qué dice realmente el dios y qué indica el enigma? Yo tengo consciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito”.¹⁵

¹¹ Véase Rowe, C., *Plato the Art of Philosophical Writing*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 122-142. Donde se expone el problema de la investigación que realiza la figura socrática de las nociones de sí mismo y los otros, donde la piedra de toque es descubrir las verdaderas convicciones y creencias en los individuos.

¹² Véase Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, Chile, Cuarto Propio, 2004, pp. 48-53. Quintana de Uña señala que la cultura que se dio en Grecia en torno a los oráculos tiene que ver con el anhelo de saber hacia la vida futura del hombre, y tratar de prever sus acciones. Sin embargo, prevalecía un temor ante las respuestas enigmáticas que ofrecía el dios Apolo por medio de la Pitia, y el compromiso y responsabilidad que eso generaba en el hombre. Por eso su anhelo de vivir en la ignorancia y en el olvido.

¹³ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 21a, ed. cit., p. 154.

¹⁴ Véase Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p.98. Quintana de Uña nos señala la función que cumplen el mito, el enigma, la parábola, el oráculo, la paradoja apolínea de la presunción de ignorancia, que Sócrates convirtió en eje de su epistemología para comprender estos contextos.

¹⁵ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 21b, ed. cit., p. 155.

Quintana de Uña comenta que Sócrates “no intelectualizó la concepción trágica helena, ni trató de moralizar la vida con las yermas reglas escolásticas con las que se asentaría la moral por muchos siglos. Su propuesta era esencialmente una apuesta vital, que necesitaba de la fuerza persuasiva del nuevo *logos* dialéctico para asentarse a sí mismo”.¹⁶

Sócrates, procede a investigar qué significa el mandato. Pronto descubre que el ateniense ordinario sólo se dedica en la vida a cosas de menor importancia. Por la mente ordinaria griega no pasa “el cuidado del alma” y cultivar el “conocerse a sí mismo”.

La misión délfica, encamina a Sócrates de una actividad de ilusión, a una actividad espiritual:

Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprochare que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximo estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: ‘No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos.’¹⁷

Los atenienses tienen una idea de la vida muy relajada: “es muy descansado continuar viviendo como antes, educando a los hijos, vendiendo nuestro aceite de oliva, yendo a la guerra, honrando a los antepasados y creyendo en los dioses como antes, sin preguntar nada sobre lo que se hace y sobre la manera justa de hacerlo”.¹⁸

¹⁶ Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 100.

¹⁷ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 30a-b, ed. cit., p. 168.

¹⁸ Sauvages, M., *Sócrates y la conciencia del hombre*, ed. cit., p.116.

Y precisamente Sócrates lo hace, interrumpe a los atenienses la tranquilidad de su alma. Les propone que la felicidad es el máximo bien, quitándoles para ello, la felicidad más inmediata: el estado de inconsciencia sin conflictos y sin ningún problema en la sociedad.

Los conciudadanos están firmemente convencidos que la acumulación de riquezas y del poder son garantía de una mejor condición humana. Aparentan tener una conducta buena con apego a las leyes de la ciudad, que supuestamente los hace mejores hombres.

Sócrates exhorta a sus conciudadanos pobres, ricos, artesanos, políticos, poetas, jóvenes, viejos, militares; hasta aquellos que se encontraban relegados como los esclavos y las mujeres, a que se dedicaran a la filosofía y pudieran mejorar sus vidas, y que tuvieran mejores formas de convivencia entre ellos. Sócrates asedia al pueblo como si fuera su consciencia. Él no tiene que enseñar nada, el único fin es colocarse a sí mismo en el lugar de los otros para cultivar una vida buena.

Sócrates es un perseguidor inoportuno, que llega a los demás con la actitud solicitante, de manera obstinada y humilde. Pretendía que los atenienses llegaran a la consciencia y a la autonomía personal, que se familiarizaran con la excelencia (*areté*). Sin embargo, exige no renunciar a esta actividad, para que surja la reciprocidad del bien para todos.

La misión socrática resultó una situación incómoda, debido a su origen en el oráculo, que otorgaba un doble sentido de la fe: religioso y profano. Theodor Gomperz alude a preguntarse en torno a esta misión socrática: ¿Cómo hablar de una misión respecto al hombre, con el que empieza en Atenas el “culto de la razón”? ¿Cómo aunar una predicación con el tema racionalista, que la virtud es saber y puede ser enseñada?¹⁹

¹⁹ Véase Gomperz, T., *Los pensadores griegos*, trad. C. G. Corner, Barcelona, Herder, 2000, tomo II, p. 109.

La sola presencia de Sócrates obliga a quien está cerca de él a cuestionarse; la mayoría se alejaba. Son pocos los hombres que deciden no separarse de él para recibir su apoyo e ir asimilando en su propia cuenta este camino de investigación. Por lo regular, la gente reacciona de dos maneras distintas y opuestas al ver los resultados de dicho proceso.

Si tienen una buena disposición, aceptaban muy gustosos revisar con detenimiento y profundidad lo que han estado considerando hasta ese momento como su conocimiento, sopesando el cúmulo de creencias, para saber si son verdaderas o no. Así podrá abandonar el hombre su vanidad de saber y dedicarse en serio a descubrirse por sí mismo. Esto genera un impacto en el individuo, siendo que al descubrir su verdadero saber comienza entonces a preguntarse a sí mismo. Es decir, lo realmente valioso en la conversación *no es aquello de lo que se habla, sino el que habla*²⁰, un ejemplo de esta situación, la encontramos en el personaje platónico de Nicias en el *Laques*.²¹ Él manifiesta su entusiasmo por permanecer al lado de Sócrates para dedicarse a la fructífera conversación, gracias a ello él recibe el máximo bien en su vida:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. (...) Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo en recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia.²²

Si la persona no demuestra una franca disposición, se enfurecerá con Sócrates y terminará por abandonarlo al descubrir su real situación. Es decir, que es ignorante y

²⁰ Véase Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. C. Tapie Isoard, México, FCE, 1998, p. 40.

²¹ Véase en ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

²² Platón, *Diálogos I. Laques*, 187e-188b, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, p. 464.

peor aún, que ha descuidado su alma a tal grado que posiblemente esté viviendo a la sombra de una mala educación, pensando y actuando erróneamente, y por tanto, se descuida a sí mismo.

Similar situación acontece con Alcibíades en el diálogo del *Banquete*. Aquí Alcibíades manifiesta su elogio, designando a la personalidad de Sócrates como única e inclasificable. Existen diferentes tipos donde ubicar a los hombres; por mencionar: “como fue Aquiles, extraordinario por su habilidad, energía y valor”,²³ a Brásidas, el jefe espartano, y a otros, como Pericles, a Néstor y Antenor, ‘hombres de Estado, ilustres por su sabiduría, prudencia y elocuencia’”.²⁴ Sin embargo, Sócrates era imposible de clasificar debido a su personalidad y originalidad en sus discursos, no se comparaba entre los hombres del momento, ni de los hombres antiguos, tal vez, se compara con los silenos y los sátiros. Pierre Hadot define al filósofo de *atopos*, es “extraño, extravagante, absurdo, inclasificable, desconcertante”.²⁵ Y se confirma esta expresión, ya que en el *Teeteto* Sócrates expresa que de esa manera es: “soy absurdo (*atopos*) y dejo a los hombres perplejos”.²⁶

Lo anterior tiene una profunda razón, que Alcibíades expone en *El Banquete*: “Sócrates encanta con sus palabras. Cuando le escucho mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes. Su discurso filosófico es parecido a la mordedura de la víbora en mi corazón, y se apodera de mi alma la locura y frenesí del filósofo”.²⁷ Hay que decir que Sócrates impacta a quienes le escuchan, de manera irracional, debido a la emoción que produce, al amor que inspira. Alcibíades reconoce en el *Banquete* que Sócrates utiliza encantamientos y provoca en él que se

²³ Platón, *Diálogos III. Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2008, p. 282. Véase la nota de pie de página No. 146, donde se indica las cualidades de Aquiles y Brásidas.

²⁴ Platón, *Diálogos III. Banquete*, ed. cit., p. 282. Véase la nota de pie de página No. 147, donde se manifiestan las cualidades particulares de Nestor y Antenor del lado griego y troyano.

²⁵ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. C. Tapie Isoard, México, FCE, 1998, p. 42.

²⁶ Platón, *Diálogos V. Teeteto*, 149a, trad. A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2008, p. 187.

²⁷ Platón, *Diálogos III. Banquete*, 215c-218b, ed. cit., pp. 270-276.

quede pasmado y poseso: “muchas veces me he encontrado, precisamente en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy (...) pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo”.²⁸

Sócrates resulta no ser un personaje elocuente ni brillante en comparación a otros personajes de la época (como los mencionados por Alcibíades). Por el contrario, resulta que si escuchamos de cerca los discursos, como se queja Alcibíades, advertiremos que parecen totalmente ridículos: “Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores²⁹, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras”.³⁰ Al final, Alcibíades resiste ante la influencia socrática, y solo ante él siente vergüenza y para evitar su atracción huye, escapa, y por esa misma razón quisiera verlo muerto. Él acabará por alejarse del filósofo por no contemplarse a sí mismo en una vida encaminada al bien.³¹

¿Qué significan estas reacciones? Aun cuando estas reacciones manifestadas por Nisias y Alcibíades son distintas y hasta extremas, puedo observar que es en ello donde radica la fuerza de la personalidad de Sócrates, para despertar la consciencia de sus interlocutores. El estado de consciencia, no radica en dar cuenta de todo lo que se sabe, sino mostrar la manera de *ser* ante lo que se piensa o se actúa.

Lo cierto es que Sócrates los supera en mucho por su sabiduría. No es el mismo conocimiento del cual ellos alardean y se sienten orgullosos. Por tanto, él es el más sabio y el mejor de los hombres. Así lo pudo constatar cuando se dirigió con las

²⁸ Platón, *Diálogos III. Banquete*, 215c-e; 216a, *ed. cit.*, pp. 271-272.

²⁹ *Ibid.*, 221e, *ed. cit.*, p. 283. En la nota de pie de página No. 148, Calicles señala un reproche parecido sobre este modo de expresión socrática en *Gorgias*, 490 c-d.

³⁰ *Ibid.*, 221e, *ed. cit.*, p. 283.

³¹ *Ibid.*, 215d-216e, *ed. cit.*, pp. 271-274. Véase el diálogo del *Banquete*, donde Alcibíades manifiesta sentir vergüenza de su miseria ante la figura de Sócrates.

personas que parecían ser más sabias, como los políticos, artesanos, poetas, y después de su indagación derivó a la siguiente conclusión:

Por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si prefería estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.³²

¿Hay posibilidades para rectificar esta situación humana? Por supuesto que sí, siempre y cuando haya disposición. El propio Sócrates da muestra de esta disposición plena y abierta, después de terminar su investigación para saber con respecto del mandato divino, descubre para su asombro, que la gente a la que cuestiona, cree saber lo que no sabe, es decir, vive en la ignorancia que lo ciega para ver la verdad de la situación. En cambio, él reconoce que no sabe nada, y por tanto, se siente feliz de aceptar su nula sabiduría. Además, reconoce que no se encuentra en la misma circunstancia de ignorancia que el resto de los hombres engañados que creen poseer sabiduría.

Por tanto, el filósofo ateniense concluye que el oráculo tenía razón. “Nadie es más sabio que él”, significa descubrir ese estado consciente de la docta ignorancia, es abrirse a este auto-cuestionamiento y no dejarse arrastrar por el conocimiento asimilado por la vida ordinaria. Quintana de Uña señala que resuelto el misterio, implica ya el estado de comprensión que ejercerá el hombre ante su destino: “convertirse en sabio, lograr la excelencia, elevándose desde el suelo de su animalidad y dejar de caminar en cuatro patas para erguirse sobre el puntal de su razón primero y, luego, dejarse guiar por su consciencia”.³³

³² Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 22d-e, ed. cit., p. 157.

³³ Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 53.

¿Qué significa esto? No basta con que el hombre sea inteligente, pues la inteligencia por sí sola no humaniza al individuo. La aspiración a la consciencia en el hombre implica preguntarse por su origen y destino. Aquel hombre que no aspire a ella quedará limitado y arrastrado por los impulsos de sus más salvajes pasiones. En el momento en que la consciencia surja el estado animal del hombre será dominado y así podrá empezar a reflexionar por el sentido de su vida.³⁴

Podríamos generar varias preguntas centrales: ¿cómo dirigir la vida humana? ¿Qué es lo que tenemos como valioso en nosotros? El conocimiento que poseemos nos permite preguntarnos ¿qué es lo que nos hace mejores hombres?

Esto tiene una repercusión directa en el alma, lugar a donde va a parar este proceso de conocimiento que modela al hombre (bueno, bello, o mejor aún ignorante, un sabio ignorante). Quintana de Uña comenta que el hecho de “reconocer profundamente la ignorancia es el único barbecho sobre el que puede germinar la semilla de la sabiduría”.³⁵

Sin embargo, veremos que existen varias etapas o dimensiones para acceder a la consciencia que permiten al hombre contemplar la verdad de lo que es él y su camino para alcanzar el bien.

Al descifrar el enigma apolíneo, Sócrates apenas se encuentra al inicio del camino que tendrá que transitar a lo largo de su vida y, construir para sí mismo, el grado de consciencia que le permita llevar una existencia consagrada a la virtud. Ya que el ejercicio de pensar es fundamental, su ejercicio, permite que los hombres empiecen a pensar por cuenta propia y puedan elegir una mejor manera de vivir de manera más libre y responsable.

³⁴ *Ibid.*, p. 53.

³⁵ *Ibid.*, p. 102.

Asimismo, es necesario pensar si estas ideas provocan un verdadero saber en el hombre, para que pueda distinguir el bien. Con esto, se debe examinar con atención objetiva, con razonamiento crítico, para saber qué son y cuál es su naturaleza. Con estos razonamientos, podemos estar más seguros de la vida.

Si el resultado es lo opuesto, no debemos desalentarnos para volver a comenzar en la búsqueda por la verdad de ese conocimiento. Es por ello, que Sócrates proclama: “una vida sin examen no tiene objetivo vivirla para el hombre”.³⁶

1.3. Esa voz divina de Sócrates.

Sauvages define a Sócrates como “este hombre cualquiera” que tiene una misión en la vida:

Ha consagrado toda su vida a buscar, a provocar incansablemente, obstinadamente, la conversación con el interlocutor que le ofrecen los azares del lugar o de la hora; lo ha hecho obedeciendo a una exigencia divina lo suficientemente imperiosa para que haya preferido la muerte al silencio. El tiene una misión, no es un profesor; hay algo de profunda humildad en su persecución del hombre, que, enfrente de él, lo esquiva como el Alcibíades platónico trata de escapar al ‘taón’ de Atenas y sólo de mala gana, se presta al diálogo.³⁷

Diógenes Laercio refiere una anécdota que resulta significativa: “Habiendo encontrado Sócrates al joven Jenofonte, que no conocía, se sintió sorprendido ante la belleza de su rostro, que respiraba con honradez. Cerrándole el paso con su báculo y lo detiene. Le pregunta dónde se vendían las cosas necesarias para la vida. ‘En el mercado’, respondió el joven sin comprender el doble sentido de la pregunta. ¿Y para

³⁶ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 38a, ed. cit., p. 180.

³⁷ Sauvages, M., *Sócrates y la conciencia del hombre*, ed. cit., p. 104.

llegar a ser un hombre bueno y virtuoso, dónde es preciso ir? Jenofonte quedó confundido. Sígueme, pues -replicó Sócrates-, y lo sabrás. Sígueme...”³⁸

Esta actividad suya es una imposición divina, como ya he estado insistiendo. Busca que los hombres se den cuenta que el máximo bien en la vida es el cuidado de sí mismos, de su alma, de su vida. También descartar la creencia de buscar el bien por medio del cúmulo de riquezas, o el placer de sus cuerpos, sino es en el cultivo de la virtud. El dios ha enviado a este hombre para que los impulse a buscar el verdadero bien.

Se debe reconocer que Sócrates es la consciencia de su amada Atenas, a pesar de los escrutadores del cielo que cubrieron su patria, como son Aristófanes, Anito y sus confusas acusaciones que no supieron enunciar, pero que a los oídos de los atenienses, se escucharon como la perfecta acusación. Se le acusa de creer en nuevos dioses y en corromper a la juventud de su tiempo.³⁹

Taylor señala el caso particular de la acusación que hace Anito contra Sócrates, y su objeto de pedir la sentencia de muerte como el modo de inducir al filósofo a pensar en su propia salvación, marchándose al destierro y dejando el caso terminado por rebeldía.⁴⁰ Esto significaban las palabras de Anito en boca de Sócrates citadas en la *Apología*, 29c: “Sócrates no debió nunca comparecer ante el tribunal, o había que insistir en la pena de muerte”.⁴¹

Aun cuando Sócrates, bien podía haber decidido no presentarse ante el tribunal, pesó más su convicción por decir ciertas verdades desagradables para Atenas. Y encima

³⁸ Laercio, D., *Vida de los filósofos más ilustres*, trad. del griego J. Ortiz y Sanz, Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1949, Libro Segundo, p.80.

³⁹ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 24b-c, *ed. cit.*, p. 159.

⁴⁰ Véase Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. M. Hernández Barroso, FCE, México, 1961, p. 85.

⁴¹ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 29c, *ed. cit.*, p. 167.

de esto, dirigirse a ella en su tono irónico acostumbrado. Sin embargo, esto tiene una razón más profunda.

El verdadero sentido de la acusación de Anito y sus compañeros es la evidencia de la exasperación y el resentimiento del sector político ateniense en contra de Sócrates. “Los cargos de que se trata son: enseñar a los jóvenes a no respetar a sus padres, criticar a las instituciones democráticas como el uso del sorteo para designar a los funcionarios, haber educado a Alcibíades y a Crítias, y dar un mal sentido de los escritos de los poetas”.⁴²

Gomez-Lobo nos puede aclarar más esta actitud contra-política de Sócrates:

(...) critica de manera implícita la democracia ateniense y sin embargo cumple lealmente sus deberes cívicos y militares. Se opone a una medida ilegal bajo el régimen democrático; desobedece asimismo órdenes del gobierno de los Treinta Tiranos. No le interesa el poder político y sin embargo consigue atraer a algunos de los políticos más ambiciosos del momento, entre ellos, a Alcibíades.⁴³

De ninguna manera, Sócrates echa mano de la actitud indigna para despertar lástima y conseguir la indulgencia ante cualquier castigo a enfrentar. Y mucho menos, pensar en escaparse, aun cuando se enteró que el castigo sería la pena de muerte. Siempre fue un hombre feliz de vivir y más convencido de esa felicidad al verse movido por su misión divina.

Él estaba convencido que brindaba el máximo servicio y bien al pueblo de Atenas, y cualquier atisbo de duda o temor, se disipa debido a su inspiración divina. Más aún ante circunstancias de profundo riesgo para él:

⁴² Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, ed. cit., pp. 93-94.

⁴³ Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, trad. A. Palet, Barcelona, ed. Andrés Bello, 1998, p. 39.

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico;⁴⁴ esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. En esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente.⁴⁵

La influencia ejercida por el *daimôn* en Sócrates se da al momento de disuadirlo de la vida política. Es la manera de conservar por más tiempo su vida, y ser verdaderamente útil a la ciudad y a sí mismo.

Plutarco en el *demonio de Sócrates*⁴⁶ refiere una explicación más detallada de este *demonio privado* del filósofo. El demonio de Sócrates no era una visión, sino la percepción de una voz o la inteligencia de unas palabras, que le llegaban de modo misterioso. Así, en el sueño no hay voz, pero uno se imagina y comprende algunas palabras y cree oír hablar.

La intuición no tenía lugar realmente para algunos, más que en el sueño, en la tranquilidad y en el reposo del cuerpo, cuando descansan. Por otra parte, en la actividad de la vigilia, les costaba trabajo hacer que su alma prestase atención a la voz de los seres

⁴⁴ Véase Guthrie, W.K.C., *Socrates*, New York, Cambridge University Press, 1971, pp. 82-85. Guthrie describe como la señal divina (o la inspiración divina, o *daimôn* como lo refería yo aquí) es un punto de referencia para actuar de cierto modo en determinadas circunstancias, pero sobre todo el signo divino se dirige en forma de voz para que Sócrates cuide de sí mismo, es decir, de su alma, y no solo debemos referirnos a la Apología sino que además, aparece en otros diálogos: Eutifrón (3b): el propio Eutifrón arguye que el demonio del cual anuncia Sócrates es la razón por la cual Meleto introduce la acusación de introducir nuevos dioses; República (496c): Sócrates dice que el demonio es el freno de su actividad política; Fedro (242b): el duende manda a purificar a Sócrates por su discurso sobre el amor; Eutidemo (272e); la voz ordena a Sócrates a que se quede en el gimnasio sentado, lo que le da oportunidad de escuchar e intervenir en la discusión de dos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro; Alcibíades I (103a): una potencia divina tanto le impide en ocasiones y en otras no para entablar conversación a Sócrates con Alcibíades; y en Teeteto (151a): la señal demónica permite a Sócrates saber con quién podrá tener trato o no, y también, adivinar quién aprovechará más su compañía; Banquete (174a y sigs.) Aristodemo señala que cuando iba con Sócrates al banquete ofrecido por Agatón, Sócrates se detenía a meditar en la sabiduría parando en el camino, y por su parte Alcibíades (220c) expone como Sócrates entra en trance en los recesos de la guerra de Potidea y le permite ser el hombre más valiente y quien afronta los climas extremos. Todo lo anterior puede corroborarse como parte de la explicación que desarrolla Guthrie.

⁴⁵ Platón, *Diálogos I, Apología de Sócrates*, 31 c-d, ed. cit., pp. 170-171.

⁴⁶ Plutarco, *Du destin; Le demon de Socrate; de l'exil; consolation a sa femme*, Paris, Beles lettres, 1980.

superiores, que ensordecidos por el tumulto de las pasiones y la distracción de los negocios, no podían aguzar el oído y aplicar su atención a lo que se les está manifestando.

El entendimiento de Sócrates, era claro y estaba limpio de pasiones, y se mezclaba poco con el cuerpo, sólo para las cosas necesarias. Además, era abierto y sutil, modificado prontamente por aquello que le impresionaba, no era verosímilmente una voz, sino la palabra de un demonio que, sin voz, conmovía, mediante las revelaciones que le hacía su facultad intelectual.⁴⁷

Por su parte, Apuleyo en *Del Dios de Sócrates, la doctrina y el mundo de Platón*⁴⁸ denomina a aquel fenómeno socrático como *dios personal*, caracterizándolo más como un presentimiento que como la razón misma, que lo protege del mal. No es, pues, sorprendente que Sócrates sea un hombre perfecto, de acuerdo con el dios Apolo. Éste se convierte en su dios personal, dedicándose a honrarlo desde entonces. El demonio fue, para él, un guardián y, por así decir, un íntimo, un familiar, que le apartaba de las cosas que hay que evitar, le revelaba las cosas que hay que temer, le advertía de las cosas que hay que saber. De manera que, allí donde la prudencia humana fallaba, Sócrates recurría al presentimiento más bien que a la razón, a fin de que la inspiración decidiera sobre lo que la incertidumbre dejaba en duda.

El demonio de Sócrates le detenía a menudo en sus empresas, pero sin incitarle a nada. ¿Cuál es el origen de esto? “Sócrates, hombre perfecto por sí mismo, si hubo alguno, y dirigido, naturalmente, hacia todas las acciones que le eran convenientes, no tenía nunca necesidad de ser empujado, sino, a veces, desviado de sus empresas, cuando estas le exponían a algún peligro, a fin de que avisado, las abandonara al instante, fuera

⁴⁷ Véase Plutarco, *Du destin; Le demon de socrate; de l'exil; consolation a sa femme*, Les Belles Lettres, Paris, 1980.

⁴⁸ Véase Apuleyo, L., *Opuscules Philosophiques. Du dieu de Socrate, platon et sa doctrine, du monde : Et fragments/Apulee*, trad. et commente J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

para volver a emprenderlas, más tarde con mayor seguridad, fuera para cambiar sus designios”.⁴⁹

Entonces, comprendo que el demonio socrático en origen es:

- i) Una percepción de voz.
- ii) Palabra de un demonio que ofrece revelaciones.
- iii) Es un dios personal que le aporta y evita lo que tiene que temer, y le advierte ante lo que se tiene que saber.
- iv) Es un presentimiento y una inspiración ante la incertidumbre.
- v) Así también lo desvía de las empresas peligrosas y le avisa para acceder a ámbitos más seguros.

De ningún modo, podemos equiparar este demonio divino con la razón, la inteligencia, el entendimiento, o la facultad intelectual. Resulta una vía por la cual, Sócrates reflexiona y decide en torno a la circunstancia. O bien, señala Quintana de Uña, “Sócrates-nombre aludiría a su vanidad filosófica, que sólo puede ser humillada por la verdadera humildad del ignorante. Dicha humildad, sin embargo, no corresponde al alma de Sócrates-hombre, sino que sólo puede ser atribuida al deseo auténtico que emana de su *demonio interno* para encontrar la verdad”.⁵⁰

La creencia en los daimones como espíritus que intermedian entre los dioses y los hombres era tradicional en Atenas. Pero, en el caso de Sócrates, resulta el motivo

⁴⁹ Apuleyo, L., *Opuscles Philosophiques. Du dieu de Socrate, platon et sa doctrine, du monde : Et fragments*/Apulee, trad. et commente J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

⁵⁰ Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 88.

perfecto para acusarle de hacedor de dioses nuevos. Él lo menciona como el motor que lo impulsa a llevar a cabo su misión divina entre los atenienses y a no distraerse con otras actividades menos importantes.

Sin embargo, hay que observar que en el día de su defensa aclara que nunca ha dejado de creer en los dioses, ni tampoco acepta el hecho de creer en dioses nuevos. Sócrates manifiesta su respeto por las tradiciones y costumbres de la ciudad. Lo que escandaliza a los atenienses era que Sócrates de manera privada se deja guiar por esta voz divina y demoníaca⁵¹. Se trataba de evitar un daño para sí mismo y a terceras personas. Así, podemos constatar en los siguientes sucesos, que él mismo hace referencia al juicio de los diez generales que no recogieron los cuerpos de los náufragos y en el caso del Salamina.⁵²

Sócrates ha conducido su vida y su trabajo con apego a la encomienda hecha por el dios del oráculo, y al reconocer a través de ello la condición divina, asume el mandato para no cometer injusticia de manera pública o privada. Además, él tiene cuidado de no influenciar negativamente a quien lo acompañe o pida consejo (en el caso de la supuesta acción de corromper a los jóvenes).

Si Sócrates habla en público, no es para transmitir ningún precepto, es sólo para examinar razonadamente al tema que se trate; sin hacer distinciones sociales (ricos y pobres). Tampoco intenta lucrar con su diálogo.

Toda esta actividad lo lleva a dedicarse exclusivamente a aconsejar a sus conciudadanos para que vivan bien y cultiven la virtud. Por ello trata de evitar la injusticia y la corrupción de los hombres, y lo más importante, no dañar sus almas.

⁵¹ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 31d, *ed. cit.*, p. 170. Sócrates justifica por qué ha ejercido privadamente su labor en beneficio de Atenas y no lo ha hecho desde la actividad política. Introduce la presencia de un espíritu disuador.

⁵² *Ibid.*, 32a-e, *ed. cit.*, pp. 171-172.

Lo antes mencionado define cuál es su misión divina.⁵³ Ésta se refleja durante la exposición que hace Sócrates en su discurso de defensa, en la *Apología*, en los párrafos 28d al 30c.

No expresa temor ante el castigo de la muerte. Demuestra que todo lo realizado por él como su misión divina es el máximo bien para la ciudad.

Hace evidentes las intenciones escondidas de ambición por la riqueza y el poder de los políticos de su momento, que sacan a la luz una corrupción cada vez más acentuada y se apoyan en la masa ignorante para lograr sus fines. Lo que le condena a morir es la calumnia y la envidia de muchos.⁵⁴

Él se muestra incommovible frente a cualquier represalia y se sostiene en un lugar digno. Exige que se le reconozca por el bien otorgado a la ciudad, y por haber dedicado su vida a ella. Explica que vive en la pobreza extrema, debido a que se ha entregado a la misión sin descanso. Merece su recompensa, que no es precisamente la muerte, como veremos a continuación en el párrafo 35e-37a:

⁵³ Véase Penner, T., “*Socrates and the early dialogues*” en *The Cambridge Companion to Plato*, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 136. Aquí el autor expone la defensa de Sócrates ante la acusación de corrupción de los jóvenes, donde el filósofo ateniense declara: “cometer injusticia en otros es hacerme injusticia a mí mismo.”

⁵⁴ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 28a-b, ed. cit., p.165.

Así pues, propone para mí este hombre la pena de muerte. Bien, (...) ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos de la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo⁵⁵ con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o cuadrillas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo.⁵⁶

1.3.1. Primera dimensión: reconocer que sé es ignorante.⁵⁷

¿Qué impide a los atenienses comprender la labor filosófica de Sócrates? ¿Por qué se generaliza el sentimiento de rechazo en contra del filósofo ateniense por el hecho de evidenciar que la vida de la ciudad se estaba derrumbando? Sócrates nunca quiso violentar el camino de sus conciudadanos, tampoco el de sus amigos más cercanos.

La misión socrática divina se centra en el cuidado del alma del hombre, que implica el cuidado y el conocimiento de sí mismo, y el cultivo en el conocimiento del bien y de la virtud (siempre con el anhelo de volcarse a la excelencia).

⁵⁵ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, ed. cit., p. 178. Aquí J. Calonge denota la importancia del Pritaneo en la nota de pie de página No. 32: “En el Pritaneo, establecido en el Tolo, podían comer las personas a las que la ciudad juzgaba como sus benefactores. Este honor era muy estimado.”

⁵⁶ *Ibid.*, 35e-37a, ed. cit., pp. 177-179.

⁵⁷ Véase Brunschvicg, L., *Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, Tome Premier, pp. 3-44. En particular se puede consultar el primer capítulo dedicado a Sócrates denominado “La decouverte de la raison pratique” donde se analiza el precepto délfico de “conócete a ti mismo”.

Sin embargo, las aspiraciones de vida no eran una novedad en Atenas. Sócrates compartía el espacio ateniense cultural, con dos tipos de pensadores de su tiempo, por un lado los aristócratas del saber, es decir, los maestros de sabiduría o de la verdad, como Parménides, Empédocles y Heráclito, que oponían sus teorías a la ignorancia de la multitud. Por el otro, los “demócratas del saber”, que pretendían venderlo a todo el mundo, reconocidos como los sofistas,⁵⁸ que eran los educadores de su momento.⁵⁹

Dichos maestros prometían, a quienes se entregaban a sus enseñanzas, transformar a su persona. Para volverse buenos políticos, oradores y principalmente, administradores en el orden de lo privado (su casa, riquezas y familia) y lo público (con relación a los puestos políticos y hasta militares).

En efecto, a los sofistas les convenían volver a sus discípulos en buenos oradores para que pudieran dirigir sus intereses por medio del poder, a cambio de tales enseñanzas, se les deberán pagar fuertes cantidades de dinero.⁶⁰

Sin embargo, Sócrates tuvo que interpelar en varias ocasiones, tanto a los padres que pretendían buscar a los mejores maestros con el propósito de que sus hijos recibieran la mejor educación (refiero el diálogo de *Laques*, con sus personajes Nicias y Laques, figuras paternas de la época), así como a los mismos jóvenes que pretendían recibir ese tipo de educación de manos de los sofistas (refiero el diálogo de *Protágoras*, con la figura del joven Hipócrates que pedía el consejo de Sócrates para pretender ser discípulo de Protágoras). Su propósito era indagar qué clase de *sabiduría* convertía a los sofistas en poderosos e influyentes y cuáles son los progresos que se lograban realmente con sus enseñanzas.

⁵⁸ Véase Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, ed. cit., p. 39.

⁵⁹ Véase Platón. *Diálogos I, Protágoras*, 311c ss., trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, p. 506.

⁶⁰ Véase Bilbeny, N., *Sócrates: el saber como ética*, Barcelona, Península, 1998, p. 12. Bilbeny explica que los sofistas enseñaban política, retórica y filosofía.

Sócrates descubre que los sofistas y sus estudiantes poseían una variedad enorme de conocimientos, así como también que hacían gala de un ímpetu por sobresalir en las discusiones, para persuadir a quienes consideraban débiles a nivel intelectual y físicamente.

Entonces, la idea de ser mejor hombre en la perspectiva sofística, se rige por alcanzar riquezas, poder, prestigio y finja ser bueno. Porque, en el fondo los individuos ni siquiera saben qué los hará mejores como hombres y seres humanos. Ni tampoco cuál es el camino para alcanzar la excelencia que bajo la perspectiva sofística es entendida por el prestigio, poder, o riqueza como instrumentos de fuerza para someter a los otros hombres a su voluntad. Si esto está en razón de la idea de hombre bueno y poseedor de excelencia, entonces, no hay punto de comparación con Sócrates.

El saber del sofista se distingue por oponerse a la verdad, imponer la persuasión y utilizar la habilidad de presentarse como pretendidos sabios.⁶¹ Por tanto podemos distinguir lo siguiente:

1. Sócrates nunca persuadió a nadie, por el contrario, ofrecía su método para descubrir por sí mismos la verdad, por medio de la conversación viva de preguntas y respuestas, por el diálogo.
2. Sócrates nunca recibió dinero por el hecho de conversar, vivió humilde y murió marginado por dedicarse a la filosofía.

⁶¹ Véase Platón, *Diálogos II, Gorgias*, 452e–453a y 455a–456d, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, pp. 32-33 y 36-38. Véase la definición de retórica para persuadir y obtener poder; Véase Platón, *Diálogos II, Eutidemo*, 289d–293a y 305c–306a, trad. F.J. Olivieri, Madrid, Gredos, 2008, pp. 239-245 y 270-271. Véase el arte de cazar al hombre por medio de discursos; Véase Platón, *Diálogos III, Fedro*, 267a-b, trad. E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 2008, pp. 387-388. Véase el encanto de las palabras en boca de algunos sofistas.

3. Sócrates siempre demostró su interés por escuchar y dar consejo a sus amigos o a quienes se lo pedían, ya sea en una reunión en la plaza pública, en los gimnasios, en la palestra y en las fiestas.
4. Sócrates invita a reflexionar en torno de lo que hace al hombre ser mejor y cultivar su alma para ser buenos, virtuosos tanto en su vida privada y ser buenos ciudadanos para servir mejor a la ciudad. Siempre con respeto a las leyes que gobernaban a la ciudad y de los dioses de la ciudad.
5. Sócrates se distingue moral y éticamente de los sofistas.

Estos puntos permiten construir el camino de reflexión para conocerse a sí mismo, dedicarse al auto cuidado y no dejarse dominar por el falso saber de un relativismo utilitarista.

El hombre consciente sabe y decide *ser* asimismo, mejor. No en sentido material, es decir, por medio de la acumulación de riqueza, el poder o el dominio de quienes están alrededor suyo, lo cual puede contribuir a que él decline sus mejores intenciones. En efecto, el hombre debe evitar el camino del mal para no destruirse.

¿Por qué? El hombre tardará tiempo en descubrir quién es él, qué lo hace *ser* y hacia dónde dirigir su vida. Es por eso, que a lo largo de su existencia tendrá que dedicarse a cuidar de él, es decir, cuidar de su alma. Es decir, la entidad espiritual que le proveerá de inteligencia (o razón) y otras cualidades (sentimientos y placeres) para relacionarse con las cosas del mundo, respetar y cuidar a la naturaleza (divina y terrenal), que por ende lo afectan directamente a él. Por ello la labor de él es

permanente. Esto influye en el modo de vida del individuo, para que sea mejor en sí mismo, repercutiendo a su alrededor, ya que se encuentra entrelazada por el alma.

De tal manera, Sócrates insta a conocer y cultivar al hombre a partir de su individualidad, y descubrir cuál es el camino para una existencia buena y feliz. Él considera necesario siempre tener presente en la vida no hacer daño a los demás, para lograr en compañía de las demás personas la ejercitación del auto-conocimiento. Para ser consciente de lo que se debe primero conocer y luego hacer en la vida. Sin embargo, este proceso del conocimiento de sí mismo tiene que ser constantemente puesto a examen, para saber si es firme o no, si está errado, debe ser corregido (ya sea como auto-conocimiento o acción del individuo por realizar).

Pero, como tampoco es una labor aislada, debe ser en compañía de los demás con el fin de tener cuidado de lo que se está indagando y saber si la persona se encuentra en condiciones, es decir, si está en disposición. Ya que pueden suceder dos cosas si no tenemos cuidado de estos detalles:

1. Puede suceder que nuestra alma no se encuentre en condiciones para reflexionar de manera adecuada, ya sea por ser joven o porque no estemos en condiciones para comprender lo que se nos presenta. Por tanto, no se puede acceder a la verdad de lo que se este investigando.
2. Que la otra persona no sea adecuada para acompañarnos en el proceso de reflexión, ya sea porque es desesperada y dé por sentado lo que se esté indagando, debido a que su alma no es realmente sabia, al contrario de la nuestra, y quiera arrastrarnos a ese estado de pseudo-reflexión.

El mismo Sócrates tuvo que pasar este proceso de preparar el alma para reflexionar. El alma tiene que adecuarse ante lo que se presenta y luego, analizar cada parte para convencerse de su verdad.

Es decir, no aceptar como verdadera, de manera inmediata, la cosa a tratar. Se debe revisar desde su origen su naturaleza, y luego comprender si se ha entendido bien la idea completamente, o si se requiere volver a ella en otra ocasión.

De lo anterior se ejemplifica con el momento en que Sócrates se entera que es él más sabio. Su amigo Querefonte⁶² pregunta al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates, a lo que Pitia contesta que nadie era más sabio que el filósofo. Sócrates no acepta de manera inmediata esta afirmación, y considera que era tan sólo un enigma del dios que tiene que desentrañar. Él reconoce en principio que no es sabio, pero tampoco acepta la idea que el dios estuviera mintiendo. Su confusión aumenta, y por tal motivo, acepta entregarse a una ardua labor de investigación:

1. Dirigirse con aquellas personas que parecían ser socialmente más sabias y, descubrir si lo son en verdad.
2. Saber si el dios se equivocó, y demostrar quién es más sabio que el propio Sócrates.

Así, se dirige a los políticos, poetas, artesanos y se descubre lo siguiente: “(...) por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría”.⁶³

⁶² Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 21a ss., *ed. cit.*, p. 154.

⁶³ *Ibid.*, 22d-e, *ed. cit.*, p.157.

Sócrates observa que las personas con amplio conocimiento en su arte u oficio no tenían otro tipo de conocimiento. Eran ignorantes en otros asuntos (en asuntos humanos), pero se les consideraba sabias.

En cambio, el filósofo ateniense reconoce no saber nada, aceptando de buen modo que el dios tiene razón al vaticinar que él era el hombre más sabio al saberse ignorante,⁶⁴ y no piensa que es sabio a la manera errónea de los otros.

Tampoco considera bueno el estado de ignorancia en que se encuentran en realidad. Se dedicaba a evidenciar dicha situación, pero se topa con el enfado de dichas personas que no aceptaban lo evidente, y a raíz de ello, lo trataban de equiparar con los sofistas y lo etiquetaban de sabio, al modo sofista.

Para que el hombre pueda ser sabio, Sócrates considera que se debe adquirir cierta sabiduría propia del hombre.⁶⁵ Antes que cualquier conocimiento nos invada, tenemos que ser conscientes de que somos ignorantes (es la *docta ignorantia*).

Eso es lo que nos distingue de la imagen sofística, creer que se sabe lo que en realidad no se sabe (una falsa sabiduría).

Esta es la causa por la cual Sócrates prefiere morir. El vivir sin filosofar significa no poder dedicarse a buscar la sabiduría y la verdad. Así como también, no poder continuar con su misión de velar por el cuidado del alma de sus conciudadanos, para que puedan aspirar a ser mejores y prudentes.

La muerte de Sócrates significaba negar la esperanza de que el hombre aspire a ser auténtico, que se desarrolle con apego a la justicia, pues sólo así se puede aspirar a la

⁶⁴ *Ibid.*, 21d, *ed. cit.*, p. 155. Véase Platón, *Diálogos I. Hippias Mayor*, 298b-c, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p.430.

⁶⁵ *Ibid.*, 20d, *ed. cit.*, pp. 153-154.

excelencia. Pues, Sócrates nos muestra que en la vida el hombre no debe temer a nada para dedicarse a descubrir la verdad y aspirar a ser mejores.⁶⁶

El hombre debe aspirar a vivir rectamente, es decir, no solamente vivir por vivir, centrando el esfuerzo humano desesperadamente en incrementar riquezas, o perseguir la fama y honores. Con ello se volcaría a una vida envilecida y el alma tendería al mal. Se debe aspirar a vivir bien, conocerse a sí mismo, sabiéndose limitado y falto de conocer las cosas verdaderas, que constituyen el conocimiento humano. El vivir bien exige al hombre ser bueno para que pueda buscar la belleza y la justicia en el conocimiento, y con ello mejore su condición humana.

Por ello, Sócrates, en su momento, no sólo puso en evidencia la corrupción de sus conciudadanos. Aunque ellos creen ser poseedores de una vida virtuosa, que se conforma con aparentar que sigue las leyes de la ciudad, honra a los dioses y educa a sus hijos conforme a las tradiciones, pero en el fondo anhelaban y dirigían sus vidas en medio de la corrupción, la decadencia y la ignorancia que envilecía al ser humano. Además de mostrar la actitud injusta de sus acusadores en la *Apología*, Anito y sus secuaces, sacaban a la luz a sus verdaderos enemigos, más peligrosos, en este caso, los sofistas, que sabían perfectamente que Sócrates no mentía y que jamás hubiera sido capaz de realizar acción injusta a alguien. Pues él era ejemplo de una vida virtuosa y recta.

Y, por tanto, imaginar vivir de otra manera era impensable para él. Ello, significa la exaltación de una vida preocupada por el cuidado del alma, que implicaba conocerse a sí mismo, para aspirar al bien (una vida virtuosa), se exigía no dejarse

⁶⁶ Véase Platón, *Diálogos I. Ión*, 532d, trad. E. Lledó, Madrid, Gredos, 2008, p. 254. “Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un hombre corriente.” En esta misma vertiente puede verse: *Apología de Sócrates* 17a–19d y 34b; *Eutifrón* 14e–15d; *Menón* 75d.

intimidar por la violencia de la mentira, injusticia, corrupción, y peor aún, por la ignorancia que lleva al hombre a cegarse ante la verdad.

1.3.2. Segunda dimensión: ser virtuoso ante todo.

El reconocimiento imperecedero de Sócrates logra hacer al alma, el *Yo mismo*, lo constitutivo formal de la persona humana. El filósofo guarda una posición del todo original e inigualable del valor que adquiere el alma como sustrato de su personalidad intelectual y moral. La *Apología* es prueba contundente de las ideas mencionadas.

Gómez Robledo expone el origen del alma en Sócrates, afirma que es fundamental en el cuerpo de los argumentos de defensa ante los jueces, con base al mandato divino: la reforma moral de sus conciudadanos, mediante el cuidado que cada uno ha de tener de su alma, lo cual es absolutamente valioso en el hombre. Sócrates inculcaba a todos y cada uno, a lo largo de toda su vida, en un lenguaje sensible que, por última vez, empleó en su defensa. Veamos el pasaje *Apología* 29d-e, al cual alude Gómez Robledo.

Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por como tu alma va a ser lo mejor posible? Y si alguno de nosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco.⁶⁷

⁶⁷ Gómez Robledo, A., *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE/UNAM, 1986, pp. 318-319. Véase Burnet, J., *Doctrina socrática del alma*, trad. A. Gómez Robledo, México, UNAM/IIF, 1990, pp. 150. Aquí se encuentra plasmada por primera vez su tesis en torno al alma socrática, utilizando como base de interpretación a la *Apología platónica*, resaltando la noción del “cuidado del alma”, donde el alma resulta ser, por primera vez en la historia de la filosofía, “el verdadero yo, el centro de imputación de todos los valores relativos al bien y a la verdad.” También se recomienda revisar para el tema del cuidado del alma a Vives José, S.J., “El bien del alma, superación del utilitarismo y del hedonismo.” en

Del pasaje anterior resalto lo siguiente:

1. Se refiere a sus conciudadanos como amigos recordándoles el alto origen de su ciudad, debido a la sabiduría y poder, e instándolos a que reflexionen en torno a la dirección de sus vidas, dedicadas y centrar sus intereses en enriquecerse y buscar sólo el poder político y prestigio social.
2. Les puso en evidencia la falta tan grave que cometen al no prestar la debida atención en lo más importante: cuidar su alma y aspirar a ser mejores hombres.
3. Por último, remarca su misión divina para ellos: interroga, examina y refuta para averiguar si contemplaban la virtud. Si no es el caso, entonces, él continuará exhortándolos hasta que tengan consciencia de su propio valor como hombres virtuosos, que adquieran el conocimiento de sí mismos y se preocupen por cuidar su alma.

¿Qué intenta hacer Sócrates con estos señalamientos que reflejan la actitud y comprensión del hombre corriente? ¿Realmente estos planteamientos pueden despertar interés en la consciencia del hombre?

Sócrates, pone el dedo en la llaga: ¿el hombre dedica tiempo para reflexionar por el sentido de su existencia, en la riqueza y en la pobreza?

Después, argumenta sus razones del empobrecimiento en que vive; que se dedica a la filosofía, y por tanto, vela porque los hombres se dediquen en lo posible al cuidado y el cultivo del alma, para que aspiren al máximo bien en sus vidas: la virtud.

Génesis y evolución de la ética platónica: Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón, Madrid, Gredos, 1970, cap. IV, pp. 127-183.

Ésta no se encuentra en las riquezas materiales o en los honores sociales o políticos. La virtud nace en el hombre, a partir de la dedicación del cultivo de la sabiduría, un amor desinteresado por el conocimiento y la verdad de las cosas.

La virtud es, ante todo, el conocimiento por medio del alma que se descubre, se analiza, se valora, se aprende y se distingue de los bienes que se generan.

Así, la insistencia socrática marca la falta tan grave en los hombres por su desinterés por no cuidar su alma y no aspirar a la excelencia de la vida, ser virtuosa.

Sócrates pone su servicio para acompañar a los hombres en este proceso, ya que quiere despertar su estado de aletargamiento y que sean conscientes de lo más importante en la vida. Para que el hombre logre una vida buena, feliz y justa tiene que cultivar la virtud, es decir, hablar sobre ella constantemente.

En la *Apología*, en el párrafo 38a, Sócrates expone eficazmente cómo evitar que el hombre tienda al mal, y alcance la liberación, que no cause daño a los demás. Y, más importante, que el hombre aspire a ser honrado y sencillo, que prepare el camino para ser lo mejor posible.

Para vivir rectamente, el hombre debe ejercitarse en la vida a examinarse el mismo y a los otros. Para Sócrates, una vida sin examen no tiene objeto vivirla. Nuevamente reitero este punto tan importante del auto-examen en el hombre.

Así, el filósofo nos lleva de la mano por el camino de la virtud. Ya que la virtud es la salud del alma. Se pregunta, ¿qué es el alma en realidad? Sócrates responde “el alma es el hombre”.⁶⁸

J. Burnet y A.E. Taylor, señalan que fue con Sócrates que la cultura occidental adquirió un nuevo concepto de *psyché*, es decir, de alma, entendida como capacidad de

⁶⁸ Platón, *Diálogos VII. Alcibíades I*, 130c, trad. J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 2008, p.75.

entender y de querer, identificándose así la naturaleza del hombre. De esta manera se distinguía al hombre del resto de los seres, precisamente con el alma.⁶⁹

Esta idea de alma “es la sede de su inteligencia y de su carácter moral, normales en estado de vigilia, y que dado, que esta alma es idéntica a él mismo, o, en todo caso, lo más importante en él, su ocupación suprema en la vida es hacerla lo mejor posible”.⁷⁰

El origen de la concepción socrática del alma nos dice Taylor, que no se ha encontrado dentro de la literatura de las épocas anteriores, se tendría que rastrear en algún filósofo contemporáneo, como son el caso de Platón y Jenofonte.

Homero habla del alma o *psyché* como el fantasma, que en el hombre a lo largo de su vida existe, y en el momento que se muere éste lo abandona. Es decir, cuando el hombre muere entrega su “fantasma” o el alma. El fantasma no es equivalente a la idea del “yo”. Para Homero, es el “héroe mismo”, algo distinto de su *psyché*, su cuerpo. El alma de Homero no tiene que ver con la vida intelectual, por el contrario, se realiza en el corazón (*kear*), o en el diafragma (*phrenes*), que son órganos del cuerpo. Cuando la *psyché* abandona el cuerpo, no tiene consciencia, y puede equipararse con la sombra del hombre o con su imagen reflejada en el estanque. La única manera en que se manifiesta es por medio de los sueños, de vez en cuando los vivos duermen. Y por ello es reconocido como el “aliento”, que el hombre inhala para estar vivo y exhala al final en el momento de “expirar”.⁷¹ La ciencia jonia expone esta concepción e impulsa con mayor fuerza el sentido de *psyché* como “des-individualización”. El alma es tan solo la

⁶⁹ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, ed. cit., p.168. También recomiendo revisar a García Baró, M., *Filosofía Socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 135-139. El autor dedica un capítulo a la noción de alma o *psyché* y señala que el filósofo griego no sólo la ve como principio vivificante del cuerpo humano, como era concebida en la tradición antes de Sócrates, su perspectiva hace que se avance más con respecto de ella. El hombre vive a través del alma y por eso es capaz de filosofar y dirigir su existencia evitando el mal, educándose para descubrir y comprender las cosas inferiores a las cosas superiores para *ser* mejor persona. Así el hombre podrá alcanzar la sabiduría necesaria y prepararse para morir, ya que al margen de una vida buena nada malo le acontecerá en la muerte, es decir ha alcanzado un estado de invulnerabilidad gracias a un alma cultivada en la sabiduría y filosofía socrática.

⁷⁰ Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, ed. cit., p. 110.

⁷¹ *Ibid.*, p. 112.

parte del “aire” del ambiente que el hombre inhala. El “aire” está considerado como un “dios”, y por ello, el hombre consciente, mientras, sigue recibiendo los nuevos suministros del “dios”. El hombre, al exhalar su último aliento, el aire divino se vuelve a mezclar con el resto del “aire” natural, y en éste no queda rastro del portador individual real y permanente de la “personalidad” del hombre.⁷²

La noción de alma, como la parte más elevada del hombre, se dio a conocer en Grecia por maestros místicos y profetas reconocidos bajo el nombre de *órficos*, así como en la religión congénere de los primeros pitagóricos. Ellos eran originarios del Este, y sus doctrinas concebían una inmortalidad del alma entendida como un rescate y una liberación del cuerpo, por lo que *psyché* se transforma en una entidad importante. Tiene una individualidad permanente que le permite ser inmortal, como una divinidad temporalmente “caída” y desterrada.⁷³ El cuerpo está considerado como una prisión o tumba del alma. Según esta perspectiva, el destino del hombre es la purificación del alma, que al pasar por muchas encarnaciones, logra un estado de perfección absorbida por la divinidad. El hombre devoto en esta religión comprende que al practicar las reglas de índole moral y ceremoniales, éstas lo llevarán a la liberación de su *psyché* de la “rueda de nacimientos”, y la devolverá a su lugar entre los dioses.⁷⁴ Los órficos creen que el alma o *psyché* manifiesta su actividad en el momento en que el hombre se encuentra en un estado del *yo* “normal” de la vigilia, y que está en suspenso en los sueños, visiones, trances.⁷⁵ Píndaro sostiene que: “(la *psyché*) duerme mientras los

⁷² Véase Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, ed. cit., p. 112. Taylor distingue a la filosofía de Heráclito de la ciencia jonia: “Es verdad que en la filosofía de Heráclito el “alma” que se supone que no es “aire”, sino “fuego” era muy importante; pero existe una fuerte contradicción en su pensamiento cuando dice, por una parte, que debe tener una especie de individualidad permanente con objeto de pasar por las vicisitudes del nacimiento, la muerte y el renacimiento, y, por la otra, que es únicamente una porción temporalmente separada del “fuego” cósmico.”

⁷³ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.

miembros actúan; pero al dormir los hombres presagian en muchos sueños las soluciones desconocidas de la felicidad y el pesar”.⁷⁶

Taylor desentraña este modo de contemplar al hombre: “Así pues, *mi* inteligencia y *mi* carácter no pertenecen a la *psyché* que hay en mí, y su inmortalidad, por importante que la consideren los órficos, no es, hablando propiamente, *mi* inmortalidad”.⁷⁷ La literatura primitiva relaciona de manera ocasional a la *psyché*, como el origen de las acciones en la vida de vigilia diaria. Es más recurrente relacionarla con los apetitos caprichosos contrarios al sentimiento de la sobriedad. En la obra de Eurípides, la figura del Cíclope expresa que por una vez “dará gusto a su “*psyché*” con un atracón de caníbal (*Ciclopes*, 340).

Quintana de Uña indica la despersonalización que provoca el sueño en el hombre, “Los efectos de ese sueño hipnótico son devastadores para el hombre. La falta de vigilia de Epimeteo permitió que Pandora abriera la caja y que todos los males escaparan de control. Cuando Ulises se duerme confiado en el barco, sus hombres, creyendo que el pellejo en el que Eolo ha encerrado todos los vientos contiene un tesoro, lo abren desatando la tempestad que los aleja de Itaca.”⁷⁸ El sueño permite actuar en libertad los deseos exaltados del hombre, en ese estado sonámbulo, no puede controlar de manera eficaz sus actos. El hombre dormido no puede prever el resultado de sus acciones, se deja llevar por la aventura de manera irresponsable, sin medir las

⁷⁶ *Ibid.*, p. 113. Para el tema de la memoria humana. Véase Quintana de Uña, D., “El paradigma griego de la conciencia”, en *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., capítulo segundo, pp. 31-156. Aquí el autor menciona ciertas prácticas del orfismo para preservar la memoria como ruta para alcanzar la conciencia humana: “A diferencia de los muertos que beben las aguas de Leteo, las almas de los iniciados beben las aguas frescas de la divina fuente de Mnemosine, tal como rezan las tablillas órficas. Dice Gorgio Colli que “precisamente es mnemosina, la augusta diosa del orfismo, la que extrae del pozo de la visión histórica y, mientras apunta hacia el pasado, conduce por medio de la poesía – no en vano es la madre de la Musas- a la experiencia iniciática, de donde brotan las imágenes de los dioses como un reflejo que sustituye- en la memoria- a esa experiencia, una vez que ha transcurrido” (Colli, 1998, p.43).”

⁷⁷ Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, ed. cit., p. 113.

⁷⁸ Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 66.

consecuencias de sus actos. El sueño no se lo permite, le merma lucidez; no puede ver claro, la visión es opaca porque no percibe perspectivas ni horizontes.

Bajo la influencia órfica, los pitagóricos desarrollaron su forma de vida concebida por el proceso gradual de purificación. Esta *psyché* inmortal era la potencia intelectual del hombre, y la purificación se generaba por medio de una estricta educación científica, derivada del conocimiento de la matemática y de la música. Algunos pitagóricos dieron gran importancia a la magia de los números y a la conducta ritual.

Pero estas concepciones precedentes a Sócrates del alma no se pueden aceptar como tales, si por ello entendemos “lo que está dentro de nosotros –usando las palabras de Sócrates transmitidas por Platón—en virtud de lo cual se nos dice sabios o necios, buenos o malos”.⁷⁹ De esto mismo se considera que puede provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de salvación por medio del conocimiento. Este tipo de pensamiento se refleja de manera muy bella por Platón en el *Fedón*.⁸⁰

De lo anterior surge una pregunta: ¿Por qué la idea del cuidado del alma es en verdad una propuesta ética y no meramente dogmática?

Esta doctrina socrática del alma no es psicológica, ni psicofísica. La definición radica en decir tan sólo “es lo que está dentro de nosotros, sea lo que fuere, en virtud de lo cual se nos dice sabios o necios, buenos o malos”⁸¹, y no se puede captar ni ver por ninguno de los sentidos. La noción del alma socrática, no es una doctrina de las “facultades”, tampoco de “sustancia”. La “función” del alma es constituir en el hombre el conocer, captar las cosas tal como son, ello deriva a saber, en particular, lo que es

⁷⁹ Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, ed. cit., p. 113.

⁸⁰ Véase Platón, *Diálogos III. Fedón*. trad. C. García Gual, Gredos, Madrid, 2008.

⁸¹ Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, ed. cit., p. 115.

bueno y lo que es malo. Así podrá dirigir y gobernar las acciones del mismo, evitar que lleve una vida al mal y logre alcanzar el bien.⁸²

El concepto socrático del alma tiene un profundo principio enclavado en la epistemología y la ética: “Hacer el alma tan buena como sea posible”, que significa por un lado, alcanzar el conocimiento de la existencia y, además, cimentar la conducta moral del hombre en un verdadero conocimiento de los “valores morales”.⁸³ El camino para alcanzar estas expectativas, no es poner a la “opinión” (*doxa*), la “fantasía”, las suposiciones que no pueden justificarse, como verdaderas, en el lugar del conocimiento. Esto es de suma importancia, ya que la ciencia se viene abajo debido a la confusión de la “fantasía” con el hecho. Asimismo, la vida práctica sería constantemente errónea por una falsa valoración del bien. Así, podemos comprender que este concepto del conocimiento de la verdad es el máximo interés del alma, y por ende, el hombre se transforma en el principio teórico, que une a la ciencia y la conducta moral. En la primera parte de la vida de Sócrates su interés radica en los problemas científicos, y el ámbito ético de su pensamiento debe haber surgido de manera profunda, en los últimos años, encausado en su misión divina por la humanidad. Aunque tampoco se puede descartar que haya sucedido de manera inversa, debido al consenso mucho más general de los estudiosos en torno a los rasgos característicos de su ética.

Sin embargo, es tan sólo el principio de la concepción socrática del alma (*psyché*), pues cada diálogo aporta un elemento nuevo para desarrollar dicha noción filosófica.

Para Burnet, en su artículo: “Doctrina Socrática del alma”, toma como referencia central al diálogo platónico de la *Apología*. Sustenta que este documento debe considerarse a la defensa en general como una provocación y no un alegato por una

⁸² *Ibid.*, p. 116.

⁸³ *Ibid.*, p. 116.

sentencia absoluta, y por esto, nos sentimos tan seguros de que el discurso es un documento vital.⁸⁴

¿Por qué categorizar el sentido del discurso de vital? Burnet señala que aún bajo las condiciones históricas, culturales, religiosas y hasta políticas en que vivió Sócrates, en el fondo el filósofo se concentró en manifestar que el hombre debería cambiar su modo de vida tradicional y orientarse a actividades más importantes, más elevadas.⁸⁵

En este caso Sócrates defiende la idea de que es en el cuidado del alma lo que el hombre debería acoger como actividad fundamental en la vida. Así encauzará su existencia a un camino de excelencia y no sólo en función de su vida, sino que además en función de alcanzar la inmortalidad del alma.

Burnet señala: “lo que está implicado en el dicho Socrático es que hay algo en nosotros capaz de alcanzar la sabiduría, así como también la bondad y la rectitud. A este algo lo llamó Sócrates alma”.⁸⁶

La idea socrática del alma generará un conflicto dentro de las circunstancias y concepciones de vida de ese momento histórico, político, cultural, social y religioso. Prevalecía una herencia helénica plasmada en ciertas normas y creencias tradicionales, de carácter clasista y de linaje, que impulsaban la distinción de un prototipo de hombre con profundo interés por alcanzar el estatus de héroe, muy lejana a la visión y acción del hombre común y ordinario. Por tanto, la idea del valor del hombre está determinada por su origen y rango familiar y de sangre, que representa la herencia que debía ser cuidada y perpetuada bajo un modelo de hombre noble y con determinadas cualidades que lo impondrían en lugares de poder político, militar, social y económico. Todo esto en

⁸⁴ Burnet, J., *Doctrina socrática del alma*, trad. A. Gómez Robledo, México, UNAM/IIF, 1990, p. 23.

⁸⁵ Véase Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª. ed., trad. W. Roces, México, FCE, 1962, p. 417.

⁸⁶ Burnet, J., *Doctrina socrática del alma*, ed. cit., p.27. Más adelante Burnet indica otros vocablos platónicos utilizados en otros diálogos: “Aquella parte de nosotros mismos sea la que fuere, donde tiene asiento la injusticia y la justicia” (Critón 47a) y al “corazón o alma o como debemos nombrarlo” (Banquete 218a), tan solo para reforzar la noción de *psyque* en Platón. Véase *ibid.*, p.46.

conjunto es considerado como el orden imperante que da estabilidad en la sociedad ateniense.

Este tipo de hombre, destinado a ser héroe, se encuentra en una situación limitada por la falta de auto-reflexión y al olvido de sí mismo, no se pregunta quién es, y qué hará en la vida. Es decir, carece de una voluntad y libre albedrío. El héroe se dedica a grandes empresas militares, ya sean en el mar o en la guerra, y manifiesta un profundo deseo y arrojo, sin temor a morir.

Este pensamiento heroico se encuentra inserto en el edificio cognoscitivo y moral heredados de la religión, la mitología y el pensamiento griego presocrático, que sirven de herramientas para aceptar de buen grado las condiciones precarias y sin una visión clara del modo de vida en el cual estaban inmersos. Sin embargo, el alcance de estos parámetros de vida garantizan la anhelada excelencia humana. De alguna manera, se trataba por esta vía de alcanzar un cierto nivel de consciencia, de generar cierto tipo de actividad intelectual que le diera sentido a las acciones de hombría.

No es un pensamiento ordinario el que puede alcanzar por sí mismo la sabiduría, para llegar a transformarse en un verdadero hombre. El pensamiento ordinario es torpe, lineal, incapaz de detenerse a tiempo y reflexionar con carácter previo a la acción, inepto a la hora de diferenciar lo valioso de lo accesorio, y sobre todo, distinguir lo que es verdaderamente importante para el hombre.⁸⁷ Dicho pensamiento, no puede ayudar al propio hombre a transformarse a sí mismo. Más bien, es necesario que surja otro *logos* de manera cualitativa para que posibilite el nacimiento de la consciencia y sabiduría. Para ello, el *logos* tradicional tiene que ser erradicado de raíz, pues resulta un obstáculo insostenible entre el hombre y la realidad, que se antepone a la verdad mostrada

⁸⁷ Véase Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p 33.

(*aletheia*) ante el pensamiento decadente de opiniones y prejuicios sostenidos hasta ese momento.

Sócrates advierte que resulta ya insostenible esta limitada comprensión de la idea del hombre que iba mostrándose cada vez más decadente. Para él la comprensión del ser humano exige una transformación en torno al ideal de hombre y su entorno social. Que empiece por el interior del individuo y transforme también al Estado.⁸⁸

El cuidado del alma se logra por medio de una educación que fomente el conocimiento y comprensión de ello. Así es como podría alcanzarse tal fin socrático.

La *Apología* resulta ser la obra en que se manifiesta la urgencia por un cambio de actitud en la vida del hombre. Aunque se debe recorrer la totalidad de la obra platónica para recuperar los elementos faltantes en esta filosofía de vida y trascendencia humana.

Sócrates sigue el mandato divino para llevar a cabo su misión con sus conciudadanos, primero tiene que indagar y después acceder a descubrir la verdadera condición humana, ya que el hombre se deja guiar por su ignorancia. Esta situación provoca que el hombre no se preocupe por revisar lo que está entendiendo, de lo bueno para él, y se refleja en su consideración de creer que sabe lo que en verdad no sabe. Por los motivos señalados se comprende entonces lo que conduce a cometer errores en su conducta (práctica).

⁸⁸ Véase Gosling, J.C.B., *Platón*, trad. A. I. Stellino, México, UNAM/IIF, 1993, pp. 99-111. Véase Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva versión, México, FCE, 1977, p. 351. Aquí puede considerarse el comentario de Eduardo Nicol a la situación de crisis política en Atenas: “La crisis del cosmos político se revela con singular agudeza en el proceso de Sócrates. Ciertos antecedentes habían demostrado que los ciudadanos de Atenas podían mostrarse más celosos en proteger la seguridad interna del estado que en respetar la libertad de pensamiento. Podía discutirse la corrección de cada medida represiva, pero se aceptaba implícitamente el principio de seguridad. Y quizás porque ninguna de esas medidas llegó al extremo de una sentencia de muerte, la filosofía no se había sentido estimulada a plantear en sus propios términos el problema de las relaciones entre el orden político y el orden del saber científico. Este problema envolvía al de las relaciones del individuo con la comunidad”.

En fin, me surgen estas preguntas: ¿Cómo podemos encauzar nuestra vida hacia la virtud? ¿Cómo descubrir el camino que nos lleve a tomar buenas decisiones? ¿Cómo acceder a tomar consciencia que esto repercute plenamente en el alma humana?

Recordemos aquel diálogo donde se presenta a Sócrates en la cárcel, poco tiempo antes de su muerte. Critón se presenta en el lugar y le pide que salve su vida, él ya tiene un plan para que pueda escapar.

Además, Sócrates debe evitar la muerte para no dañar (o avergonzar)⁸⁹ a sus amigos, a su familia, y a sí mismo. El filósofo pidió a Critón someter las razones a examen, reflexionando entonces, si se debe hacer esto o no.

Ello resalta la forma de ser socrática que emana de su profunda confianza en seguir los dictados de su consciencia, la voz de la conciencia que invite a reflexionar sobre las razones que presenten, y así poder elegir aquella que sea la mejor.⁹⁰

Lo que le importa no es solamente vivir, sino vivir bien, vivir honradamente y de manera justa, y se debe reconocer como una sola forma de vida.⁹¹

Sócrates expresa a Critón lo siguiente: “(...) no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la verdad misma diga”.⁹²

⁸⁹ Véase Vives José, S.J., *Génesis y evolución de la ética platónica: Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, ed. cit., p. 40. Aquí el autor da una explicación interesante en torno al vocabulario de Critón, muestra que toda su argumentación está basada en los conceptos tradicionales de la ética utilitarista y de prestigio: el hombre ha de mirar ante todo su interés, y el que sabe hacer esto con éxito es el *agathós* y el *andreios*. Lo contrario es *anandría*, falta de hombría, y lleva consigo el reproche de la comunidad, es *aischrón*. La fama ante la comunidad es uno de los valores sumos, el único realmente comparable al propio interés y en la fama ante la comunidad, -si sufre a la vez *kaká* y *aischrá*- ha fallado totalmente.

⁹⁰ Véase Platón, *Diálogos I. Critón*, 46b, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, pp. 198-199. Véase Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1974, pp. 257-259. Aquí se puede considerar lo que comenta Nicol con respecto de la consciencia moral individual la cual debe tornarse consciencia común.

⁹¹ *Ibid.*, 48b, ed. cit., p. 201.

⁹² *Ibid.*, 48a, ed. cit., pp. 200-201.

En resumen:

1. El hombre debe cultivar la virtud mediante la constante reflexión y el examen por el bien, y que se admita como verdadero qué se podrá afirmar o rechazar como tal.
2. La manera de examinar se genera por medio de la conversación objetiva en torno de la virtud, haciendo a un lado las creencias populares o los temores subjetivos del individuo, no importando bajo qué circunstancia se encuentre.
3. Hasta este momento la virtud puede ser reconocida por el bien del hombre, que delimita su vida de manera recta y con apego a la honestidad, justicia y verdad. Y a esta misma medida debe aspirar cualquier hombre que busque en su alma las razones para convencerse de ello.

En esta misma vertiente, pero de manera más detallada, Sócrates dijo a Alcibíades que quien obra bien, es un hombre que aspira al bien y es feliz. Y si es feliz es debido a que su conducta es buena, y debe considerarse bella. Por tanto, la conducta bella es buena, y son una misma cosa.

Sócrates continúa con este mismo razonamiento, es decir, lo que es bueno es provechoso; las acciones bellas son buenas; las acciones bellas son acciones justas y, por tanto, lo justo es provechoso.⁹³

El filósofo Ateniense sostuvo que los errores de la conducta se producen por la ignorancia, que consiste en creer saber de los que supuestamente son sabios. La prueba

⁹³ Platón, *Diálogos VII. Alcibíades I*, 116a-d, *ed. cit.*, pp. 46-48.

en aquellos para saber si ese conocimiento es bueno y provechoso será que sean capaces de conseguir que otro sepa de igual modo.⁹⁴

Por ello, Sócrates exhorta a Alcibíades a seguir la máxima de Delfos *conócete a ti mismo* por medio de la aplicación y el saber.

Así se puede seguir reflexionando en común y estar dispuestos para ser mejores en la virtud. Para que el hombre alcance su libertad pero con razón.⁹⁵ Comprender que la virtud es la salud del alma (o en este caso, el cuidado del alma) y de ahí nace la necesidad de cuidado de uno mismo.

Sin embargo, este anhelo humano es difícil de acceder y no está al alcance de todo el mundo.⁹⁶ El ejemplo es cuando Sócrates advierte a Alcibíades para darse cuenta de ello, la pregunta sigue latente y es el momento que él la asuma: ¿con qué arte podríamos cuidar de nosotros mismos?⁹⁷

Este arte requiere que seamos mejores nosotros mismos. Así como saber en realidad quiénes somos. Es decir, el conocernos permite con mayor facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos.

Sócrates manifiesta que el alma es el hombre, ya que se tiene que afirmar que no hay nada más soberano que el alma. Y eso implica que conocernos a nosotros en realidad impulsa a conocer el alma. Es por medio de la sabiduría moral (o *sophrosýne*)⁹⁸ que nos conocemos a nosotros mismos, a través de una profunda reflexión, que genera aquellos conocimientos propios del hombre de bien.

El hombre tiene que entender que no basta con estar dotados de las facultades naturales y comunes como el resto de la mayoría de los individuos. Se requiere un

⁹⁴ *Ibid*, p. 52.

⁹⁵ *Ibid.*, 118d-124b y 135c, *ed. cit.*, pp. 52-61 y 85.

⁹⁶ *Ibid.*, 129a, *ed. cit.*, pp. 71-72.

⁹⁷ *Ibid.*, 128d, *ed. cit.*, pp. 70-71.

⁹⁸ *Ibid.*, 133c, *ed. cit.*, p. 81. Juan Zaragoza señala que se toma aquí a la palabra *sophrosýne* en un doble sentido intelectual y moral, con predominio del primero.

permanente esfuerzo, determinados objetivos, que se dirijan al bien de una vida justa y moral.

De igual manera, el desarrollo de la virtud en función del cuidado de uno mismo, es una práctica que demanda atención y vigilancia de la conciencia moral, concibiéndose como la mejor centinela que cuida la ciudad.

Se ama al alma del hombre que se sigue perfeccionando. Ya que el alma al cuidarse y fijarse en ella, requiere mirar a otra alma, y se reflejan ambas como si se tratara de un espejo dotado de saber y razón. Ambas se reflejan y se reconocen como semejantes.

El conocerse a sí mismo (o *autognosis*) es la fuente de la sabiduría moral, permitiendo saber qué hay en el individuo de bueno y cuáles son sus malos comportamientos debido a su ignorancia, y también conocer lo que más le puede convenir para mejorar.

El hombre puede ser feliz, siempre y cuando aspire a ser sabio y bueno. Así al conocerse a sí mismo adquiere la virtud para gobernar y cuidar no sólo sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses. Ha de llevarse a cabo persiguiendo la justicia y la sabiduría, es decir, en la virtud, ya que la virtud es propia del hombre libre.⁹⁹

1. El hombre al cultivar la virtud se dedica también al cuidado del alma.
2. El alma es el hombre, lo que implica que al cuidar el alma se conoce a sí mismo y se hace mejor.

⁹⁹ *Ibid.*, 134a ss., *ed. cit.*, p. 82 ss.

3. El auto-conocimiento genera la consciencia de lo que es el conocimiento del bien, del mal y de lo que ignora. Si el individuo es disciplinado, podrá abandonar la ignorancia y alcanzar la sabiduría. El hombre podrá ser justo, sabio y libre, es decir, aspirar a esa constante excelencia por ser bueno para sí mismo y para la comunidad en donde se desenvuelve.¹⁰⁰

Hay que reconocer en Sócrates la influencia que tuvo Pitágoras en él. Grube en *El pensamiento de Platón*¹⁰¹ afirma que la teoría socrática del alma humana es en él un desarrollo natural del punto de vista general de los pitagóricos.

Para Sócrates el alma es aquello que dirige o debería dirigir la vida humana, gobernando y controlando al cuerpo y sus pasiones. Éste es el significado de la famosa vigilancia del alma, que constituye para él el objetivo de todo individuo y de todo estado.¹⁰²

En el diálogo del *Cármides*¹⁰³ donde se representa la figura de un muchacho lleno de esperanzas y poseedor de todas las cualidades que los hombres alaban de forma ordinaria. El joven es noble, muy hermoso, dócil, modesto, deseoso de aprender. Sócrates intenta tratarle como se trata al dolor de cabeza. Pero no es posible pensar con

¹⁰⁰ Véase Brunschvicg, L., *Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale*, ed. cit., p. 10. León Brunschvicg indica: Avec Socrate une raison vivante s' est attaché á leur raison et les constraint á se tourner vers soi. Prenant conscience (suivent l' expression significative de l' Alcibiade du Banquet platonicien) qu'ils n'ont rien á lui objecter, ou ils devront fuir Socrate; ou bien, s'ils s' arrêtent pour écouter la parole qui répond en eux á la parole du maître, les voilà dans un monde nouveau, qui leur révèle la véritable vocation de l' intelligence humaine. Véase Guthrie, W.K.C., "*Self-Knowledge and care of the soul.*" en *Socrates*, ed. cit., pp. 147-152. Véase Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 197. E.R. Dodds indica: Platón sin duda dio vueltas y vueltas en su mente a ciertos dichos significativos de Sócrates, por ejemplo, que la psykhé humana tiene algo de divino, y que el primer interés de uno es procurar la salud de lo psykhé.

¹⁰¹ Véase Grube, G.M.A., "*La naturaleza del alma*" en *El pensamiento de Platón*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1973, capítulo IV, pp. 188-231.

¹⁰² Véase Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, ed. cit., p. 192.

¹⁰³ Véase Platón, *Diálogos I. Cármides*, trad. E. Lledó, Madrid, Gredos, 2008.

la cabeza sin cuerpo y el cuerpo sin alma. ¿Está sana esta alma? ¿Tiene sabiduría? Al final nadie sabe lo que es la salud del alma.

Cármides parece lleno de sabiduría, sus amigos están seguros de ello. Pero ha de ser limitada la posesión de un bien que no se sabe realmente en qué consiste. “Lastima pensar que siendo, como eres, tan hermoso en aspecto, y además tan sobrio en tu espíritu acaso, no tendrás en tu vida el auxilio de esta sobriedad” (*Cármides*, 175e).

Se decide que el joven debe presentarse a Sócrates para aprender con él la verdadera naturaleza del alma. Critias está conforme con ello; pero el mismo Critias, es una influencia como Sócrates, “cuando Critias piensa intentar algo y se halla predispuesto a la violencia, ningún ser viviente puede resistirle” (*Cármides*, 176d).

Lo que se tiene que recuperar de este diálogo es la esencia de la doctrina socrática en su forma más pura, simple y moderada. Salud y virtud, son resultados de la moderación, siendo dos nociones que se complementan. El hilo conductor es el alma, sin embargo, se considera alcanzar la meta final que resulta ser la salud física del hombre. Sócrates quiere manifestar que debemos dar mayor importancia al alma y menor consideración al cuerpo en la medida de nuestro esfuerzo y comprensión.

La exhortación del *Cármides* está para recordarnos que aun cuando se trate de nuestras ocupaciones y su buen término, lo primero debe tener como prioridad el cuidado del alma, en pleno sentido de la persona de uno mismo. Posterior a esto, podremos ocuparnos de lo estrictamente material y lo que respecta a lo honorífico.

La razón socrática alerta al hombre que al interesarse sólo en las ocupaciones circunstanciales, relacionadas con la opinión, como pudiera ser la política y la acumulación de la riqueza, se encuentra en riesgo de volverse conformista. Al dedicarse a cuidar aquellas cosas superficiales, deja escapar lo más importante en el ámbito de la persona, que resulta ser el cuidado del alma.

En conclusión, aunque el ambiente en que se vive, enseña como lo más importante el cuidado (*therapeía*) del cuerpo, existe también el cuidado del alma.¹⁰⁴ Ya que es inútil separarse de uno al otro.

Así, cuando el individuo accede a su ejercitación continuará haciéndolo hasta el día en que fallezca sin que lo vea como una carga, por el contrario, lo verá como la mejor forma de vivir (consideremos el hecho de que Sócrates antes de morir se dedicó a filosofar, y después se dedicó a prepararse siguiendo las costumbres, antes de beber la cicuta).

El cuidado del alma, se hace para que sea saludable o alcanzar la salvación (*sotería*), y todo hombre que cuida su alma salva su vida.¹⁰⁵ Pero curiosamente, quien se dedica a cuidar de sí mismo (en el caso de sabios y filósofos), no tiene una vida tranquila, aunque acceda a cierta forma de felicidad. Quien cuida de sí mismo no puede vivir despreocupadamente. Es una elección de vida, que no a todos los hombres resulta atrayente este modo de vivir y terminan por alejarse.

1.3.3. Última dimensión: el valor del autodomínio en el hombre.

Sócrates, es un ejemplo extraordinario de una vida examinada, que se dedicaba a examinar a otros para saber y comprender el enigma del dios. Apolo estimaba a Sócrates, decía que era el más sabio entre los hombres de la comunidad.

¹⁰⁴ Véase Platón, *Diálogos I. Cármenes*, 156e–157a, *ed. cit.*, pp. 332-333. El alma es lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, con ciertos ensalmos, son los buenos discursos y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez. Véase Platón, *Diálogos I. Laques*, 185e. trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, p. 461. Hay que tener en vistas una enseñanza para el cuidado del alma

¹⁰⁵ Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 356d-357a, *ed. cit.*, pp. 580-581. El arte de medir mostraría lo auténtico, logrando que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad y pondría a salvo nuestra existencia.

La investigación del enigma del dios resulta una constante ejercitación para reflexionar sobre el alma, una vida personal enfocada por saber de lo verdaderamente valioso en el hombre: el conocimiento de sí mismo.

Dicha ejercitación es a través de la capacidad que permite adquirir el conocimiento del ser humano, que conlleva la capacidad de someter a examen las palabras, las ideas que el hombre posee y que lo constituyen como un hombre de razón.

En esta ejercitación del alma, el hombre se convierte en un ser comunicable a los otros. Resulta entonces que en el proceso dialógico descubrimos quiénes somos en realidad y cómo lo exteriorizamos ante el otro al expresarnos.¹⁰⁶

Examinarse a uno mismo, es una labor de investigación de toda la vida. Ello es debido a que el hombre no tiene un destino predeterminado (como al resto de los seres vivos), y por ende, debe descubrir quién es él, reconocer su naturaleza y las potencialidades con las que cuenta para erigirse de manera individual y ante el resto de los hombres.

Eduardo Nicol expresa lo anterior de manera muy bella: la autognosis es la reflexión, el conocimiento de sí mismo. Para ser hay que saber. Este saber es algo que requiere un ejercicio permanente; algo que se ejercita con crítica, de donde viene el criterio. Esta es la base existencial de la ética del hombre que aprende a saber de sí mismo, y sabe criticarse a sí mismo. Si no supiera, es más que un candidato a hombría.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Véase Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 523e, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 140. Que (se) examine solamente con su alma el alma de cada uno (...); Véase Platón, *Diálogos III. Fedón*, 79d-e, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, p. 70. El alma observa por sí misma, se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal (...); Véase Platón, *Diálogos V. Teeteto*, 189e-190a, trad. A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2008, pp. 272-273. (lo que se llama pensar) Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. A mi me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. En conclusión, el acto de opinar yo lo llamo hablar (...).

¹⁰⁷ Véase Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva época, Número 221, Mayo, 1989, p. 4.

El hombre dispuesto a descubrir y aprehender con el tiempo, el dominio de sí mismo, la *autarkeia* (o autarquía), y es el ser destinado a poseer el señorío de su vida. Esta soberanía ni se tiene ni se da: se adquiere y se ejerce. Puede poseerla un hombre humilde como Sócrates y puede carecer de ella el hombre más encumbrado y poderoso.¹⁰⁸

Si el hombre se conoce a sí mismo, al examinarse podrá ir captando y delimitando al conocimiento verdadero para ir encausando su vida hacia lo mejor. Es decir, aspiraría a una vida buena y por tanto, bella; que le llevaría a la medida (prudencia), que no es otra cosa que el autocontrol de sí mismo, y la búsqueda por alcanzar una vida virtuosa. Aunque esto no podría ser si no se tiene como base una constante educación para recordar el compromiso consigo mismo, para erigirse como hombre verdadero, bueno y bello. En síntesis, el hombre debe aspirar a una existencia virtuosa.

¿Por qué es importante el dominio de sí mismo? Sócrates es el vivo ejemplo que ha alcanzado esta bella y buena posesión, que resiste la amenaza del tirano, la ira popular, el acuerdo simulado con sus contrincantes y por último evita la tentación de adular a sus acusadores para salvar su vida.¹⁰⁹

El propio Alcibíades manifiesta su admiración por el autodomínio de Sócrates, cómo se conduce con respecto a los otros hombres en la vida ordinaria, o en situaciones extremas como en el caso de su comportamiento valiente en la guerra, no le queda otra cosa que elogiarlo abiertamente y declarar lo siguiente: “de modo que no sé cómo tratar con este hombre”.¹¹⁰

El autodomínio representa la condición más noble en el hombre, ya que a través de ésta puede hacerse cargo, tanto de sus propios bienes y de los ajenos, y cuidar de sí

¹⁰⁸ Véase Nicol, E., “Sócrates: Que la hombría se aprende”, *ed. cit.*, p. 4.

¹⁰⁹ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 32b-e, *ed. cit.*, pp. 171-172.

¹¹⁰ Platón, *Diálogos III, Banquete*, 216c-d, *ed. cit.*, p. 273.

mismo y de los demás. Éste es el camino que nos conduce a controlar los instintos pasionales y prejuicios y poder aspirar a la felicidad¹¹¹ (y con cierto goce de autoestima). Si el hombre no logra conquistar el autodomínio significa que no ha estimado a la virtud y la medida como esenciales, lo que gobierna en él es la ignorancia.¹¹²

Sin embargo, Sócrates quería ir más lejos aún y hacer ver en el hombre la importancia de “cuidar el alma”, no por un interés meramente de índole religioso, sino por el simple hecho de considerar importante la parte interna del hombre, que no puede palpar, ver, o tocar como en el caso del cuerpo. La presencia del alma se advierte por el simple hecho de que se piensa y se pregunta por ella, esto es la consciencia humana.

Además, el alma se contempla como la parte complementaria en la naturaleza humana y, debe considerarse su cuidado para preservar su salud. Ya que el alma nos acompaña hasta el momento de morir, después ya no sabremos qué sucederá con ella. (Considérese el párrafo donde Sócrates plantea las hipótesis del paradero del alma en la muerte, el alma es un sueño o un cambio de morada).¹¹³ Es por eso que tenemos la obligación de cuidarla y conservarla de la mejor manera para que no enferme en la vida y nos aleje de una existencia buena y feliz.¹¹⁴

El hecho de reconocer la presencia del alma, como ese motor que impulsa al hombre para buscar y perseguir lo mejor para él. Por ejemplo, ello implica el bien, la virtud, la verdad de las cosas, la salud, etcétera, todas aquellas fuerzas vitales que llevarán al ser humano a su plena realización, esa es la real naturaleza humana.¹¹⁵

¹¹¹ Véase Platón, *Diálogos III, Fedro*, 256b, trad. E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 2008, p. 365.

¹¹² Véase Platón, *Diálogos I, Protágoras*, 358c-d, *ed. cit.*, p. 583. “¿Qué entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto...”

¹¹³ Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 40d-41d, *ed. cit.*, pp. 184-185.

¹¹⁴ Véase Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, *ed. cit.*, pp. 422-423. Aquí Jaeger comenta con respecto de la experiencia socrática del cuidado del alma como fuente de los supremos valores humanos que se desplazaron al interior del hombre.

¹¹⁵ Véase Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, *ed. cit.*, pp. 421-422. Jaeger comenta en torno al alma socrática y su relación con la physis: “El alma de que habla Sócrates sólo puede

El hombre debe tener consciencia de su desarrollo. Al cuidar el alma el hombre se descubre a sí mismo, es decir, se dedica a “conocerse a sí mismo” y reconocer como un ser poseedor de “un alma (que) es espíritu pensante y razón moral, y que son los supremos del mundo, no porque sea un huésped demoníaco cargado de culpas y procedente de remotas regiones celestiales”.¹¹⁶

Y precisamente el hombre al percatarse de su aspecto interior podrá considerar de manera consciente el valor de sí mismo. Así puede preguntarse en qué sentido se está desarrollando su vida de manera plena en la existencia. Ahí radica la consciencia moral que le posibilita encaminar a la vida de acción, que aspira a una vida ética.

No basta en la vida del hombre, ser hermoso o con grandes dotes para administrar las riquezas o el poder, o ser un hombre con un gran cúmulo de conocimientos para impresionar y si es posible influenciar a los demás hombres, como en el caso de los políticos. Hace falta cultivar y descubrir en la belleza, en la sapiencia,

comprenderse con acierto si se la concibe juntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana. En el pensamiento de Sócrates lo psíquico no está contrapuesto a lo físico. El concepto de la *physis* de la antigua filosofía de la naturaleza incluye en Sócrates lo espiritual, con lo cual se transforma esencialmente. Sócrates no puede creer que sólo tenga espíritu el hombre, que éste lo haya arrebatado como un monopolio suyo, por decirlo así. Una naturaleza en la que lo espiritual ocupa su lugar donde sea, tiene que ser capaz por principio de desarrollar una fuerza espiritual. Pero así como, por la existencia del cuerpo y del alma como distintas partes de una sola naturaleza humana, esta naturaleza física se espiritualiza, sobre el alma refluye al mismo tiempo algo de la existencia física misma. El alma aparece ante el ojo espiritual en su propio ser, como algo plástico por decirlo así y, por tanto, asequible a la forma y al orden. Al igual que el cuerpo, forma parte del cosmos; más aún: es un cosmos de suyo, aunque para la sensibilidad griega no podía haber la menor duda de que el principio que se revela en estos distintos campos del orden es siempre, en esencia, uno y lo mismo. Por eso la analogía del alma con el cuerpo tiene que hacerse extensiva también a lo que los griegos llaman la *areté*. Las *aretai* o ‘virtudes’ que la *polis* griega asocia casi siempre a esta palabra, la valentía, la ponderación, la justicia, la piedad, son excelencia en del alma en el mismo sentido que la salud, la fuerza, la belleza, son virtudes del cuerpo, es decir, son las fuerzas peculiares de las partes respectivas en la forma más alta de cultura de que el hombre es capaz y a la que está destinado por su naturaleza. La virtud física y la espiritual no son, por su esencia cósmica, sino la ‘simetría de las partes’ en cuya cooperación descansan el cuerpo y el alma. Partiendo de aquí es como el concepto socrático de lo ‘bueno’, que es el más intraducible de todos sus conceptos y el más expuesto a equívocos, se deslinda del concepto análogo de la ética moderna. Su sentido griego será más inteligible para nosotros si en vez de decir “lo bueno” decimos ‘el bien’, acepción que envuelve a la par su relación con quien la posee y con aquel para quien es bueno. Para Sócrates lo bueno es también, indudablemente, aquello que hacemos o queremos hacer en gracia así mismo, pero al mismo tiempo Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, lo saludable, y, por tanto, a la par, lo gozoso y lo venturoso, puesto que es lo que lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser.”

¹¹⁶ Jaeger, W., *Ibid.*, p. 420.

en el poder, las verdaderas capacidades y conocimientos que vuelvan al hombre de bien, en un hombre virtuoso y con la aspiración por alcanzar la excelencia en la vida.

Por eso el alma puede encausar al hombre a preguntarse a modo de examen, de auto examen. “¿Para qué sirve este estudio y cuál es la meta de la vida?”¹¹⁷

La respuesta es la pauta para definir el estado de responsabilidad, libertad¹¹⁸ y autocontrol en el interior de sí mismo, debido al cuidado del alma y su estado de autoconocimiento. Que formará el ámbito ético de la vida del hombre.

Jaeger detalla el concepto de autodomínio y su implicación ética: el concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido gracias a Sócrates en una idea central de nuestra cultura ética.

Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia. Pero como el concepto ético de los griegos parte de la vida colectiva y del concepto político de la dominación, concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una *polis* bien gobernada al alma del hombre. Fue ella la que abrió paso a la ley interior. En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral, incluso éste transforma su significado en el idioma griego de Atenas. Su nueva significación remitirá a dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación. Este significado estará contenido en la palabra griega *enkratia* que no constituye una virtud especial, sino la “base de todas las virtudes”, que equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos. Y como lo espiritual es para Sócrates el

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 425.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 434. Jaeger comenta en torno a la idea de libertad con relación al autodomínio: “Se considera libre al hombre que representa la antítesis de aquel que vive de sus propios apetitos.”

verdadero yo del hombre, podemos traducir el concepto de *enkratia*, por el giro inspirado en el “dominio de sí mismo”.¹¹⁹

Sócrates quiere que nosotros como hombres seamos capaces de transformar nuestra realidad a partir de la interioridad humana. Que el hombre como ser vivo y racional pueda y deba ser capaz de reconocerse y reconocer el mundo en que vive.

Haciendo uso de esta capacidad para transformar y permitir el auto-mejoramiento del individuo, de alcanzar el bien, supera con creces lo que la propia naturaleza ha dispuesto para él.

El planteamiento socrático es comprensible, ya que se propuso dar cuenta del valor y sentido que debe tener el hombre por sí mismo, cuidar del alma y lo que implica esta labor.

Pero hace falta el último elemento de gran importancia derivado de este proceso de la concientización y la transformación del hombre: la *auxesis*,¹²⁰ que está en la filosofía de Sócrates, que se plantea no como un dogma, sino como *paidea* (la educación).

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 432-433.

¹²⁰ Véase Guthrie, W.K.C., *Socrates*, ed. cit., p. 81. Véase Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 100. Aquí el autor hace un comentario con respecto de la *auxesis* en el pensamiento socrático.

CAPÍTULO DOS: *PAIDEIA*.

2.1. El problema moral de Sócrates.

Este capítulo trata el problema de la enseñanza moral socrática. Por lo que hay que desentrañar su origen, plasmado en la segunda parte de la segunda acusación en la *Apología* de Sócrates de Platón. En ella Meleto acusa a Sócrates de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses de la ciudad, ya que el filósofo considera a otras divinidades.¹²¹

El pasaje al que hace referencia dicha acusación tiene que ver directamente con la actividad filosófica de Sócrates en la ciudad de Atenas, que él mismo nombraba como *mi servicio al dios*¹²², es decir, su búsqueda incansable por investigar si existía un hombre más sabio que él. De ello se deriva una cierta enemistad y molestia de sus conciudadanos, adjudicándole tergiversaciones y el renombre de ser sabio.¹²³ Hay que poner en claro cómo surgen estas condiciones adversas para el filósofo.

En el momento en que él lleva a cabo el diálogo con cada uno de los hombres representativos por su actividad y conocimiento, es decir, por su supuesta sabiduría, y al descubrir que eran faltos de juicio, ignorantes con respecto de la sabiduría del hombre, se generaba el malestar. Pero la cosa no quedaba ahí en privado entre el filósofo y el hombre cuestionado o sino que, por lo regular, la conversación se llevaba a cabo en público y había gente presente interesadas en escuchar y divertirse.

¹²¹ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 24c, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 159.

¹²² Platón, *ibid.*, 30a, p. 168.

¹²³ *Ibid.*, 23a, p. 157.

Al final de tales conversaciones, Sócrates mismo expresa que los jóvenes que lo acompañan espontáneamente, son aquellos que disponen de más tiempo. Los hijos de los más ricos.¹²⁴ Éstos aprovechan lo que observan, pues trataban de imitar la manera de examinar a los hombres y de manera natural, como Sócrates, encuentran gran cantidad de individuos que creían saber algo, pero en realidad sabían poco o nada. De ahí se refuerzan sentimientos negativos en contra del filósofo, en lugar de que el malestar de los hombres, estuviera enfocado a sí mismos por la condición de ignorancia en que se encontraban.

Y es que estos hombres puestos en duda por los jóvenes resultaban por lo regular ser los padres de las familias atenienses. Imagen de importancia social, política y religiosa para cuidar la dirección de la formación educativa, el cuidado de las tradiciones de la ciudad y el fomento del respeto de las leyes de la polis. Todo ello parte de la formación que se deben inculcar en los muchachos atenienses.

Que tuvieran razón o no, en molestarse por la actitud de los jóvenes que denotaba ausencia de sometimiento y falta de respeto hacia los padres, resultaba ser un profundo conflicto, no sólo moral y político. Experimentaban un gran malestar con pleno derecho contra quien consideraban ser el autor intelectual de estos malos hábitos y conductas erróneas que intentaban rebasar a la tradición.

Sócrates es consciente de esta mala reputación ante el pueblo, pero se esfuerza por explicar que su actividad filosófica no tiene la intención de enseñar nada a nadie, ni que él imparte educación doctrinal alguna, y menos pretende cobrar por sus consejos cuando se dedica a conversar con sus conciudadanos (ya sean pobres, ricos, artesanos, políticos, poetas, etcétera). Él sólo examina a los hombres para descubrir si en verdad

¹²⁴ *Ibid.*, 23c-d, p. 158.

en sus obras hacen cosas justas o injustas y sus actos son propios de un hombre bueno o malo.¹²⁵

Pero la envidia y la calumnia pesan más en contra del filósofo ya que él demuestra su firme convicción de continuar su misión en la ciudad y de no dejarse amedrentar para verse obligado a abandonar su modo de vida filosófica. Lo que significa que seguirá examinando y exhortando a sus conciudadanos para rectificar su estado de ignorancia. Ello que implica a su vez que Sócrates se constituya en un ejemplo práctico a seguir para los jóvenes.¹²⁶

Meleto representa a todos esos hombres molestos en contra de Sócrates, pues aun cuando se preocupan porque los jóvenes se formen lo mejor posible¹²⁷, en realidad ignoran quién los puede mejorar en su condición para evitar que se les dañe y por ende se corrompan de manera voluntaria.¹²⁸ Pese a esta acusación sin fundamento, Meleto insistirá que Sócrates corrompe a la juventud voluntariamente por medio de la enseñanza, de creer en nuevos dioses.¹²⁹ Aspecto que pone en evidencia a Meleto al confundir a Sócrates con el filósofo de la naturaleza, Anaxágoras, e intentar inculparlo por dichas creencias que influían en los jóvenes de la época. Cosa que el filósofo ateniense desmiente señalando que cualquier joven podía adquirir en la orquesta, por un dracma cualquiera de los libros de Anaxágoras y descubrir que tales temas no son fruto del pensamiento socrático. Sobre todo al referirse al tema anti-religioso, que considera que el sol no es un dios, sino solo “una masa de piedra y fuego”.

Pese a estas aclaraciones entre Sócrates y Meleto, la acusación se sostiene debido a la vehemencia del filósofo por defender su modo de vida. En consecuencia, no

¹²⁵ *Ibid.*, 28b-c, pp. 165-166.

¹²⁶ *Ibid.*, 29c, p. 167.

¹²⁷ *Ibid.*, 24c, p. 159.

¹²⁸ *Ibid.*, 25e, p. 162.

¹²⁹ *Ibid.*, 26b, p.162.

será el jurado quien lo incrimine, sino el pueblo en general. Éste lo considera una amenaza latente para la ciudad.¹³⁰

Sócrates es consciente de la imagen negativa que posee en la ciudad, pero no por eso deja de informar y persuadir al pueblo presente en este juicio, o de manera privada e individual con sus conciudadanos como acostumbra en sus coloquios, para que comprendan que su actividad filosófica centrada en examinar a jóvenes o viejos, y saber si son hombres de provecho en función de sus acciones justas o injustas y determinar si son hombres buenos o malos. Ya que él mismo ha examinado su propio puesto que ha sido impuesto por el dios, permanece y se arriesga sin temer a la muerte. Si tuviera otra actitud resultaría ser deshonrosa. Así lo demostró también en su participación en las tres guerras donde sus jefes lo colocaron, y él enfrentó heroicamente a la muerte. Ahora en su lugar filosófico, colocado por la divinidad, para examinarse a sí mismo y a los demás tampoco podría abandonar su puesto por temor a la muerte. De otro modo sería indigno y entonces cualquiera podría acusarlo con toda justicia de no creer en los dioses, por desobedecer al oráculo, temer a la muerte y, el colmo, de creerse sabio sin serlo.

Temer a la muerte es aceptar todas estas faltas y sin certeza creer que es el mayor de los males enfrentar tal condición. Lo realmente malo y vergonzoso es cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, en este caso ya sea al dios u hombre. Por eso advierte Sócrates a la tribuna que aun cuando no hicieran caso a Ánito¹³¹ y le otorgarían la libertad, él continuaría sus actividades filosóficas, y por ende los hijos de los atenienses pondrían en práctica las cosas que enseñaba éste. Por tanto se corromperían totalmente. Tampoco se dejaría amedrentar por el hecho de estar en

¹³⁰ *Ibid.*, 36a, p. 177. Véase Hegel, G. W. F., “Las vicisitudes de Sócrates”, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1955, Tomo II, Traducción de Wenceslao Roces, pp.78-100.

¹³¹ Recuérdese que los acusadores de Sócrates son Meleto, Ánito y Licón.

libertad de manera condicionada al prohibirle filosofar, ya que si se le encuentra realizando tal actividad entonces moriría. Sin embargo Sócrates explicó los motivos esenciales para no abandonar su puesto filosófico. Aunque él ama y aprecia a sus conciudadanos, por encima de todo se siente en la obligación de obedecer al dios. Por tanto continuará filosofando, es decir, va a continuar exhortando y haciendo manifestaciones con cada hombre que se encuentre, diciéndole lo que para él es costumbre (y que debe ser considerado lo más importante). A cualquier hombre joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con estos últimos por la cercanía que tienen con Sócrates, les dice “que no se ocupen por más de los cuerpos ni lo bienes antes que del alma, a fin de que ésta sea lo mejor posible. Ya que de las riquezas no sale la virtud, por el contrario, de la virtud, las riquezas y los demás bienes, tanto privados como públicos”.¹³² Estas palabras constituyen el origen de corrupción que los conciudadanos de Sócrates consideran dañinas cuando se dirige a los jóvenes. De ello se le puede acusar, reconoce Sócrates, de cualquier otro tipo de discurso él mismo se distancia por considerarlo falso.

Si el dios lo puso en la ciudad, él cumple la función semejante a la que realiza un tábano para despertar, persuadir y reprochar a cada uno de los hombres que viven en la ciudad, con el fin de que cultiven la inteligencia, la verdad, que cuiden su alma lo mejor posible. Sócrates advierte que si muere será difícil que aparezca otro hombre en semejanza a él en la ciudad. Él es el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios para realizar tales actividades filosóficas en la *polis*, el que se dedique a despertar a los atenienses. Mandarlo a matar sería una decisión a la ligera y por tanto él debe vivir y convencerlos para que se preocupen por la virtud como haría un padre o un hermano mayor. Por dicha actividad centrada en estas recomendaciones jamás obtuvo provecho

¹³² Platón, *ibid.*, 30a-b, p.168.

o cobró algún salario. Por tanto las acusaciones de Meleto y Ánito no resultan sostenibles, ya que Sócrates tiene una prueba para sostener la verdad: su pobreza.¹³³

Su vida ha sido larga debido a que casi no intervino en la vida política y pública; sólo en dos ocasiones estuvo bajo tales circunstancias mostrando apego a las cosas justas sin transigir en nada con nadie. Tampoco de manera privada mantuvo una relación de maestro-discípulo. A nadie ofreció nunca enseñanza alguna ni tampoco los instruyó.

La razón por la cual los jóvenes pasan largo tiempo en compañía de Sócrates es porque les gusta oírlo examinar a los que creen ser sabios sin serlo en realidad. Dicha actividad ha sido encomendada por el dios al hombre a través de oráculos, sueños, etcétera. Tal trabajo resulta agradable y fácil de comprobar. Si Sócrates hubiera corrompido a los jóvenes en algún momento aconsejándoles cosas malas, se hubieran dado cuenta de ello siendo ya mayores. Entonces, bien podrían utilizar el espacio del juicio para acusarlo y vengarse. O en dado caso algún familiar también afectado por ese estado de corrupción, podría vengarse en nombre de dichos jóvenes, ya que Meleto y Ánito están convencidos que no sólo se han afectado a los jóvenes sino también a sus familias.¹³⁴

Los puntos por los que se desprende el tratamiento moral en la filosofía de Sócrates que se pueden recuperar de lo expuesto anteriormente son:

1. Sócrates sostiene que no sabe nada, que nada puede enseñar a los demás, que los otros deben pensar por sí mismos, es decir, descubrir la verdad por sí mismos.

2. Sócrates sabe que no sabe nada acerca de la muerte, pero afirma que sabe acerca de un tema diferente, de lo que es realmente malo y vergonzoso, como cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, ya sea dios u hombre. Frente a los males que

¹³³ *Ibid.*, 31c, p. 170.

¹³⁴ *Ibid.*, 34b, pp. 174-175.

Sócrates considera verdaderos males, éste nunca temerá o evitará lo que no sabe aun cuando ello sea un bien.

3. Para Sócrates el no saber y el saber se refieren no a conceptos, sino a valores: el valor de la muerte, el valor del bien moral y del mal moral. Sócrates no sabe nada del valor que se debe atribuir a la muerte, porque no está en la experiencia de su propia muerte, por tanto le resulta ajena. Pero conoce el valor de la acción moral y la intención moral, por el hecho que depende de su elección, decisión y compromiso, entonces el origen de éstas radican en él mismo. Sócrates decide quedarse en el puesto en el que ha sido colocado en la guerra, y en su actividad filosófica diaria en la *polis*. Sabe que prefiere ponerse en riesgo ante la muerte, porque de ella no sabe nada, y que su modo de vida lo ha llevado a saber vivir de manera buena y justa. Y es este saber del valor el que lo guiará en sus coloquios sostenidos con quienes dialoga, examina y exhorta para que produzcan su vida con apego a la virtud.

2.1.1. La *paideia* homérica.

Durante su defensa, Sócrates, en varias ocasiones apeló a que su actividad filosófica tuvo un origen en una imposición divina a la cual le hizo frente. Al investigar, pudo advertir que el dios Apolo tenía razón al considerarlo el hombre más sabio en la ciudad. Además, el filósofo comenta más adelante que junto a él hay algo de divino y demoníaco que se opone a que incurse en la vida política, pero que no lo disuade cuando se trata de ejercer su vida y actividad filosófica. Aquí quiero resaltar que ambas condiciones -- la imposición del dios y su demonio personal-- representan el enlace con las creencias

religiosas, míticas y mágicas que conforman la paideia homérica y helenística en general.

En la paideia helenística se concibe al hombre poseedor de ciertas cualidades rígidas, y sin ningún atisbo de libertad ni responsabilidad, sometido a un destino ya determinado. La capacidad de decisión del hombre aquí no cuenta, es necesario que sea anulada, si no, ¿cómo se hubieran generado las epopeyas heroicas de la *Ilíada* y la *Odisea* y transmitido al pueblo griego como base firme para moldear el carácter del pueblo guerrero y fuerte, aun con todo y el desarrollo de su cultura? Todo acto humano, está determinado por la influencia directa de los dioses, el hombre no tiene derecho a decidir por su destino, ni de hacerse responsable y libre. Un ejemplo de esta falta de carácter moral y nula libertad del hombre griego, lo podemos encontrar en la poesía de Homero, en el canto XIX, de la *Ilíada* (85 y ss.), en el que Agamenón atribuye a los dioses la responsabilidad de su anterior conducta frente a Aquiles:

Con frecuencia los aqueos me han dado ese consejo tuyo y también me han censurado; pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín. Más ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple.¹³⁵

De esta manera podemos observar cómo se fomenta la idea de hombre que debe poseer ciertas cualidades de linaje y heroísmo, y siempre dispuesto a demostrar ante su comunidad la bravura con la que enfrentan la vida, para ganarse el beneplácito de los dioses y sustentar el poder heredado por su sangre. Una manera indirecta de borrar culpas, heredadas o no, es por medio de someter al individuo a una serie de creencias y prácticas religiosas, que consistían en la adopción de ritos mágicos y de exorcismos,

¹³⁵ Homero, *Ilíada*, Canto XIX (reconciliación), trad. Crespo Guemes E., Madrid, Gredos, 1991, p.490. Véase Mondolfo, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Trad. Oberdan Caletti, Bs. As., EUDEBA, 3ª. ed., 1997, p. 12.

con la finalidad de purificar el alma de los hombres. Por eso la necesidad de la gente de visitar los templos y los oráculos.

Este panorama define el ámbito donde el juicio moral prevalece de manera exterior, donde los dioses castigan de manera material al culpable mediante otros agentes exteriores a él (elementos naturales o personas ofendidas cuya acción se genera por mandato divino). Con las corrientes religiosas como el orfismo y el pitagorismo, el castigo divino se ejecuta mediante una sanción que tiene un valor y una función moral que se dirige al interior del hombre, es decir, una sanción de carácter esencialmente espiritual, y que tiene un impacto de su mismo obrar futuro. Su fatalidad se imprimirá en el alma humana como una pena más profunda.

A partir del siglo V, con el auge de la democracia, las ciudades griegas tendrán un fuerte interés de formar a los individuos en un prototipo de ciudadano a través de la ejercitación del alma y el cuerpo. Tal formación contempla gimnasia y música para alcanzar una armonía entre ambas partes constitutivas. Aunque la vida democrática permitirá que no sólo la aristocracia sea la única receptora de tal formación moral y ciudadana, también otras clases sociales pujantes del momento, más o menos podrán aspirar al poder y luchar por éste. Por ello mismo, se verá como una necesidad imperante saber persuadir al pueblo para hacerle tomar decisiones en la asamblea. Quien aspire a ser jefe del pueblo debe adquirir dominio a través del lenguaje. A dicha necesidad responderá el movimiento sofístico con sus repercusiones morales al interior de la cultura griega.

2.1.2. Los sofistas del siglo V a.C..

Hadot comenta que con el auge de la democracia ateniense del siglo V, toda la actividad intelectual, que se había desarrollado en las colonias griegas de Jonia, Asia Menor y el sur de Italia, se viene a establecer en Atenas.¹³⁶ Los famosos sofistas del siglo V son pensadores, profesores, sabios y también extranjeros. Por ejemplo, Protágoras y Pródico son de Jonia; Gorgias, del sur de Italia. El movimiento de los sofistas, como pensamiento en general, representa al mismo tiempo una continuidad y una ruptura con respecto a sus orígenes. Continuidad porque los sofistas toman como método de argumentación el de Parménides, de Zenón de Elea o de Meliso, y lo adecuan a las paradojas sofisticas. Por otro lado, también generan una continuidad cultural ya que los sofistas se dedican a reunir todo el saber científico o histórico acumulado por los pensadores anteriores a ellos. También hay ruptura, debido a que, por una parte, someten a una crítica radical ese saber anterior, cada uno a su manera, en el conflicto que opone la naturaleza a las convenciones humanas. Su justificación se encuentra en que la actividad de los sofistas se orienta muy en especial hacia la formación de la juventud con el propósito de generar el triunfo en la vida política. La enseñanza de los sofistas responde a una necesidad social y política. Al darse el auge de la vida democrática, se exige que los ciudadanos, sobre todo aquellos que quieren acceder al poder, sean poseedores del dominio de la palabra. Pero hasta ese momento los jóvenes eran formados en la excelencia (*areté*), y se lograba por medio del trato frecuente del

¹³⁶ Véase Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, Traductor Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 1998, pp. 24-26. Véase Breña R. S., “Los sofistas y sus principales doctrinas”, en *Estudios. Filosofía-historia-letras*, México, ITAM, Invierno 1995-1996, pp. 1-11. En este artículo se presenta una defensa a favor de los sofistas en su doble papel histórico, reconocidos como los maestros ambulantes y portadores de una alta cultura, muy contraria a la visión de Platón que los pone como mercaderes de una supuesta sabiduría y falsos filósofos. Jacqueline de Romilly también defiende fuertemente la influencia de los sofistas a favor del desarrollo intelectual y cultural en la Atenas de Pericles. De Romilly, J., *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva en el arte de razonar*, trad. Giralt Gorina P., Barcelona, Seix Barral, 1997.

joven con el mundo adulto que carecía de especialización en los conocimientos necesarios. En cambio, los sofistas serán también los inventores de una educación que requiere de espacios artificiales, con un propósito pedagógico para realzar el sentir de sus enseñanzas. Protágoras y Gorgias son ejemplos emblemáticos de esta nueva educación.

Estos maestros ambulantes exigen un sueldo a cambio de sus enseñanzas, para transmitir a sus alumnos las fórmulas con las cuales podrán persuadir, ya sea al propio gobierno para obtener ventajas o someter al pueblo a su voluntad, y de acuerdo a sus intereses. Aprenderán a utilizar la palabra como arma de poder, habilidad que contempla el pro y el contra (antilogía).

Platón reprochará a los sofistas ser comerciantes del conocimiento.¹³⁷ La técnica sofística, no sólo abarca el dominio del discurso que persuade, sino también aquello que puede servir para elevar la cultura general del individuo, para que se vuelva diestro en seducir a cualquier auditorio al cual se dirija. La enseñanza sofística contempla, no sólo el manejo del discurso, sino además una vasta cultura general en ciencia, geometría, astronomía, historia, leyes, etcétera. El interés pedagógico de los sofistas no fue fundar escuelas permanentes, pero a cambio de las retribuciones económicas recibidas, ofrecían cursos, y su manera de hacerse publicidad era dando conferencias públicas donde ponían de relieve su saber y su habilidad, atrayendo a los jóvenes de las familias adineradas. Por ello pasarán a la posteridad como profesores ambulantes que sacaron provecho a través de su técnica, no sólo en Atenas, sino en la mayoría de las ciudades griegas. Para los sofistas la excelencia significará competencia y será utilizada por los jóvenes griegos para desempeñar un papel de importancia política en la ciudad.

¹³⁷ Platón, *Diálogos V, Sofista*, 222a-224d, trad. N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 2008, pp. 348-353.

2.1.3. La educación política de los sofistas y sus implicaciones al interior de la polis griega.

Cuando Atenas se convierte a una *polis* democrática, surge la necesidad de comunicarse con el pueblo de manera distinta a la tradición. Por ello mismo, la cultura que enaltece la libertad del espíritu, bajo el influjo de los sofistas, aparece atractiva para los griegos, la cual promete ejercitar esta nueva forma de racionalizar las cosas. Sin embargo, su arte se restringe al ámbito del discurso. El impacto que tuvo en los atenienses el discurso sofístico no se dio de manera inmediata, sino hasta que se patentizó su interés por los asuntos humanos. El hombre es convertido, entonces, en el fundamento de los sofistas, por medio de una sentencia atrayente, pero a su vez ambigua: *El hombre es la medida de todas las cosas.*¹³⁸

El riesgo es considerar al hombre bajo dos perspectivas contrarias entre sí a saber: 1) es entendido como espíritu profundo y verdadero, o 2) tan sólo actúa por intereses egoístas. El problema que surge de esto es reconocer que el hombre es una entidad individual subjetiva, que se contempla como la medida de todas las cosas y, por tanto, es su propio fin. Y esta condición ambivalente en el hombre lleva a considerar a la ley del más fuerte como ideal de lo justo, y su utilidad como fundamento para su determinación.

Es verdad que con la aparición de la sofística el desarrollo de la filosofía se encuentra en una etapa distinta, y se erige como un nuevo sistema educativo. Su base descansa en dos aspectos distintos, pero que concuerdan entre sí: a) el aspecto puramente intelectual, cuyo origen está dado en ser la herencia histórica y b) el aspecto práctico, dado por las necesidades sociales y políticas del momento histórico.

¹³⁸ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Trad. Gaos J., Madrid, Técnos, 1980, p. 437.

La unión de estos dos aspectos que recae en el sentido pragmático, permite mostrar que la novedad sofística, al instituir tanto el entendimiento del hombre y el proceso de formación espiritual de éste, forman entre sí la estructura de su teoría y de su ejercicio político.

Debido a este rumbo que tomará el cuidado del alma,¹³⁹ la individualidad del ser humano, se modificara. Para los sofistas es imprescindible unificar el aspecto práctico en correlación con el aspecto teórico. El cuidado resulta ser la educación del individuo que tiene que prepararse para la vida pública. La intención es convertirlo en un hombre de acción. Y por tanto, la herramienta fundamental para alcanzar tales fines consiste en utilizar a la razón como instrumento de poder. Aquí la razón no debe dedicarse a la especulación desinteresada, no sirve para la finalidad sofística.

De aquí en adelante, la idea de lo que debe formar al hombre griego en su pensamiento; en su modo de percibir su existencia; en la relación con su mundo; en la relación con el Estado griego, cambiará drásticamente. La retórica predominará sometiendo al pensamiento, e instaurando a un nuevo conjunto de valores que opacarán a los valores clásicos que conformaban a la imagen heroica.

Por lo anterior la actitud de los griegos se verá transformada en una tendencia dominante, considerando como principio que el hombre es la medida de las cosas. La sofística ve a la razón como instrumento de poder, y por ello el hombre se ubicará en el centro del universo (entendido como el cosmos). Este nuevo lugar instala al hombre bajo otra imagen, él es esa imagen, el orden del universo, el orden de las cosas dependerá ahora del hombre en función de la medida del ser. Es por eso, que la especulación se ve bajo este nuevo mirar sofístico de manera limitada, ya que era ella (la especulación humana) quien trataba de reflejar la imagen de orden del universo y el

¹³⁹ Véase Padilla Longoria, M. T., *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*, Tesis de Maestría, México, UNAM-FFyL, 1995, p. 158.

hombre era situado en la fila de este ordenamiento. Él estaba junto a las otras cosas, era parte de este conjunto, de este cosmos, y la naturaleza era quien ordenaba, sometiéndolo.

Con la sofística esta especulación se deja de lado y se instaura en un nuevo lugar al hombre, quien será el que disponga este ordenamiento por medio de un pragmatismo. La mensura de la que hablaba Heráclito, dejó de ser objetiva y se separó del curso de todas las cosas, y devino subjetiva con Protágoras. Así, este último califica al ser humano en regulador en exclusiva, en el verdadero principio universal.¹⁴⁰

La actividad del filósofo dado en el aislamiento y la singularidad de él mismo se ven compensados por el sentido vital y desinteresado de la verdad y el vínculo que genera en el ser humano. En cambio, cuando la sofística distorsiona los límites de la filosofía natural que le antecede, ésta adquiere un sentido pedagógico que la vuelve comunicativa y popular. Lo que provocará por medio de este servicio la declinación de la verdad. La manera sofística de ejercitar el pensamiento por medio de discursos y exposiciones no tiene como propósito fijar la idea de la verdad en la mente de los individuos. Su finalidad más imperante es la idea del éxito que provoca el pensar y el bien decir como mero beneficio personal, una conveniencia individual con un toque de irresponsabilidad moral.

El sofista no ve en la verdad un fin último por alcanzar, ni tampoco ésta se estima como aquel máximo valor que provoca la obligatoriedad moral en el hombre y la comunidad. La verdad se mira como limitante en el cinismo pragmático sofístico, que se somete y pone al servicio del poder. Aquí la manipulación de la verdad entra en acción, la verdad es instrumento que sirve para conseguir el éxito político de los individuos, que buscan ejercer un mayor poder en la vida pública.

¹⁴⁰ Nicol, E., *La idea del hombre*, México, El Colegio de México-Stylo, 1946, Tercera parte, Cap. VI, 2, p. 284. Véase Padilla Longoria, M. T., *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*, ed. cit., p. 159.

La educación sofística es de índole peculiarmente política, pues utiliza a la verdad en forma contradictoria e insegura, pero al fin y al cabo la instrumentaliza. Dependía del individuo que aprendiera a salir adelante con las técnicas de capacitación para la vida pública, ya que aspirar a la verdad de manera desinteresada, por el simple hecho de cultivarse intelectualmente, no resulta un suelo firme. Debe aspirar a alcanzar el poder, ello brinda esperanza. La técnica sofística resulta más firme en la medida en que el individuo aprenda sus lecciones, y se capacite en la técnica del dominio de la palabra.

Precisamente Eduardo Nicol señala que el movimiento sofístico promovió un conocimiento que tendía a banalizarse por ser enciclopédico, didáctico y pedante.¹⁴¹ No se niega que tuvieron una época de grandes creaciones, posteriormente alcanzó un momento de difusión, denominado de ilustración o *iluminismo*. La sofística se desarrolla en los ámbitos de conocimiento de la lógica, de la antropología y de la política. El conjunto de estos saberes darán origen a la ética en Grecia, pero será Sócrates quien superará el pensamiento de los sofistas.

Sin embargo, antes de ello, en la segunda mitad del siglo V, éste saber ético sofístico se convierte en un conocimiento vitalista. Este saber es para la vida. Al contrario de la vieja tradición pitagórica que por medio de su doctrina se pretende purificar y salvar al alma, con la intención de salvaguardar la esperanza de una vida inmortal trascendente. Con los sofistas, este conocimiento es la guía inherente a la vida del hombre, entendiéndose esto en un sentido puramente pragmático.

Para este momento el hombre se concibe desligado de la comunidad. El único vínculo fuerte que mantiene con ésta es el de la dominación, efectiva o propuesta. Es decir, los fines individuales tienen mayor preponderancia que aquellos fines de origen

¹⁴¹ Véase Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Tercera parte, Cap. VI, 3, p. 288.

colectivo. De esta situación histórica se deriva la próxima la disolución de la comunidad griega, como sucedió en Atenas, principalmente. A la comunidad ya no se le verá como un organismo armónico de los individuos.

Los debates cambian su sentido social y político, tienen su lugar en los tribunales y en la Asamblea del pueblo, convirtiendo al *logos*, paradójicamente, en una potencia de índole irracional o *ilógica*.¹⁴² Es lo que en nuestros días se llama “libertad de iniciativa”, expresión con la cual se reviste el deseo de no sentirse solidario de la comunidad, ni responsable ante una verdad que pudiese comprometer los egoísmos individualistas.¹⁴³

Bajo la teoría de que el poder es el derecho, Nicol considera que este irracionalismo del afán de poder, sigue prevaleciendo en el presente, aun cuando tales concepciones tienen su origen desde los sofistas. El mismo Platón en el *Gorgias* (donde presenta la tesis de Calicles, *Gorgias*, 482c-486d), trata esta misma teoría, que pretende combatir a la retórica sofística. Calicles señala que en el orden de la naturaleza, la fuerza es la ley suprema, el más fuerte debe tener la mejor parte. La filosofía es incapaz de contemplar esto.¹⁴⁴ Sócrates debería dedicarse a la política, según Calicles. El enfoque sofístico presta atención del orden natural al orden humano, en donde el más fuerte es quien mejor domina a los demás hombres, y en la posesión de esta fuerza descansa el principio de la ley. La tesis de Calicles es una expresión de la política de poder, que llevó a Atenas hacia un imperialismo en el mundo griego.¹⁴⁵

Precisamente al instaurarse esta línea de acción política pareciera que se deja al olvido los tiempos de Solón, en los cuales el *logos* se ocupaba, preponderadamente, de

¹⁴² *Ibid.*, ed. cit., Tercera parte, Cap. VI, 4, p. 297.

¹⁴³ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VI, 4, p. 297.

¹⁴⁴ Véase Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 484c-d, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p.82. “Calicles le indica a Sócrates que la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud, pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres.(...)”

¹⁴⁵ Véase Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Tercera parte, Cap. VI, 4, p. 297. En particular revítese la nota de pie de página no. 25.

racionalizar los vínculos de la comunidad, y así hacer más fuerte a sus miembros por medio de la ley. Ya que la fuerza procedía de la ley, posteriormente dadas las bases de esta educación política sofística la fuerza es quien la dicta. Convirtiéndose la ley del más fuerte con el tiempo en una moral predominante. Por fortuna hubo gente como Sócrates y Platón, que se dieron cuenta de esta visión distorsionada de la política y sus implicaciones negativas sobre la ética en la comunidad.

El problema radica en que, quienes conformaban este espíritu predominante, constituido por los retóricos, políticos y sofistas, respondieron al contraataque, y con mayor rudeza en contra de Sócrates. Pues era considerado una figura disolvente, es decir, un individuo riesgoso por su pensamiento renovador ante dicha moral, y por ello provocaron su condena, para evitar cualquier germen de disolución ante esta tradición política reinante.

Por su parte Platón, como señala Nicol, les echó en cara a los sofistas el no ser “disolventes”, entendiéndolo por ello que siempre actuaron de manera acomodaticia, de acuerdo con la situación de las normas comunes y a las ideas morales que predominan en esos momentos.¹⁴⁶ Un ejemplo de esto es cuando Platón en la *República*, presenta la imagen de Trasímaco, un hombre que proyecta la tesis de que la justicia es del más fuerte.¹⁴⁷ Esta actitud acomodaticia es resultado de un escepticismo fundamental. Al estar la razón desvinculada del ser y la verdad, no se genera la virtud, pues el fundamento de ésta yace bajo las potencias irracionales.

Se debe entender entonces que obedecer la ley es virtud, porque la ley es la expresión del dominio del más fuerte, y esto es la base de la justicia. Que la ley pueda ser injusta, resulta una idea disolvente y hasta revolucionaria para la burguesía griega. Pero en la postura de los sofistas no es así, para ellos no cabe la posibilidad de una ley

¹⁴⁶ *Ibid.*, Tercera Parte, Cap. VI, 4, p. 298.

¹⁴⁷ Véase Platón, *Diálogos IV. República, Libro I*, 338c, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008, p. 76.

injusta si se sigue el orden que establece la naturaleza misma de las cosas. Es por eso que será hasta Sócrates cuando se fundamente la virtud en el saber, con la intención de superar cualquier tipo de confusión y así se establezca la distinción principal entre lo humano y la naturaleza.¹⁴⁸

Esta actitud atea vital que promovieron los sofistas ante el estado de la naturaleza, intenta expandir al hombre por la vía de su potencia de dominio, que tiene su origen en un escepticismo, debido a las ideas de los sofistas relacionadas con los dioses y la religión. Tal es el caso de Protágoras o cualquier otro sofista en su lugar, con relación a esto dirían lo siguiente: “Nobles jóvenes y ancianos, habláis demagógicamente, cuando os sentáis unos al lado de los otros y hacéis comparecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos y de mis escritos, sin pronunciarme sobre si existen o no. Sólo decís lo que os consienten los oídos de la multitud”.¹⁴⁹

Aun cuando se tiene que reconocer que los sofistas tuvieron una sagacidad para observar el comportamiento humano, no lograron comprender el valor que establece la naturaleza humana ante la naturaleza divina.

Pero lo que justifica la ruptura con la religión por parte de la sofística es su postura atea, que no es resultado de una razón vinculada que lleve al mejoramiento del ser humano. Al contrario, el estilo de vida, el plan de ideas, los métodos y propósitos de la educación sofística paralizan cualquier intento de actividad especulativa, ya que la razón y la verdad están sometidas al servicio de la vida en un sentido por demás pragmático. Esta condición política es lo que va a cambiar históricamente la idea del hombre.

El irracionalismo sofístico es lo que permite acceder a la acción, pero es carente de la pasión creadora que vuelve a la razón de manera auténticamente vital, que le

¹⁴⁸ Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit.. Tercera Parte, Cap. VI, 4, p. 298.

¹⁴⁹ Platón, *Diálogos V. Teeteto*, 162d, trad. A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2008, p. 217. Sócrates está citando parte del discurso de Protágoras. Véase Protágoras fr. B4 (Diels-Kranz).

brinda ese sentido vivificante y la llena de fuerza. Por eso la pretendida razón sofística está engendradora en un frío desapego. Y aun cuando ésta se dirige a la vida, al ser un *logos* retórico se encuentra menos vivo que el *logos* especulativo de Platón.¹⁵⁰

Por lo anterior, corresponderá a Sócrates y Platón restaurar el vínculo con la verdad paralizada por la sofística. Nicol explica esta postura anti-sofística de ambos filósofos fundamentándola en una verdad ética:

Así la postura anti sofística de Sócrates y Platón era justificada. El fundamento de su crítica era la idea de una verdad ética. La verdad obliga moralmente. El pensamiento no tiene solamente leyes propias; no opera independientemente, como para los sofistas, los cuales son poco vitales en este punto. La concordancia interna del pensamiento está condicionada éticamente, está integrada a los fines supremos de la vida humana, los cuales son prácticos pero no pragmáticos. Ética y lógica no son independientes la una de la otra. La virtud es un saber, para Sócrates; y para Platón, el saber es la virtud.¹⁵¹

2.1.4. Las razones que se deben considerar para no confundir a Sócrates con los sofistas.

Sócrates es el descubridor de la ética en el mundo griego. Para él el pensamiento es lo supremo, lo determinante. Si bien en Grecia ya se tenía una concepción moral, Sócrates considero de vital importancia investigar y hablar de la virtud, los deberes, etcétera. Es decir, de ese conocimiento que determina el bien, lo justo y lo ético y que brinda al hombre la libertad de pensamiento, que se conoce a sí mismo, pero que tiene un carácter eminentemente universal. Lo que dará paso por primera vez a la consciencia ética. El hombre ético es aquel que tiene consciencia de su acción.

¹⁵⁰ Véase Platón, *Diálogos III, Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2008, pp. 143-287.

¹⁵¹ Nicol, E., *La idea del hombre*, México, El Colegio de México-Stylo, 1946, Tercera Parte, Cap. VI, 2, p. 282.

En el *Protágoras*¹⁵² se advierten, precisamente, estos problemas: el de la educación, el cuidado del alma, la enseñanza de la virtud, la política, el bien, el placer, etcétera. En definitiva, *psyché* y *paideia* se implican recíprocamente en este contexto de discusión dialógica, que conduce tanto a cuestionamientos y respuestas complejas y, en ocasiones, hasta contradictorias entre sí.

Aun así cabe aclarar que esta implicación recíproca podría resumirse sustituyendo el tema de la imagen del sofista por el problema de la naturaleza y enseñabilidad de la virtud. Esto sí requiere más precisión en cuanto a la delimitación del contenido del *Protágoras*.

Ahora bien, más allá de las circunstancias históricas que implican, de manera necesaria, una crítica negativa hacia el sofista, por parte de Sócrates, se abordan cuestiones de relevancia ética.

Esto es, tanto el sofista como el filósofo, al ejercer como educadores, inciden en la formación del carácter de los individuos a su cuidado. El problema es que finalmente la libertad es algo interno. Es decir, depende del alma (de la consciencia, o la mente) de cada individuo, sin importar cómo se le denomine a este ámbito de la interioridad estrictamente humana.

De manera que el correcto ejercicio de la propia libertad no depende tanto de circunstancias externas sujetas a la vida concreta, sino que se deriva del compromiso del propio individuo consigo mismo. Este compromiso implica comprender, investigar, examinar en torno a los principios generadores que conforman a la virtud y ejercitar, de la mejor manera, dicho aprendizaje.

¹⁵² Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

Podría decirse que Platón exige incluso una fundamentación preponderantemente racional de los mismos; en el caso de este diálogo incluso se aborda de manera un tanto ambigua la identificación del bien con el placer.¹⁵³

No obstante, en el comienzo del diálogo se discuten las aspiraciones del sofista como pretensiones meramente pragmáticas, sobre todo, por el impulso comercial que tiene dicha profesión.¹⁵⁴ Esto permite establecer, más adelante, una jerarquización de bienes que van desde los materiales, los prácticos hasta los éticos y morales.¹⁵⁵ Todo lo cual atañe al desarrollo y cuidado del alma y, por ende, a la educación en todas sus posibles proyecciones. Sócrates cuestiona al principio del diálogo¹⁵⁶ a aquel que se pone como discípulo de un sofista: ¿sabe acaso el peligro que corre su alma en tales circunstancias? El peligro consiste incluso en confundir el carácter de los diversos bienes señalados y oponer la conveniencia, el placer o lo útil a la virtud o virtudes propiamente dichas. Incluso se corre el peligro de confundir estos ámbitos de la vida humana con las diversas manifestaciones de la virtud, si es que es posible considerarla como unidad primigenia de la cual son derivables diversas manifestaciones.

Independientemente del peligro de estas confusiones, la virtud es entendida por Sócrates como excelencia en diversos ámbitos de la experiencia ética y de la formación y desarrollo de la consciencia; *ethos* antes que *epistéme*.

La cuestión es, quizá, si se puede atribuir al proceso de asimilación de la virtud una connotación gnoseológica, similar a la de procesos de carácter meramente teórico o incluso técnico (*techné*). Esto es: ¿la virtud es enseñable? ¿Procesos tales como la enseñanza de la virtud política son pruebas contundentes a favor de ello? ¿Las

¹⁵³ Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 351b-e, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, pp. 572-574.

¹⁵⁴ Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 313c, *ed. cit.*, p. 511. Sócrates define al sofista en primera instancia como “un mercader de las mercancías de las que se nutre el alma.”

¹⁵⁵ *Ibid.*, 313a-314a, *ed. cit.*, pp. 510-512.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 313a, *ed. cit.*, p. 510.

repercusiones del castigo en la formación del carácter individual son pruebas de que es factible enseñar una excelencia ética y moral?

En síntesis: ciertas condiciones pragmáticas no son tan decisivas para constituir la virtud en cuanto tal, pero en ocasiones sirven para mostrar la existencia de la misma en cada individuo.

Es decir, cuando cada cual empieza a distinguir entre lo placentero y lo bueno; entre lo útil, la prudencia y las decisiones libres, entonces es posible calificarlo como un hombre virtuoso.

Por todo ello existe una coherencia entre las diversas posibilidades de la acción humana y las cuatro acepciones de virtud presentadas en el diálogo. A saber: 1) *areté* concebida como *techné*; con todo lo que ello implica: posibilidad de enseñanza, maestros apropiados, etc. 2) la virtud entendida como comportamiento socialmente requerido; posición expuesta por *Protágoras* desde 325c, en donde se expresa el hecho de que cualquier individuo está expuesto a influencias educativas de diversa índole prácticamente desde su nacimiento; 3) la virtud entendida como habilidad para administrar asuntos privados y públicos¹⁵⁷ y 4) la capacidad superior del estadista destacado.

Como se sabe, la conclusión de este diálogo es claramente aporética. No hay una definición final clara, sobre todo en lo referente a la cuestión de si la virtud es enseñable o no. Empero, las respuestas tentativas de los interlocutores arrojan luz acerca de la importancia de la educación en diversos contextos de la acción humana. Asimismo, de la relevancia del cuidado del alma para el éxito de la vida misma.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 318e-319a, *ed. cit.*, pp. 520-521.

Independientemente de tomar o no una posición al respecto, queda claro entonces que es imposible prescindir de la educación con el propósito central de mejorar nuestra condición como hombres y mujeres, ser mejores seres humanos.

Por otra parte, Quintana de Uña sintetiza de manera muy radical la confrontación de Sócrates ante la figura del sofista, ya sea la de Protágoras o de cualquier otro. El filósofo ateniense comprende que los sofistas utilizan la imagen de maestro que se sirve de la palabra o discurso (*logos*), para impactar en la formación de la juventud de manera fuerte y directa.

Los sofistas logran convencer a los jóvenes para hacerse cargo de su educación, de manera privada y percibiendo un pago por sus servicios. En apariencia esto no se ve tan grave, lo peligroso del asunto viene después. La educación de los sofistas por lo regular persigue como objetivo central el inculcar en sus pupilos el arte del sometimiento (o supuesto convencimiento) por medio de la fuerza de la palabra, como el uso de la retórica y la erística, que no son otra cosa que el engaño verbal y político utilizados en los discursos dados en público o en privado. Lo que tiene por finalidad someter a las voluntades débiles o convencer a las masas, para obtener el poder y riquezas al interior de la *polis*.

Aquí la razón es puramente instrumental, y al ganar terreno por este camino, la decadencia moral estaba garantizada de antemano.¹⁵⁸ Esto quiere decir, que no sólo el impacto negativo se verá en la mala educación de carácter comercial que reciben unos cuantos jóvenes adinerados en cuestión. Si no que además, su impacto se encauza a distorsionar el sentido de la cultura. En las formas de pensar y valorar, y donde se reflejará con mayor fuerza será en la conducta manipulable de los jóvenes, provocando

¹⁵⁸ Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, Chile, Cuarto Propio, 2004, p. 100.

un cambio de percepción y poco respeto por las costumbres rectoras de la vida griega hasta ese momento histórico.

¿Qué implica esta situación? Los jóvenes al educarse con los sofistas aprenden a utilizar la palabra del más fuerte, del más hábil y hasta del más astuto. La juventud se vuelca hacia un relativismo con carácter utilitarista que consistía en el éxito personal como única referencia moral a tener en cuenta.¹⁵⁹

El panorama antes descrito es el motivo de la profunda preocupación socrática. El filósofo ateniense quiere que los hombres de su tiempo se den cuenta del engaño sofístico, porque este sentido de educación no busca el mejoramiento del hombre. Por el contrario, sólo busca su declive brutal al estar cegado por la ambición de poder y dinero, haciendo de lado lo más importante en la vida, cuidarse a sí mismo y al resto de los hombres.

Y por eso mismo Sócrates enfrenta al sistema sofista por medio de su genuina propuesta filosófica, cuya finalidad central es impulsar el cambio del hombre por medio de su crecimiento interno, entendido como aquella transformación moral, racional y de decisión. La enseñanza socrática impulsa a que el hombre anhele un equilibrio constante entre inteligencia, sensibilidad y acción humana para que se contemple de manera distinta, más humana.

1. La *paideia* socrática busca que el hombre despierte a una consciencia moral, es decir, generar la capacidad de esa voz interior que le dice al individuo “tú debes”. Aunque esta enseñanza filosófica comienza con la formación del carácter individual de cada hombre, en el fondo es más social de lo que uno podría suponer. Será a través de la convivencia en la *polis* que se puedan

¹⁵⁹ Véase Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 100.

ejercitar aquellas acciones que fomenten en los hombres una íntima persuasión, inculcando aquel conocimiento que genera en el individuo una convicción íntima del deber, siendo rectora de la inteligencia y el saber, para no cometer actos incorrectos y por ende injusticias, con el anhelo de buscar el bien del alma.

Debido a lo anterior, el hombre nunca deberá dejar de pre-ocuparse y ocuparse en su vida por educarse, y aspirar a ser un buen hombre para sí mismo y su entorno. Y ello es debido a que el hombre tiene que formar su ser, ya que no se encuentra definido por naturaleza. La enseñanza filosófica representa en este caso para él un sinnúmero de posibilidades para ir determinando lo que será en la vida, pero principalmente en la formación de su hombría. Eduardo Nicol lo expresa de manera más sublime:

Porque el hombre se eleva y puede decaer. El hombre no nace con la hombría definida, como el árbol o el toro, cuyo ser es completo desde que nacen, y que no tienen misión ni destino como el hombre. A éste cuando nace, se abren variadas posibilidades. Es un ser posible; no sólo porque puede ser, o hacer, esto o lo otro, sino porque todavía carece de mismidad, todavía no se puede decir de él qué es. La misión es hacerse y retenerse. El humanismo podríamos decir que es la *techné*, o el arte, o el método de adquirir o preservar la hombría.¹⁶⁰

2.2. La *techné* socrática como principio transformador.

El hombre ha tenido necesidad de desarrollar actividades que le han permitido mejorar su condición humana material, utilizando para ello lo que le ofrece la naturaleza. No se niega que este desarrollo de actividades ha estado determinado por la inteligencia del hombre, y su habilidad de instrumentalizar tanto su cuerpo como a las cosas de la

¹⁶⁰ Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, p.5.

naturaleza. Todo se vuelve herramienta que sirve para volver al mundo más cómodo y seguro para vivir.

El mundo griego también demostró poseer esa capacidad técnica para evolucionar culturalmente. De hecho el filósofo español Ortega y Gasset¹⁶¹ que muestra dicha civilización como ejemplo histórico y fenomenológico para saber hasta qué grado es capaz el hombre de desarrollar dicha actividad, identificándola como la técnica del artesano, de carácter todavía natural (por no decir primitiva). Esto se refleja en el hecho de que surge una variedad limitada de actos técnicos, debido a la complejidad que llegó a tener. Esta serie de actividades está conformada por actos específicos, pero inalterables. Implica que los artesanos tenían que entregar su vida de manera exclusiva a tales menesteres, y con ello se desarrolla cierta consciencia de la técnica como algo especial y aparte. Es por eso que se podía observar la actuación de estos hombres-técnicos ubicados en una sola actividad, zapateros, herreros talabarteros, escultores, etcétera, y reconocer su técnica como un repertorio peculiar de actividades. La ven como una destreza humana, aunque no entiendan exactamente cómo surge está técnica como creación humana *sui generis*. Pero, que además exige la ayuda de un dios, una gracia divina que revela al artesano o al artista los secretos de fabricación y los ayuda en el ejercicio de su actividad.¹⁶²

Sin embargo, si hubo un hombre que tuvo la capacidad de mirar desde otro enfoque a la técnica, ese hombre fue Sócrates. Advirtió precisamente que la técnica es una capacidad abstracta, peculiarísima y que no determina al hombre en una actividad exclusiva. Esta destreza humana se presenta de manera variable en los individuos, puede compararse con el caminar, el nadar, el comer, y hasta pensar la posibilidad de

¹⁶¹ Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1939.

¹⁶² Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 1998, p. 30.

volar como un pájaro. Pero no puede decirse que se restringe como una mera actividad natural, como cualquier animal podría reaccionar, porque precisamente la desarrolla el hombre, en un sentido extra-natural, como función genérica e ilimitada, como una consciencia de la invención humana, por el hecho de poder superar el hombre su propia naturaleza, su propio estado animal. Para los artesanos esta visión socrática no podía ser aceptada, ya que se aferraron en su actividad vista desde la fuerza de la tradición, que no permite variabilidad en la contemplación del hombre y su propia comprensión. Veamos cuáles son las condiciones deterministas que no permitieron ver más allá de lo que se concebía como técnica.

Por lo regular el hombre se encuentra acostumbrado a aferrarse a “la razón filosófica ordinaria”¹⁶³, que no es otra cosa que el conocimiento común, cotidiano. Cree que esto es suficiente, dado que le es útil y que puede dar cuenta de ese saber de manera inmediata y sin que se provoque demasiado esfuerzo. Esto es, precisamente lo que le impide aprehender el conocimiento profundo y liberador.

En función de lo anterior, Sócrates, al contrario, considera necesario que el hombre debe por sí mismo aprehender el conocimiento. Lo que significa que el individuo deberá esforzarse y dedicarse a descubrir los verdaderos conocimientos y una adecuada técnica para que pueda “concebir” y “parir” ideas propias. Sin embargo, este panorama sólo es posible si el individuo llega a comprender que debe formarse en la enseñanza filosófica y así poder acceder a una consciencia epistémica y moral para desarrollar tales concepciones.

Hay que recordar, que esto trae ciertas complicaciones derivadas del proceso de aprendizaje (provocando en el hombre un lento y doloroso alumbramiento del conocimiento), aun cuando éste se encuentre en compañía de un maestro, dicho mentor,

¹⁶³ Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, ed. cit., p. 103.

jamás podrá transferirle el conocimiento. Pues la sabiduría no es comunicable, porque precisamente la labor exclusiva del maestro es el de guiar al alumno en el arte (*techné*) de “parir” la verdad en su propia consciencia.

Eduardo Nicol de manera poética plasma en una bella expresión, que me permite ir apuntando algo muy importante que provocará la influencia socrática: “que la hombría se aprende”.¹⁶⁴

¿Cuándo es momento idóneo en la vida del hombre para comenzar esta labor vital de enseñanza? Sócrates considera que es en la juventud cuando más se tiene que cultivar el cuidado del alma y que ésta tienda a la virtud.

Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en el *Lisis*¹⁶⁵, donde el muchacho que lleva el nombre de dicho diálogo descubre, mediante la conversación con el filósofo, la relación estrecha que existe entre el conocimiento y la verdad.¹⁶⁶ Al momento en que admite que aun cuando sus padres lo aman, éstos le prohíben muchas cosas, la causa de tales restricciones se genera debido a que el joven no posee el conocimiento necesario para que le permitan hacer lo que él quiere. Dicha condición se presenta a todo el mundo bajo similares circunstancias:

En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres. Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedirnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otros, y todo esto será nuestro porque sacamos provecho de ello. Pero en aquello en lo que no hemos logrado conocimiento no nos permitirá nadie hacer lo que a nosotros nos parezca, más bien nos lo impedirán todo lo que puedan, y no sólo los extraños, sino el padre y la madre, e incluso, alguien más próximo, si lo hubiera. En estas cosas seremos, pues, súbditos de otros y ellas mismas nos serán ajenas, porque ningún provecho sacamos de ellas.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Nicol, E., “Sócrates: Que la hombría se aprende” en *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, pp. 4-6.

¹⁶⁵ Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

¹⁶⁶ Véase Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973, p. 329.

¹⁶⁷ Platón, *Diálogos I. Lisis*, 210a-c, trad. E. Lledó, Madrid, Gredos, 2008, pp. 290-291.

Del fragmento anterior podemos comprender que cuando el hombre alcanza una madurez en lo concerniente a la adquisición de conocimientos, no sólo adquiere ese saber en sí mismo, sino además se gana la confianza de los demás al darse cuenta que él es un ser “entendido”. Entonces el hombre que hace uso del entendimiento de manera útil se torna libre y dominador. Al saberse de esta manera conquistador de ese conocimiento nadie puede impedirle seguir actuando de ese modo, y mejora en su condición humana al disfrutar de dichos beneficios. Al contrario, aquel hombre que se muestra carente de ese conocimiento se impide a sí mismo actuar libremente, ya que se vuelve súbdito de otros al demostrar ignorancia.

Pero se tiene que distinguir que Sócrates no se refiere al conocimiento técnico que sigue ciertas actividades meramente manuales de un oficio. Nuestro filósofo anhela que sea el hombre por sí mismo quien adquiera y maneje con destreza aquel conocimiento que lo conducirá al bien. Para ello, el individuo tiene que preguntarse cómo volverse un mejor ser humano. Atendiendo a este conocimiento podrá ir superando su estado natural torpe, impulsivo, salvaje e irracional que sólo le permite utilizar su cuerpo como herramienta y servirse de ella para sobrevivir, y que lo hace vulnerable. Sin embargo, si se esfuerza para aprehender a utilizar su inteligencia y piensa con sentido de voluntad en hacer esto o aquello, con intención de mejorar, no sólo su existencia inmediata, no únicamente sabrá utilizar las cosas, sino que además podrá encontrar el verdadero beneficio que lo volverá libre y dominador de la existencia suya y de los demás, de manera inteligente. Para hacer el máximo bien a través de su obra, convirtiéndose en un ser humano auténtico.

La técnica socrática vuelve al hombre hacedor de su propia existencia humana, es decir, con rasgos de independencia y auto-control para enfrentar las circunstancias de su destino.

Pero aunque Sócrates logra con esta concepción de técnica un avance humanista de gran relevancia, los hombres de su tiempo se niegan a aceptarla del todo, se mofan y se molestan cuando les pregunta por su actividad, que por lo general es un oficio “x”. Y cuando los cuestiona si ese oficio los hace mejores hombres, su respuesta es una actitud pedante y sus embrollos no se hacen esperar. Esta falta de comprensión técnica tiene su origen en la Grecia antigua, donde se contempla al *técnico* como aquel que posee una determinada habilidad, y por tanto, es bueno para hacer algo o fabricar algo, siendo competente en su oficio. Por tanto, los griegos relacionaban lo útil con lo bueno, y de ahí se deriva que el hombre podía aspirar a ser bueno en o para algo, debido a que está en proporción con el conocimiento de ese oficio.

La palabra *techné* (Τέχνη) se aplica de manera general a la totalidad de los oficios o habilidades manuales humanas. Los sofistas incorporaron en sus análisis a la técnica y la consideraron como fuente de conocimiento. De este modo encontramos que, Gorgias y a Protágoras¹⁶⁸, se refiere cada uno en sus enseñanzas a la técnica de un modo particular, otorgándole un valor fundamental a aquellas actividades manuales. Ella tiene importancia porque el hombre hace diferentes cosas, como ejemplo, el confeccionar ropa, el elaborar su propio calzado, el hacer sus herramientas, etcétera. También se incluye en la técnica el conocimiento de las demás artes que se refieren a operaciones manuales y a otras ocupacionales de esta índole. Pero Sócrates ve a la técnica de manera diferente, para el filósofo dicho conocimiento es más profundo, y exige que sea denominada como la ciencia de la vida. Esta nueva comprensión filosófica separa a Sócrates de la tradición griega.

Cuando Sócrates se dirige a los hombres considerados en esa época como sabios, en el diálogo de la *Apología de Sócrates*, es con la intención de investigar, en aquella

¹⁶⁸ Véase Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 450b-c, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 29; Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 318 d-e, *ed. cit.*, pp. 520-521.

población de los técnicos y los artesanos, a través de su arte o su técnica, si realmente poseen esa peculiar “sabiduría” y saber, además, si tales conocimientos sirven al hombre para hacerlo mejor. El filósofo ateniense descubre al momento de examinarlos y pedirles que le expliquen en qué consiste su sabiduría, que su conocimiento técnico sólo los prepara para realizar una cierta actividad específica con apego a ciertos actos, y que no son diestros para responder a la pregunta de qué les hace ser mejores hombres. En otras palabras, su conocimiento técnico de ningún modo los prepara para vivir de manera sabia. Por su parte, Sócrates reconoce “que no sabe nada”, y es en esta afirmación donde radica ser contemplado como él más sabio entre los hombres. Ya que él está convencido que el bien es sabiduría, reconociéndola como *techné*.

La intención de Sócrates es provocar que el hombre común vea a la técnica como ese conocimiento que lo formará en un mejor ser humano. Todos los hombres poseen esta capacidad de superar a su propio estado de naturaleza, de los movimientos restringidos de su cuerpo que le permiten hacer cosas de manera repetitiva y sin sentido racional. La *techné* socrática permite al hombre entender las cosas para poderlas realizar en completa libertad y con el propósito de mejorar su existencia, provocando que él vea como necesario cuidar primero de su alma, para después investigar y reflexionar sobre cuál es el conocimiento humano necesario para contemplar y ejercitar. No hay que ser docto en una actividad, sino que hace falta estar en franca disposición para investigar sobre el conocimiento del cual se carece para ser mejor. Y el primer conocimiento por aprender, es reconocer nuestro estado de vulnerabilidad que se genera a partir de una ignorancia necia y obtusa, que somete al hombre a condicionar su existencia de manera primitiva.

Esta misma problemática es tratada por Platón en la *República* (libro I), donde encontramos a Trasímaco discutiendo en torno a la naturaleza de la justicia. Dicha

palabra en este análisis se convierte en sinónimo de virtud en general. A lo largo de la discusión se define, que la excelencia es una *techné* en sentido idéntico al de las demás virtudes. La discusión resulta lógica y justificada, ya que se insiste en la naturaleza del conocimiento técnico, definiendo “que éste no puede equivocarse nunca y que, hablando con rigor, un experto no puede nunca cometer un error, pues el conocimiento de una cosa implica siempre el conocimiento de su supuesto”.¹⁶⁹ Al final, esto no se puede sostener del todo, ya que existe una distinción primordial entre un oficio cualquiera y el conocimiento que contiene la virtud.

Es importante resaltar que estamos ante un auténtico conocimiento que habilita a los hombres para hacer algo bien pero, por desgracia, también se vuelven hábiles para realizar el mal. Por ejemplo, un individuo que es capaz de realizar una suma de manera correcta puede, asimismo, si lo desea, facilitar con toda seguridad una respuesta incorrecta. Esta misma aplicación puede generarse en el resto de las actividades humanas. Así, el mejor embaucador es siempre capaz de conocer la verdad; de igual modo, aquel hombre que sabe el modo correcto de hacer las cosas, también sabrá el modo de hacerlo mal. Pero, si seguimos el argumento que sostiene Sócrates, quiere decir que el conocimiento es bueno, y quien lo posee supera al que es ignorante. Por lo tanto, el hombre que se equivoca con previo conocimiento se encuentra en una mejor posición a diferencia de quien comete errores debido a su ignorancia. Por su parte, Hippias refuta el argumento socrático, pues de acuerdo con él, defiende que en aquel que está formado técnicamente no puede existir una conducta errónea.¹⁷⁰ De esa manera Hippias desvía el contexto de la discusión, sin poder retornar el argumento. Se acepta que la capacidad que provee el conocimiento es virtud, y a mayor capacidad que de este

¹⁶⁹ Platón, *Diálogos IV. República, Libro I*, 334a ss., trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008, p. 66 ss.

¹⁷⁰ Platón, *Diálogos I, Hippias Menor*, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, pp. 371-374. Véase Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973, p. 339.

conocimiento posea el hombre, éste será mejor, evitando cualquier tendencia pragmática.

Se debe considerar que la existencia de esta ambivalencia --el conocimiento por el conocimiento y su práctica-- es evidente en el conocimiento predominante de las artes y los oficios comunes. Por ejemplo, si un médico distinguido deja morir a un paciente, aun cuando sabe cómo salvarlo, no es un “buen médico”, pero otro médico ignorante que atina por simple casualidad en la cura de un paciente, sin saber la explicación de un buen resultado, tampoco es un buen médico. Aquí la verdad en torno a la capacidad que otorga el conocimiento del hombre queda asentada de la siguiente forma: la habilidad técnica o científica puede producir bien o mal, dependiendo de la manera que se use, sin embargo, lo anterior no afecta en lo absoluto en la calidad del conocimiento. Entonces, para Sócrates la *techné* significa algo más fuerte: ser bueno es cuestión de conocimiento, entendiendo por ello lo que conforma a la sabiduría.¹⁷¹

¿Qué conocimiento deberá poseer el ser humano consciente de sí mismo? En *Alcibíades I* (o *Sobre la naturaleza del hombre*),¹⁷² Sócrates nos expone la razón por la cual el hombre se tiene que dedicar a reflexionar sobre el alma: porque es la cosa más soberana en el individuo. No se puede dejar de considerar que el hombre está constituido de cuerpo y alma. El cuerpo es tan importante que puede ser estudiado y cuidado por la técnica gimnástica. Sócrates no disminuye la importancia que tienen las cosas que protegen al ser humano, como son la ropa o los zapatos, pero de este cuidado se encarga, en estricto sentido, el zapatero o quien confeccione el vestido con una técnica en particular. Ya que estas técnicas son sólo herramientas o materia prima que sólo el perito conoce a la perfección. Sin embargo, en lo referente al estudio del hombre como cosa, no puede reconocerse como herramienta tan sólo al cuerpo, existe algo más

¹⁷¹ Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973, p. 330.

¹⁷² Véase Platón. *Diálogos VII. Alcibíades I*, 130c-d, trad. J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 2008, p. 75.

importante, ya que el hombre es algo distinto, y este algo más es el alma. En este sentido, hay que recordar el mandato delfico “conócete a ti mismo”. Cuando el dios nos manda a conocernos a nosotros mismos significa que el ser humano debe conocer su propia alma.

Mondolfo hace una interpretación de lo que pudiera haber significado precisamente la condición moral socrática del *conócete a ti mismo* y así darnos una idea de cómo debería asumirlo cualquier hombre de la antigüedad:

“(…) adquiere conciencia de tu fin y de tus faltas reales; la primera de éstas, la que impide toda enmienda espiritual, es la creencia de no tener faltas, esto es, falta de conocimiento de sí mismo y de la verdad que se esconde bajo la ilusión y pretensión de sabiduría. Saber que no se sabe, es decir, adquirir conciencia de los problemas y de las lagunas que escapan a la pretendida sabiduría: he ahí el primer resultado del examen y conocimiento de sí mismo, primera sabiduría verdadera.”¹⁷³

Hay que puntualizar que si bien es cierto que los sofistas se esmeraron en su negocio pedagógico, Sócrates por el contrario, nunca tuvo la intención enseñar de como lo haría abiertamente un maestro de esta índole. Él mismo lo puso en claro durante el transcurso de su defensa.¹⁷⁴ Jamás dio lecciones con la intención de enseñar alguna sabiduría (saber hacer). Para Sócrates la educación es un asunto mucho más serio y delicado, porque tiene que ver con la formación del carácter (*ethos*) del hombre, que está implicado en el cuidado del alma. A través de ella puede aspirar a la sabiduría. Es decir, Sócrates se pre-ocupa y ocupa por la filosofía más que por una pedagogía. El término griego que plasma este tipo de educación filosófica recibe el nombre de *paideia*.¹⁷⁵

¹⁷³ Mondolfo, R., *Sócrates*. 5ª. ed., Argentina, EUDEBA, 1965, p. 27.

¹⁷⁴ Platón, *Diálogos I, Apología de Sócrates*, 19e, ed. cit., p. 152.

¹⁷⁵ Véase Landa, J., “Más allá de la paideia” en *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, Afinita, México, 2007, pp. 23-24. Landa muestra el conjunto de novedades que generaron la paideia socrático-platónica: “La primera de ellas consiste en la identificación de la filosofía como enseñanza; a partir de Sócrates y Platón, la paideia es filosófica ---que es un modo de decir “científica”--- igual que la

Sócrates por medio de su actividad filosófica se dedicó a investigar si los hombres de su ciudad podían superarlo en dicha sabiduría. Él mismo reconoce su condición humana de no ser sabio “ni poco ni mucho”,¹⁷⁶ para aclarar el enigma ofrecido por la Pitia del oráculo de Delfos a su amigo Querefonte,¹⁷⁷ el cual señalaba que nadie era más sabio que Sócrates.¹⁷⁸

De aquí en adelante, Sócrates al poner en marcha su investigación descubre un hecho sorprendente y revelador, que los hombres de su tiempo se jactaban de creerse sabios, no solamente en sus artes u oficios propios, sino además en el conocimiento que conforma propiamente al ser humano. Tales prácticas entre los atenienses permitieron al filósofo revelar la falta de sabiduría propia del hombre, ya que, por lo regular, preguntaba si la actividad propia del individuo permitía mejorar su condición humana. De ahí, el filósofo advierte que sus contemporáneos están carentes del conocimiento técnico para buscar su mejoría. Esta técnica radica en el uso de la inteligencia humana aplicada para alcanzar el mejoramiento del individuo.

Un ejemplo de dicho fenómeno que representa la falta de *techné* al interior de la *polis* griega, está contenido en la conversación que sostiene Sócrates con el rico Céfalo

filosofía es “paidológica”. La segunda radica en una inédita imagen del sujeto de la educación: lo radical humano, visto a un tiempo como expresión de un modelo ideal de hombre y como conjunción del cuerpo y alma. También nuestra parte corporal debe ser educada, según el gran filósofo (...). La tercera estriba en considerarla *paideia* como un proceso vitalicio de articulación y consolidación del *ethos* de las personas. Como se asienta en las *Leyes*, educarse es lo más importante para la vida de cada quien y ‘todo el mundo debe hacerlo siempre, durante toda la vida, según su capacidad’ (Platón, *Leyes*, Libro I, 644b-c, p. 229.). La cuarta estriba en la identificación del *ethos* ---interioridad humana, forma de ser, carácter--- con el fundamento del programa filosófico a cumplir: de él brota el ímpetu de la elevación hacia la realidad última y, por ello mismo, es el centro de atención del proceso dialéctico-educativo. La quinta, por su parte, está implícita en la noción genérica de “persona” ya mencionada, puesto que se trata de educar tanto a hombres como a mujeres, procurando un equilibrio entre el acceso a saberes específicos femeninos y a conocimientos que aquéllas habrán de compartir, en igual de condiciones, con los ciudadanos del género masculino. A su turno hay que registrar la conciencia trágica de las dificultades que comporta esta manera de entender la educación (...). Finalmente, el ámbito de los contenidos a asimilar a lo largo de toda la vida rebasa con creces los límites de la gimnasia y la música, aunque repotencia e incluye a éstas (...).”

¹⁷⁶ Platón, *Diálogos I, Apología de Sócrates*, 21b, ed. cit., p. 155.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 21a, p. 154.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 21a, p. 154.

en el diálogo de la *República*,¹⁷⁹ donde el viejo le confiesa al filósofo que la juventud y la vejez son “amos locos y salvajes”, que hacen padecer al hombre a lo largo de su vida. Lo único que vuelve a ésta reconfortante es haber recibido de su abuelo y su padre una herencia que consistía en una riqueza económica nada desdeñable, para hacer más llevadera la existencia. Tal situación económica le facilitó satisfacer sus deseos desmedidos y aparentar ciertos actos justos (cómo devolver lo que se debe con justicia o no). Al mismo tiempo Céfalos manifiesta que al estar en el umbral de su vida, se encuentra más preocupado en heredar a sus hijos de la mejor manera posible, para proseguir tal modo de vida de manera disimulada. Sócrates por su parte, hace una serie de reflexiones filosóficas, y considera que más que la riqueza económica es necesario heredar a los hijos el valor de una vida buena para aprender a manejar de manera inteligente y justa las cosas que están al alcance del ser humano. Es decir, lo que se tiene es la vida y ésta debe formarse lo más sabia y divina posible. Céfalos por su parte se despide de Sócrates dejando a su hijo heredero Polemarco, que neciamente interrumpe la conversación entre los dos hombres. Se verá que éste es el ejemplo de la juventud griega educada a la moda, que piensa y se comporta con apego a la “ley del más fuerte”, y sin ningún empacho se lo hace saber a Sócrates. Y se verá que la idea de vida se establece bajo parámetros morales agresivos, injustos, sedientos de poder y riqueza, y muestran un gran desdén ante la enseñanza filosófica. Polemarco no lo considera el mejor camino para formar al hombre o al ciudadano. Se verá que esto tendrá graves repercusiones en los individuos y en la *polis*.

Aunque persiste este modo de pensar y actuar en los conciudadanos de Sócrates, esta situación podría superarse si los hombres estuvieran en disposición de desarrollar esta técnica, para encausar a la inteligencia humana y mejorar su conocimiento, no sólo

¹⁷⁹ Platón, *Diálogos IV, República, libro I*, 328b-338c. trad. Eggers Lan C., Madrid, Gredos, 2008, pp. 58-76.

epistémico sino moral. El hombre es el único capaz de mejorar su condición, es decir, dirigir y buscar el bien como máximo parámetro en la vida.

Ya no serán los dioses quienes dirijan y controlen la vida del hombre. Comienza a darse un cambio paulatino, pero radical. Será el propio hombre quién deberá encargarse de sí mismo, primero reconociendo que tiene inteligencia y después aprehender a conducirla para su mayor bien, volverse técnico para conocerse como ser humano. Si el hombre no se aferra en creer lo que no sabe, entonces será consciente de su no saber, y estará en disposición de investigar por sí mismo cuál es ese conocimiento (o sabiduría) que requiere el hombre para volverse mejor. Por eso Sócrates advierte que el dios tenía razón al señalar que él era el hombre más sabio de la ciudad. Él no sabe nada y es consciente de su no saber.

2.2.1. El método socrático como proceso educativo del hombre.

Al referirme a la noción de *techné* socrática ha sido con la intención de comprender cómo el filósofo ateniense abre un camino diferente de la tradición griega, para distinguir la sabiduría propia del ser humano. No la *techné* que vuelve diestro al hombre en algún arte u oficio, sino aquella *techné* que permite revelar una sabiduría con respecto de las cosas más importantes en la vida del hombre.

Sócrates al descubrirse ignorante en tal sabiduría popular e inclusive política, comienza el proceso de investigación para buscar la sabiduría propia del hombre. Aquí se tiene que dejar de lado ese “saber hacer” de los poetas, artesanos músicos, políticos y demás, ya que todas estas personas creen saber todo, cuando, en realidad, no saben

nada. En cambio, el hombre más sabio se distinguirá por ser “aquel que sabe que no vale nada en lo que se refiere al saber”.¹⁸⁰

Sócrates se descubre a sí mismo como el hombre más sabio en Atenas, a sabiendas que con ello se ganaba la enemistad de muchos conciudadanos. Su misión divina le impone que vaya “a interrogar, a examinar y a someter a prueba” a quien se encuentre, sea “joven o viejo, forastero o ciudadano, y más los ciudadanos” y mejor si se hallan más próximos a él por origen.¹⁸¹ Con el fin de saber si poseen la sabiduría de la virtud y, si no, persuadirlos para que traten de ocuparse del alma para que se vuelva lo mejor posible.¹⁸² Con esta nueva visión de “no saber” lo que intenta Sócrates es derrumbar la vieja tradición de “saber hacer” y que se continué sacando provecho político o comercial, como lo hicieron los sofistas. De aquí surge la importancia del método filosófico de Sócrates que consistirá en no transmitir un saber, sino por el contrario, interrogar a los individuos, porque él mismo no tiene nada que decirles. Nada que enseñarles en lo referente al contenido teórico del saber.

Para hablar en torno al método socrático es necesario relacionarlo con el método platónico, ya que uno es reflejo del otro. ¿Por qué? La obra platónica es la más fiel para representar la imagen filosófica de Sócrates a través de los diálogos. Y aunque Platón logra desarrollar posteriormente su propia filosofía, tiene un nexo muy profundo con respecto del pensamiento de su maestro. Precisamente ese vínculo que une a Platón con Sócrates será a través de la dialéctica, reconocido como método, pero no totalmente socrático ni totalmente platónico. En conjunción ambos logran un proceso complejo donde se presentan diferentes e interrelacionados aspectos. Este proceso es denominado

¹⁸⁰ Platón, *Diálogos I, Apología de Sócrates*, 23b, *ed. cit.*, p. 157.

¹⁸¹ *Ibid.*, 29e-30a, *ed. cit.*, p. 168.

¹⁸² *Ibid.*, 30b, *ed. cit.*, p. 168.

como *eléntico* (esto es, *elenchos*).¹⁸³ Padilla Longoria describe de manera muy detallada precisamente al método socrático-platónico como aquel proceso *eléntico*, tiene que ser entendido como un proceso que entraña un sometimiento a prueba, a examen, a diálogo y a reto entre los interlocutores. Como aquel que busque cambiar la condición del hombre a otra mejor, esto es, educarlos, o conducirlos hacia adelante.¹⁸⁴

Sócrates comprende que el hombre está instalado en el error, lo que implica un grave riesgo a su alma, volviéndola ciega y conduciéndola definitivamente al mal. Por eso el filósofo ateniense (y posteriormente Platón, por su parte) insiste que en el hombre debe ser consciente de su ignorancia, aunque esta condición, no sólo es moral, sino epistemológica y metódica.

Para superar tal circunstancia humana, el filósofo ateniense ve indispensable que el hombre se eduque y ejercite por medio del método filosófico y el *elenchos*. Dicho ejercicio implica el razonamiento acerca de las cosas en un proceso de sometimiento a prueba de preguntas y respuestas, el cual tiene como fin último el llegar a conclusiones. Ya que en este proceso se requiere que los interlocutores puedan hacer preguntas acerca de la naturaleza de las cosas y tratar de buscar la respuesta más precisa, con apego a las evidencias que se puedan extraer de la realidad. Lo que se pretende es alcanzar un resultado ideal para acceder a desarrollar el entendimiento humano, aunque sea de manera provisional, en torno de la cosa que es indagada, y por ello mismo, debe ser comunicada en términos verbales y racionales entre los hombres. El método socrático-platónico dota de sentido al *elenchos* que permite desarrollar conclusiones, no se trata de una condición fundamental para que se reduzca a un proceso de refutación. Padilla ve en el proceso socrático-platónico esa búsqueda filosófica de la verdad, entendida

¹⁸³ Padilla Longoria, M. T., “La naturaleza del método socrático-platónico” (con algunos añadidos en relación con el aparecido como parte de las Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía), Revista *Tópicos* 25, México, Universidad Panamericana, 2003, pp. 35-46.

¹⁸⁴ Padilla Longoria, M. T., *ibid.*, pp. 37-38.

como un proceso permanente de examen de las cosas, de poner las cosas a prueba,¹⁸⁵ y esto da sentido a la dialéctica. Sócrates no sólo ve importante perseguir la verdad preguntando por la esencia de las cosas, ya que a través de este proceso de preguntas y respuestas se está construyendo el camino para generar filosofía, para enseñar y someter a prueba las cosas. El *elenchos* es indispensable para el buen desarrollo de la dialéctica.

Para Sócrates, el hombre debe entregarse a una labor fundamental que consiste en examinar de manera permanente su vida. Es por eso que se debe considerar al proceso socrático en un ámbito profundamente ético, ya que resulta ser un método de vida a través del auto-conocimiento, para trabajar en torno a la vida de las personas. Ello nos permite comprender que a través del proceso socrático-platónico, al entregarse a la búsqueda filosófica, el hombre en compañía de otros hombres desarrolla el ejercicio del auto-examen, auto-conocimiento y auto-mejoría.¹⁸⁶

Sin embargo, Sócrates nos enseña que este tipo de conversación no es superficial y sin sentido. Por el contrario, la dialéctica es equivalente a filosofía: una conversación viva y filosófica que busca incansablemente la verdad, que resulta metódica, objetiva, racional, sistemática y envolvente filosóficamente para sus interlocutores.¹⁸⁷

Para que nos formemos una idea del tipo de conversación socrática, Padilla Longoria lo define de la siguiente manera:

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸⁷ Véase Padilla Longoria, M. T., *Philosophy as dialogue: Plato and the history of dialectic (with special reference to the sofist)*, Tesis de Doctorado. The University of Durham Department of classics and Ancient History, 2000, pp. 257-258. El apartado de las conclusiones es de valiosa importancia, ya que se exponen los antecedentes clásicos de la dialéctica así como la distinción de la dialéctica socrático-platónica como proyecto filosófico.

Sócrates define la conversación filosófica real como aquella en la cual los participantes se proponen definir o criticar de manera conjunta cualquier tema de conversación en una atmósfera de buena disposición por tener un sano intercambio, esto es, aprender y enseñar el uno al otro con el fin de examinar y clarificar el tema en cuestión. [...] La condición para cualquier conversación filosófica es la completa buena disposición a ser expuesto a prueba y a examinar las ideas de otras personas.¹⁸⁸

Es decir, el hombre debe auto-examinarse y examinar a otros en un ambiente de buena disposición, con la finalidad de ser críticos y reflexivos, para aprender y enseñar por medio de esta conversación en vivo. Así al aprender el valor de la conversación el hombre podrá acceder a un auto-conocimiento y a un auto-mejoramiento en la vida. De este modo, si el hombre accede a una auto-consciencia de su propia ignorancia, está en condición de poder mejorarse a sí mismo. Esto provocará que sea necesario superar tal estado de limitación humana, mejorarse de manera inteligente, ya que ese conjunto de ideas que lo gobiernan deben superar la prueba y aceptarse como falsas o verdaderas, ése es su fundamento. Ello permitirá transformar el pensamiento y la vida humana.

Es necesario además, que la parte que sirve de escucha realice las preguntas a través de la conversación viva reúna la siguiente condición para evitar conflictos y discusiones superfluas: “Otra condición importante para desarrollar una conversación filosófica sana y seria es la capacidad de saber escuchar a tu interlocutor. El diálogo es una cuestión de conversación, pero también implica una paciente escucha, un entendimiento y deseo de aprendizaje de los interlocutores”.¹⁸⁹

Es por eso importante que el método de conversación filosófica denominada dialéctica forme parte constitutiva del proceso socrático de educación y sea guía para los hombres. Hay que estar prestos a hablar, escuchar, preguntar, responder, pero, nunca discutir o tratar de dominar irracionalmente el curso de la conversación. Si no se

¹⁸⁸ Padilla Longoria, M. T., “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica” en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007, pp. 9-10.

¹⁸⁹ Padilla Longoria, M. T., *ibid.*, p. 10. Padilla nos recomienda ver la nota de pie de página N° 22 que refiere a Demócrito, Fr 86: “Es arrogancia hablar de todo, pero no estar dispuesto a escuchar nada”.

alcanza la definición general que se está examinando, no hay que frustrarse, ya que se puede llevar a cabo otra conversación en otro momento, y lo que es más importante, no creer que sea pérdida de tiempo. Por el contrario, es un esfuerzo del hombre por reflexionar filosóficamente, y una oportunidad por acercarse a la verdad a través de un auto-conocimiento.

Por eso hay que tomar como ejemplo vivo a Sócrates, un dialéctico por excelencia, porque busca desinteresadamente la verdad. Es un amante de la sabiduría y es humilde, ya que tan sólo aspira a buscar la verdad; pero jamás tiende a poseer o manipular al verdadero conocimiento.

Debido a lo anterior, Sócrates anhela que en el proceso dialógico el hombre recupere ese estado de inocencia y tenga la capacidad de sorprenderse ante las cosas ordinarias de la vida, así como también se ejercite en este proceso dialéctico para ir superando las limitaciones del pensamiento.

Padilla nos aporta una explicación clara y detallada al respecto:

La sabiduría del filósofo incluye la conciencia de nuestras propias limitaciones humanas y la conciencia para la búsqueda de conocimiento nunca es completada. Esta perpetua aspiración al conocimiento nos proporciona la clave de la esencia de la filosofía -de acuerdo con la idea socrático-platónica- esto es, una infatigable y dialógica investigación de la verdad en el entendido de que la realidad nos presenta permanentemente nuevas preguntas y motivos para filosofar.¹⁹⁰

Resalto el concepto de “consciencia” que utiliza Padilla. Primero el dialéctico en este caso sabe dos cosas al momento de guiar filosóficamente la conversación: la

¹⁹⁰ Padilla Longoría, M. T., “Cazando al Sofista: Aproximaciones a la dialéctica en el sofista de Platón”, en *Jornadas Filológicas 2002*, Memoria, p. 436.

“consciencia” de las limitaciones humanas y la “consciencia” de esa necesidad siempre insatisfecha del hombre por buscar el conocimiento. Es decir, Sócrates tiene en consideración que el hombre en general no sabe todo, es ignorante por naturaleza, pero también reconoce que está ávido de conocimiento. El hombre es paradójico, pero tiene que superar su estado de ignorancia y arribar a esa búsqueda por saber.

Sócrates es consciente de esta doble situación en el hombre, y sabe que es posible mejorar dicha condición humana. Por eso se ofrece gustoso a encaminar por medio de la mayéutica a quienes se acercan a él, para conversar y de paso aprender, y que con el tiempo, ellos mismos se ejerciten con auxilio de otros, o de manera individual (introspectivamente).

Un ejemplo que puede ilustrar muy bien esto mismo que estoy planteando se encuentra plasmado en la figura de Alcibíades. En *Alcibíades*, Sócrates denota la importancia a la necesidad humana de cuidar de nosotros mismos, a través de una técnica que haga mejores a los seres humanos. Para que esta técnica lleve a efecto su cometido, es necesario contar con una cualidad fundamental: el auto-conocimiento. En el proceso del auto-conocimiento se necesita un encuentro entre almas, el alma de un hombre es el espejo de otra alma humana, donde se proyectan la racionalidad y la inteligencia. El auto-conocimiento es la fuente de la consciencia moral, permitiendo reconocer en cada hombre lo que es bueno dentro de sí y, de esta manera, se puede conocer lo que es mejor para cada quien.¹⁹¹ Veamos como Sócrates procura que Alcibíades se conduzca por el método filosófico y reflexionemos en torno al final de su recorrido.

En una ocasión Alcibíades siendo muy joven, conversa con Sócrates pidiéndole consejo sobre la mejor educación que debe tener si quiere ser, en lo futuro,

¹⁹¹ Padilla Longoria, M. T., “La naturaleza del método socrático-platónico” (con algunos añadidos en relación con el aparecido como parte de las Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía), Revista *Tópicos* 25, México, Universidad Panamericana, 2003, pp. 41-42.

un buen político. El filósofo ateniense logra captar la atención del joven, le demuestra que la educación que ha recibido hasta el momento no resulta suficiente, ya que no le han brindado los conocimientos precisos para formarlo como un verdadero hombre y político, y pueda, así, participar en la asamblea. El muchacho no posee el pleno conocimiento que lo haga reflexionar en torno a los temas centrales para gobernar una ciudad, no comprende muy bien las nociones sobre la justicia y la injusticia y el impacto que pudieran tener en el desarrollo de las guerras. En algún momento de la conversación, este joven se ve en la necesidad de aceptar su gran estado de ignorancia sobre este conocimiento fundamental del cual es carente. Lo que le hace falta a Alcibíades es formarse en la educación filosófica para darse cuenta que la ignorancia debe ser entendida en dos niveles: “una consiste en no saber algo y darse cuenta de ello; el otro consiste en creer saber lo que en realidad no se sabe”.¹⁹² Pero, no sólo Alcibíades se encuentra en un estado de ignorancia de segundo grado, sino todos los políticos de su tiempo padecen este mal. A ésta hay que considerarla de mayor gravedad, ya que es la que produce la confusión del alma y los errores de comportamiento. Y aunque el joven Alcibíades, en origen, pertenece a una familia de alto linaje tampoco tiene garantizado haber heredado una capacidad moral para conducir responsablemente su vida, aceptando que está llena de excesos. Nuevamente, Sócrates le expone que debe considerar dos cosas importantes en la vida: Alcibíades debe aspirar a la ciencia (a saber como conocimiento y como sabiduría de lo humano) como objeto de aprendizaje, y tener el interés necesario para adquirirla y ejercerla, y reconsiderar el valor de su *phýsis*, como aquellas disposiciones personales de su cuerpo y alma, adquiridas en su nacimiento, pero que pueden mejorarse con la educación y adquirir entonces la virtud. Así Alcibíades al sentirse conmovido por la conversación filosófica con Sócrates, siente

¹⁹² Platón. *Diálogos VII. Alcibíades I*, Introducción, trad. J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 2008, p. 18.

una profunda y sincera vergüenza por la vida que lleva y ha causado que él descuide su alma. Es de este modo que el joven puede comenzar el proceso de su propia purificación y considerar que puede salvar su alma.

Esta condición moral de reconocer los errores y las faltas humanas no son otra cosa que enfrentarse ante la consciencia del vacío interior intolerable en cada ser humano, como Mondolfo define: “esta condición humana del proceso socrático educativo, que permite al hombre prepararse y estimularse para lo que será la *investigación reconstructiva*”.¹⁹³

Este proceso que permite al hombre reconocer de manera consciente su situación de ignorancia al someterse a examen, no sólo es un beneficio para él que consigue su liberación, sino además es una exigencia fundamental dentro del método socrático. Así se expone en el *Sofista*, 230b-d:

Interrogan aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre con respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido sometido a prueba se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, *consciente* de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más.¹⁹⁴

Sin embargo, el sofista sólo se encausa a los efectos intelectuales de someter a examen. Se requiere además, el efecto moral, como en el caso de Alcibíades que rompe a llorar cuando oye a Sócrates. Sus discursos tienen un profundo impacto en él, y hasta

¹⁹³ Véase Mondolfo, R., *Sócrates*, ed. cit., pp. 28-29.

¹⁹⁴ Platón. *Diálogos V. Sofista*, 230b-d, trad. N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 2008, pp. 366-367.

considera que no vale la pena vivir dada su condición tan descuidada. Y reconoce que sólo con Sócrates ha sentido semejante vergüenza.¹⁹⁵ Alcibíades, no sólo reconoce su nulo cuidado del alma, sino que además experimenta vergüenza ante tal condición humana. La purificación tiene que estar dada en los aspectos moral e intelectual para que el hombre experimente una verdadera liberación espiritual y alcance la pureza y disposición necesarias para la verdadera actividad que le corresponde.

Es así que cuando el hombre se somete a examen se transforma para mejorar, y así permite una mayor eficacia, pues se ve afectado tanto a nivel de conocimiento epistémico y moral, y también provoca la duda metódica. Ésta se convierte en una preparación necesaria y estímulo para el proceso de investigación socrática. Un ejemplo palpable de este panorama lo encontramos justamente en el diálogo del *Menón*¹⁹⁶, en el momento en que Sócrates conversa con Menón, éste expresa cierto aturdimiento ante la figura del filósofo ateniense:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé que responderte.¹⁹⁷

El valor educativo se hace evidente en el momento en que Menón confiesa su ignorancia, ya que al conversar con Sócrates no puede definir claramente lo que es la virtud. Su desconcierto es mayor porque él, hasta ese momento, consideraba tener plena

¹⁹⁵ Véase Platón, *Diálogos III. Banquete*, 216a ss., trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2008, p. 272 ss.

¹⁹⁶ Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

¹⁹⁷ Platón. *Diálogos II. Menón*, 80a, trad. F.J. Olivieri, Madrid, Gredos, 2008, p. 299.

seguridad de dicho conocimiento, ya que Menón manifiesta poseer suficiente experiencia en dar incontables discursos sobre el tema.

Aun cuando Sócrates supiera la respuesta –definir la virtud-, aquí es donde resalta el sentido radical de este método de investigación que exige examinar a los hombres que han de intervenir en la conversación. Esto tiene como intención educar al alma, sin embargo su función no está en transmitir el conocimiento al candidato a discípulo. Sócrates sólo se encarga de manera pausada, pero con determinación, de derrumbar las respuestas que aparentemente son aceptables y sin embargo, falsas.

El efecto de la ironía se encuentra plasmado en el *Menón*. En primera, Sócrates acepta que la ironía impacta de manera negativa, y por eso su interlocutor puede expresar su incompreensión del método socrático comparándolo con el efecto que hace el chato pez torpedo, que al tocar a su víctima la entorpece. De ese modo, Sócrates ha entorpecido a Menón en el alma y la boca por medio de sus preguntas. Pero más adelante la situación cambia. Desde una perspectiva positiva, la ironía sirve de estímulo para provocar que los interlocutores vean en conjunción el verdadero conocimiento que poseen, y descubran además la grave situación de ignorancia en que se encuentran. De este modo comienza a darse la mejoría a la cual debe aspirar todo hombre. Ello permite a los participantes, a través del diálogo trabajar un nivel más profundo de análisis y crítica, racional e inteligente. A través de la búsqueda filosófica, se revela hasta qué grado cada individuo se examina a sí mismo y al resto de los hombres. Si en verdad se conoce al alma, se ha logrado sembrar en el hombre el sentido filosófico de la mayéutica. Después de haber sometido a prueba el error del esclavo, derivado del interrogatorio en torno al teorema de Pitágoras, Sócrates impresionado manifiesta:

Al principio (el esclavo) creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla. ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía? Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño? A mi me parece que no. Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto al hablar de la superficie doble y suponía que había de partir de una superficie del doble de largo. Así parece. ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero que ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber? Me parece que no, Sócrates. ¿Ha ganado, entonces, verse entorpecido? Me parece.¹⁹⁸

Entonces, se reconoce que al haber sometido a examen dichos conocimientos el alma se encuentra desnuda ante sí y ante otras almas. No sólo para buscar filosóficamente la verdad, además, ésta se purifica y libera del error a través del autoconocimiento, desarrollando de manera recta su capacidad racional e inteligencia. La investigación socrática es un ejercicio que permite liberarse de cualquier impedimento que provoque los prejuicios y los errores para que pueda el hombre alumbrar su producto genuino --sus pensamientos--. El someter a examen al alma humana hace presente a la *mayéutica*, el arte del alumbramiento.

En el diálogo del *Teeteto*, Sócrates manifiesta que la mayéutica sirve como camino de “purificación mental”.¹⁹⁹ Por medio de ella el hombre tiene que abandonar todo saber entendido, como conceptos, prejuicios y/o consideraciones que hasta ese momento creía seguros. Los tendrá que arrancar de raíz, evitando así la tentación de tergiversación y tratar de llevar a buen término el alumbramiento. Así, cuando nazca ese conocimiento, éste pueda permanecer en el hombre.

La mayéutica permite contrarrestar al conocimiento débil, falso, confuso existente en el alma humana. Al purificar a la mente o al alma, por medio de este

¹⁹⁸ *Ibid.*, 84a-c, *ed. cit.*, pp. 308-309.

¹⁹⁹ Véase Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, *ed. cit.*, p. 105.

proceso, ella queda lista para poder concebir ya de manera límpida aquel conocimiento que se conformará con el tiempo en sabiduría.

Debido a lo anterior, resulta comprensivo por qué el hombre debe manifestarse ignorante ante aquel conocimiento que no pueda dar razón de manera inteligente y verbal. No se puede aceptar que cualquier individuo presuma ante otros “si sé esto o aquello, pero no lo sé explicar”, ya que resulta una expresión vaga, confusa y oscura.

Sócrates describe su propio *arte* de comadrona en un sentido espiritual, que aparece en el diálogo del *Teeteto*²⁰⁰:

¿Es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Feráneta? ¿Y no has oído también que practico el mismo arte? No, en absoluto. Pues bien, te aseguro que es así. Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. ¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encinta y quiénes no? Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar. Así es. Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien lo más grande que hay en mi arte 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. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos. (...) Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos.²⁰¹

²⁰⁰ Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

²⁰¹ Platón. *Diálogos V. Teeteto*, 149a-150e, trad. A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2008, pp. 187-190.

¿Qué quiere decir lo antes mencionado? Hay que recordar que el arte de Sócrates es imposición divina, y sólo puede llevarse a cabo si los hombres que quieren mejorar, alcanzan la verdad por su propio esfuerzo. El hombre a través de su alma, debe concebir bellos pensamientos por cuenta propia. Ningún conocimiento es transferible del maestro al alumno, y por tanto, resulta fundamental que éste sienta que ese conocimiento engendrado sea verdaderamente suyo, para prepararse al alumbramiento.

Mediante estas condiciones que se encuentran presentes en la mayéutica, se puede decir que el hombre alcanza una consciencia de su valor moral, cognoscitivo y práctico. En este proceso la ironía socrática está presente en forma de ignorancia, se le reprocha a Sócrates que ésta tenga aspecto de engaño. Este problema es resultado de la imposición divina en Sócrates. El filósofo debe abstenerse de enseñar de forma dogmática, y por el contrario, es determinante para él el uso de la ironía, ya que le permite formarse en una figura de verdadero maestro.

Así cuando Sócrates declara su condición de esterilidad y nula sabiduría durante la conversación en vivo, más allá del manejo del lenguaje irónico, se trata de un método a seguir, que tiene como función provocar la estimulación en el hombre, para que éste se dedique a investigar y no se cobije a la sombra común de un dogma cualquiera. Lo anterior permite generar la plena convicción de quien se interroga, y, asimismo, pueda posibilitar sus propias respuestas, sus descubrimientos al interior de su alma, y que los pueda manifestar racional y verbalmente.

El método de la mayéutica como camino tiene que ser recorrido por el hombre para alcanzar el *logos*, aunque resulte tal vez doloroso y hasta implique un gran esfuerzo humano, así es como se logra alumbrar a la anhelada verdad.

Sin embargo, aquí no acaba el proceso de enseñanza socrático. Se requiere además, observar detenidamente cómo el hombre pasa de la purificación mental a la procreación del pensamiento más fértil, y cómo lo encauzaría para llevarlo a buen puerto, lo más seguro posible.

Hay que tener presente que la mayéutica tiene como propósito preparar al candidato a hombre para que se deshaga de todos los conocimientos previos y pueda entonces, intentar sembrar su propia semilla del conocimiento.

El filósofo Ateniense considera que la verdad reside al interior del ser humano, aunque situada en silencio y de manera informal. El alma de manera paciente, se encuentra dispuesta a salir a la luz la verdad, es decir: “parirla”. De ahí la mayéutica.

Sócrates asume la imagen de partera y sirviéndose de preguntas hábilmente ordenadas, ayuda a que sea el propio hombre quien llegue a ver claro lo que permanecía en la oscuridad, a configurar lo informal (o lo ordinario) en un conocimiento verdadero. Y si, por fin, se hace la luz, Sócrates nunca se ufanaría como quien cosecha su propia siembra.

Por el contrario, en el *Teeteto* observamos cómo el filósofo Ateniense se apropia gustoso y de manera modesta, el oficio y arte de su madre: “Yo no sé nada, y soy estéril; pero estoy sirviendo de partera, y por eso hago encantamientos para que des a luz a tu idea (y no a la mía)”.²⁰²

El método socrático (sin dejar de reconocer la aportación del método platónico) permite construir el camino para formar al hombre de manera inteligente, racional y moral:

1. Por medio del proceso del *elenchos*, se logra cambiar al hombre dominado por la ignorancia, ya que cree saber lo que en verdad no sabe, de este modo

²⁰² Platón. *Diálogos V. Teeteto*, 150a ss., *ed. cit.*, pp. 189-191.

se genera un reconocimiento que éste en verdad no sabe. De este reconocimiento de ignorancia nace en el hombre el anhelo por saber. Se vuelve consciente de su ignorancia, dicha limitación humana permite el asombro de las cosas y el deseo por preguntar, despierta la curiosidad humana por saber.

2. El método socrático brinda un valor ético: para Sócrates la virtud es conocimiento. Lo que promueve en el hombre es que debe entregarse a una vida que esté fundada en el pensar: pensar es una forma de vida, porque el pensar es vital (pensar es vivir).²⁰³ El método socrático reúne la teoría y la práctica, por eso es un modo de vida.

3. El método socrático, en el proceso del *elenchos*, tiene como elemento fundamental la auto-conciencia. El hombre, a través de ésta, se dirige a cierto objeto con apego a ciertos medios. Por eso mismo Sócrates es un filósofo riguroso, racional, sistemático, y con una profunda preocupación por alcanzar ciertos objetivos positivos.²⁰⁴

4. Pero, además, el método socrático resulta ser un proceso activo y positivo, ya que motiva al hombre a estar dispuesto a someter a examen todo conocimiento, mediante la conversación en vivo, lo que representa un reto para los interlocutores que intervienen. A su vez, esto es un proceso de purificación mental de las ideas, creencias, que son transmitidas a nivel cultural. A través de él se desecha lo falso y lo convencional, sólo permanece el conocimiento verdadero que sirve de fundamento racional y es útil para desarrollar el entendimiento humano y, por ende, motiva a una consciencia moral para examinar y mejorar la vida humana.

²⁰³ Padilla Longoria, M. T., “La naturaleza del método socrático platónico”, (con algunos añadidos en relación con el aparecido como parte de las Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía), Revista *Tópicos* 25, México, Universidad Panamericana, 2003, p. 45.

²⁰⁴ Padilla Longoria, M. T., *ibid.*, p. 45.

5. El conocimiento no se agota en un sólo instante. El diálogo permite espacios para reconocer que es el momento de parar y buscar nuevos encuentros para ofrecer la continuidad de la conversación. La dialéctica socrática (y también platónica) permite al hombre comprender, de manera ontológica y epistemológica básica, que el conocimiento es un acto dialógico y comunicativo, derivado de la experiencia humana de la realidad, de su objeto de conocimiento que es compartido por dos o más sujetos.²⁰⁵

Curiosamente, la mayoría de los diálogos terminan en aporía, no llegan a una conclusión determinada y la mayoría de los personajes que conversan con Sócrates casi salen huyendo. La pregunta necia ante este panorama sería: ¿por qué?

La respuesta radica en la ironía socrática. Pero no debemos ver en ella una trampa a propósito por parte del filósofo, una mera intención de poner en evidencia al opositor ignorante, o un ardid para imponer un tipo de aprendizaje moralista, político, o técnico. Ninguno de éstos es la justificación de la ironía socrática.

Aun cuando en su momento a Sócrates sus opositores lo acusaron de irónico, Burnet señala que “*eiros*” es un calificativo para señalar a los tramposos o a quienes ejercen un engaño, “la ‘ironía acostumbrada’ de Sócrates en una gran medida era nada más ni nada menos que lo que nosotros llamamos un sentido del humor que permite ver las cosas en sus justas proporciones”.²⁰⁶

¿Cómo debemos comprender la ironía socrática? W.K.C. Guthrie nos explica que la misión de Sócrates muestra a los hombres su necesidad de adquirir conocimiento. Por eso hace extensa su invitación para que se unan a él y busquen la verdad a través de la dialéctica, que se apropien y se ejerciten en el arte de preguntar y responder. No debe extrañarnos que Sócrates se centre más en indagar en el conocimiento de la virtud, ya

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 45.

²⁰⁶ Burnet, J., “La vida de Sócrates” en *Los sofistas y Sócrates*, trad. A. Vargas, México, UAM-Iztapalapa, 1991, p. 43.

que a través de ella se puede descubrir “la función de la vida humana en cuanto tal”.²⁰⁷

Gregory Vlastos advierte que en Sócrates existe un contrasentido, debido a que “lo paradójico en Sócrates es Sócrates”.²⁰⁸

Un ejemplo de la ironía socrática la encontramos en el Libro I, de la *República*, donde se muestra claramente el grado de exasperación que provocaba esta actitud irónica de Sócrates ante uno de sus encarnizados antagonistas, como lo fue en su momento la figura de Trasímaco. Veamos su reacción:

Tras escucharme Trasímaco se echó a reír con grandes muecas, y dijo:
-¡Por Hércules! Esta no es, sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder.²⁰⁹

Trasímaco considera que la ironía socrática consiste en la unión de dos elementos. En primer lugar, Sócrates se niega a dar respuestas y manifestar sus propias “convicciones” en torno a la pregunta que se le hubiera hecho alguien más. Un segundo elemento aparece cuando, Sócrates sí posee una respuesta y una opinión al respecto. Es ahí cuando se le percibe como un simulador, se le percibe como alguien que oculta atrás de sí una falsa pretensión de ignorancia que por lo regular conduce al engaño. Es por eso, que el sentido de ironía se relaciona con hipocresía. ¿Por qué?

Platón nos expone la respuesta en cada uno de sus diálogos para que vayamos asimilando la efigie de Sócrates y así comprender qué quiere que emulemos de él: “el tigre de Platón es partidario de la salvaje doctrina que si uno no pasa las duras pruebas socráticas del conocimiento, no puede ser buena persona”.²¹⁰

²⁰⁷ Guthrie, W.K.C., *Socrates*, New York, Cambridge University Press, 1971, p.127.

²⁰⁸ Vlastos, G., “La paradoja de Sócrates” en *Los sofistas y Sócrates*, trad. A. Vargas, México, UAM-Iztapalapa, 1991, p.71.

²⁰⁹ Platón, *Diálogos IV. República, Libro I*, 337a, ed. cit., p. 74.

²¹⁰ Vlastos, G., “La paradoja de Sócrates” en *Los sofistas y Sócrates*, ed. cit., p. 74.

La prueba de la efectividad de la ironía, radica en que nosotros descubramos su efecto educativo. El filósofo nos indaga, nos pregunta, nos examina para ver qué tanto se puede sostener lo que supuestamente sabemos y, tal vez, si estamos lo suficientemente dispuestos a entrever nuestros límites, descubrir qué tan ignorantes somos. Pero si no tenemos esa capacidad de humildad para aceptar que no sabemos nada por cuenta propia, ya que lo que poseemos es resultado de la influencia exterior, de la cultura, entonces, Sócrates nos abandonará a nuestra suerte por ser tan ciegos ante lo evidente: nuestra nula capacidad de aprender de manera autónoma, libre y responsable.

Vlastos es terminante al momento de no esperar de Sócrates más allá de lo que él pudiera hacer por nosotros. Sócrates se preocupa por las almas de las personas alrededor suyo, pero dicha preocupación está condicionada y limitada. Lo está porque pone en duda si las personas, en verdad, quieren dedicarse a cultivar su alma. El cultivo de ésta será en la medida en que cada hombre se entregue y desarrolle el cuidado de sí.

Sócrates jamás tratará de convencer por medio del sometimiento a nadie para alcanzar tales fines. Si acaso él advierte que la persona no demuestra cultivar lo suficiente al alma, tal vez lo mire con tristeza y se aleje para que el hombre se conduzca a su propia perdición.²¹¹ Hay que recordar cómo, en la *Apología*, Sócrates durante su defensa advierte, exhorta, recrimina y condena a Atenas. El filósofo ateniense dice la verdad que advierte sobre la situación moral y política de la ciudad, de sus conciudadanos, a sabiendas de que eso podría provocar la molestia del jurado. Él señala que estos reproches son causa de su preocupación filosófica por recordar a los ciudadanos y a sus amigos los deberes que tienen, de no dejar de educarse y cultivar el alma. Por eso mismo, Sócrates, al enterarse del veredicto de la asamblea, no demuestra

²¹¹ *Ibid.*, p. 87.

temor o sorpresa, ni derrama una sola lágrima para provocar la compasión del jurado a su favor, y librarse de la pena que tendrá que enfrentar.

Lo que más ama en el mundo es a Atenas, pero no está dispuesto a manipular el cambio de mentalidad, de la consciencia en su pueblo. El filósofo ateniense sabe que su gente está más que corrompida, y prefiere morir antes que obligar a los políticos o a la gente influyente en el gobierno a que se den cuenta por ellos mismos de su pronta destrucción. Él ya expuso sus condenas tristes pero sensatas. Sin embargo, Atenas le da la espalda ante la verdad que no puede soportar y cree que deshaciéndose del filósofo va a remediar la situación. Más valiera que lo hubieran alimentado y mantenido en el Pritaneo para escuchar atentos lo que él tenía que decirles, enseñarles y así tal vez, hubiera mejorado la condición de su ciudad.

Sócrates también se dedicó a transformar el tema de la fealdad como máscara cómica. Y ello mismo fue aplicado a su manera de ser en el proceso de construcción de su filosofía. Vlastos habla al respecto:

Decía era incapaz de hacer bellos discursos o entender incluso los que hacían los otros. Su memoria, decía, era precaria, podía ocuparse de la cosa sólo en una o dos oraciones, ni podía su ingenio ir rápido, así que se le tenía que explicar todo en pasos forzados y dolorosamente lentos. Decía también que sus modales eran rústicos; pedía se le perdonase que no pudiera ser tan cortés en la discusión como lo eran otros. Con esta renunciación acumulativa de ornamentos de cultura y gracias intelectuales diseñó su personalidad. Sus rasgos faciales, rústicos, risibles para la mirada superficial, eran de tal manera funcionales, tan perfectamente adaptados al trabajo que él tenía que realizar, que hombres con más fina mirada para la belleza, como lo eran Alcibíades y Platón, encontraron en Sócrates más de ella de lo que jamás habían podido encontrar en los otros hombres. La prueba del arte es ésta: ¿durará? Y para este tipo de arte: ¿sobrevivirá en la adversidad? El arte de Sócrates ha pasado esta prueba. El yo detrás de la máscara jamás se demostró como una segunda máscara. Era la misma persona ante sus jueces que la que había sido en el ágora. Cuando tomó el veneno de las manos del verdugo ‘no hubo cambio de color o expresión en su cara’ (*Fedón* 117b).²¹²

²¹² *Ibid.*, pp. 88-89.

Para Sócrates no fue impedimento su carencia de belleza física, necesaria en ese momento para utilizarla como mera herramienta de poder de convencimiento ante los demás. Su esfuerzo personal aunado a su sabiduría filosófica, le permitieron consagrarse en reflexionar en torno al yo de los seres humanos. Se dedicó a indagar en los demás con la mirada filosófica para investigar en torno al desarrollo humano, y superar así la comprensión clásica de lo que se debía concebir como la idea del hombre, en mera cosa de ornamento, que sirve de ese recurso para alcanzar los fines culturales, políticos y sociales de su tiempo. Su labor se centró en reformar la moral para generar un cambio en la consciencia de los individuos, y con ello asestar un duro golpe a las instituciones sociales, transmisoras de una cultura del disimulo moral y poder clasista hereditario. Un ejemplo de esta actividad socrática se advierte en el diálogo del *Gorgias* (481c), cuando Calicles indaga a Sócrates en lo que en realidad significaba su filosofía.

Sócrates fue un gran reformador de la moralidad; no un reformador social sino uno de la consciencia, la que a la muy larga se revela como capaz de hacer o destruir a las instituciones sociales. (...) ‘Porque si hablas en serio y resulta cierto lo que dices, ¿no quedaría acaso eternamente revolucionada nuestra vida, la vida humana, y no haríamos precisamente lo contrario, según parece, de lo que se sabe?’ (Cappelletti).²¹³

Es de suma importancia resaltar que por medio del método socrático nuestro filósofo nunca tuvo la intención de volver a alguien discípulo suyo, o recibir dinero por dialogar, ni tampoco ofrecer enseñanza alguna o instruir a nadie. Su trabajo lo llevó a cabo por imposición divina, hasta que él descubre la veracidad de ésta y entonces, se convierte en una actividad agradable al examinar a los que creían ser sabios y no lo

²¹³ Vlastos, G., “La paradoja de Sócrates” en *Los sofistas y Sócrates*, ed. cit., p. 89. Aquí Vlastos cita una traducción del *Gorgias* de Cappelletti. Véase Platón, *Gorgias*, (introducción, traducción y notas de A. J. Cappelletti), EUDEBA, Buenos Aires, 1967, p. 89.

son.²¹⁴ Siendo este el motivo por lo que los jóvenes pasan largo tiempo a su lado, y al escucharlo pondrían de manera inmediata en práctica las cosas que Sócrates enseña, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerles de que se preocupen por la virtud.²¹⁵

Es por medio de esta labor que se distingue Sócrates de la mayoría de los hombres, por su sabiduría que se destaca en forma de consejos. De cierto modo Sócrates se apega a la tradición por seguir a la imposición divina y, por otro lado, se separa de la tradición a través de su método, ya que prepara al hombre a tener una consciencia moral y epistémica para examinar la dirección de su vida. Esto es algo que resulta revolucionario para este momento histórico, y quienes más advierten este fenómeno filosófico resultan ser los jóvenes, al ser más sensibles y dispuestos a examinarse y examinar a otros. Porque la sabiduría que se examina no trata de “una serie de proposiciones, una teoría abstracta”, sino la certeza de una decisión, aquí el saber no es un saber a secas, sino un “saber lo que hay que preferir”, para convertirlo en “un saber vivir”.²¹⁶ Y este es el valor que guiará a Sócrates en los diálogos llevados a cabo con sus conciudadanos, amigos, forasteros, jóvenes o viejos.

Pero este valor surge de la propia experiencia interior de Sócrates, tal experiencia le hace tomar una elección que lo implica en su totalidad. Ya que superada la investigación para corroborar el mensaje del mandato divino, se tiene que tomar en consideración el propio descubrimiento de Sócrates que nace de su interior. Descubrimiento representado en ese algo demónico que siempre lo acompañó desde su niñez y toda su vida, para centrar al final sus propias decisiones. Esto será lo que más

²¹⁴ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 33b, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 173.

²¹⁵ *Ibid.*, 31b, p. 170.

²¹⁶ Hadot, P, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 1998, p. 46.

tarde se denominará como una consciencia moral (y que además le auxilia para no detenerse en su labor filosófica aun pese el riesgo a morir por dicha actividad).

Es así que por medio de este proceso, que se convirtió en el método filosófico, se admite de manera implícita que todos los hombres tienen un deseo innato del bien. Por tal motivo, él se presenta en su lugar de simple partero que se limitaba a hacer “descubrir” (como él lo descubrió en su propio momento) sus posibilidades interiores en cada hombre con quien mantuvo diálogo. Por eso resulta comprensible la paradoja socrática: “nadie es malo voluntariamente”,²¹⁷ así como también “la virtud es un saber”.²¹⁸ Es decir, si el hombre comete el mal moral es porque cree encontrar el bien en él, y si es virtuoso, es que sabe que en su alma es donde se encuentra el verdadero bien. Entonces el lugar de Sócrates como filósofo consistirá en permitir a cada hombre con quien dialogue a que se dé cuenta de cuál es el verdadero bien, como un verdadero valor. Ya que en la sabiduría socrática existe el bien.²¹⁹

Y es que para Sócrates no hay más que un mal, la falta moral; no hay más que un solo bien, la voluntad de hacer el bien. Lo que implica que el hombre no puede negarse a examinar rigurosamente su manera de vivir, a fin de ver si está dirigida e inspirada por esta voluntad de hacer el bien. Lo que más le interesa saber a Sócrates sobre los hombres es si existe el deseo real y concreto por hacer lo que se considera justo y bien, saber cómo hay que actuar. Por eso el filósofo en la *Apología* no da ninguna explicación teórica para explicar por qué se obliga a someter a examen su propia vida y la vida de los demás. Se justifica con sólo decir que es la misión que le fue encomendada por el dios y, por otra parte, por medio de una disciplina así con respecto

²¹⁷ Véase Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VII, 3,1145b21-27, trad. Pallí Bonet Julio, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, p. 185.

²¹⁸ Véase Aristóteles, *Ética Eudemia*, I, 5, 1216b6-8, trad. Pallí Bonet Julio, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2011, p. 25.

²¹⁹ Véase a Voelke, A.J., *L' idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 194.

a sí mismo puede dar sentido a la vida: “Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”.²²⁰ Pero este saber no se adquiere por la clase, o la sangre, o por capricho divino. Por eso, no sólo es a los demás, sino a él mismo a quienes Sócrates no deja de someter a examen. La pureza de la intención moral debe ser renovada y restablecida. La formación de sí mismo nunca es definitiva, se exige una perpetua conquista del hombre.

Con Sócrates se erige la concepción de consciencia moral en el pensamiento del hombre, generando una ruptura con la tradición helenística. No hay que olvidar que la moral para ésta seguía siendo predominantemente clasista. La concepción de virtud moral de alto nivel era factible sólo en la persona de alta alcurnia o al menos que fuera moderadamente solvente, siendo esto una creencia muy arraigada. Fuera de este ámbito social o consanguíneo, el resto de la población urbana era excluida, así como también los esclavos y artesanos libres. Sócrates repudió tales lineamientos, prueba de ello, se refleja al concebir su discurso moral por medio del cuidado del alma. Él debe darse de manera obligatoria y en la medida de lo posible, tanto para el artesano como para el aristócrata ocioso. De igual modo, al re-definir las virtudes y la virtud misma como cualidades de la persona humana, desechando la idea tradicional de atributos de clase o de sangre.

2.2.2. De la ciencia a la comprensión del bien.

Del punto anterior podemos enfatizar que el método socrático en su conjunto (dialéctica, mayéutica y la ironía), de manera práctica permite al hombre liberarse de

²²⁰ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 38a, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 180.

sus prejuicios y lo conduce al conocimiento verdadero, haciendo posible al hombre de manera consciente ejercitarlo en tres niveles de desarrollo humano que son: intelectual, moral y práctico.

Rodolfo Mondolfo comenta de Sócrates que su mayor interés se centra en comprender al hombre. No en su saber “sensible”, entendido como ese conocimiento generado de la aprehensión inmediata de la sensibilidad humana, que refiere al mundo físico exterior. Por el contrario, el interés socrático radica en el “mundo interior humano o moral”.²²¹ Eduardo Nicol nos ofrece una definición más precisa al respecto:

Desde ese momento socrático, la filosofía proporciona a los hombres un nuevo principio de conducta. Además de la ley, habrá lo que hoy llamamos la consciencia: un principio interior, que rige en un ámbito silencioso. (..) Que se enseña y puede aprenderse a la manera socrática: hablando y escuchando.²²²

Pero no sólo Sócrates se encontraba interesado por el hombre. En ese período histórico los sofistas manifestaban, a su modo, también dicho interés por entender al fenómeno que resultaba ser el hombre. Los sofistas por su parte, al desarrollar sus investigaciones sobre el supuesto conocimiento en torno de la naturaleza y al hombre, encauzaron estos saberes en vertientes prácticas y utilitaristas. La actividad fundamental de los sofistas es preparar a los jóvenes en la vida política, ganando de ese modo prestigio, dinero e influencia en el estado griego.

Este es el motivo por el cual Sócrates se encarga de enfrentar a los sofistas. La postura socrática desarrolla una postura humanista, que se distingue por desarrollar una “exigencia esencialmente teórica y ético-religiosa: la posibilidad de la ciencia y su papel de purificación espiritual”.²²³

²²¹ Mondolfo, R., *Sócrates, ed. cit.*, p. 33.

²²² Nicol, E., “Humanismo y ética” en *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p. 416.

²²³ Mondolfo, R., *Sócrates, ed. cit.*, p. 33.

Para el filósofo ateniense este saber humano debe ser de carácter universal, siendo válido para todos los hombres. El conocimiento humano es un razonamiento ejercido. Pero Sócrates también entiende que, por lo regular, la experiencia humana se deja llevar por las impresiones sensibles (o las sensaciones). Estas impresiones son relativas a cada sujeto individual y se encuentran determinadas por una condición momentánea, siendo opiniones mudables. Por tanto, las impresiones sensibles no pueden formar una ciencia firme en el hombre. Sócrates reconoce estas distinciones establecidas en el conocimiento humano. Lo que permite al filósofo al llevar a cabo un estudio de las teorías naturalistas de los sofistas ubicándolas de mejor manera. Descubre y distingue precisamente que tal conocimiento se establece en puras opiniones y no el desarrollo de una ciencia racional:

Se asombraba de que no se viera claramente que para los hombres no hay posibilidad de resolver semejantes problemas (los de la naturaleza) pues los mismos que se jactan de saber razonar acerca de ellos no concuerdan entre sí sino que riñen como locos. Unos creen que el ser es solamente uno; otros, que es una pluralidad infinita; unos, que todo está en movimiento perpetuo; otros, que nada se mueve nunca; unos, que todo nace y perece; otros, que jamás nace ni perece nada.²²⁴

Sócrates descubre que el conocimiento humano posee principios universales, entendidos como conceptos y leyes, y que éstos aparecen mediante el esfuerzo del hombre al someterse a examen, a la reflexión y la discusión.

Razonaba siempre sobre las cosas humanas, buscando qué es la piedad y qué la impiedad, qué es lo bello y qué lo feo, qué es lo justo y qué lo injusto, qué es la sabiduría y qué la locura, qué es el valor y qué la cobardía, qué es el estado, qué es el hombre de estado, y así otras cosas cuyo conocimiento pensaba que debía caracterizar al hombre capaz, y cuya ignorancia pensaba que debía definirse justamente como condición de esclavitud espiritual.²²⁵

²²⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

²²⁵ *Ibid.*, p. 34.

La investigación socrática no quiere caer en lo mudable, o en la mera opinión, señala Mondolfo, sino en lo inmutable, concibiendo a este conocimiento en lo universal, la esencia, que es el verdadero objeto de la ciencia. Y esto último es lo que existe de común en las particularidades que representan la unidad de la especie. Sócrates busca incansablemente, esa exigencia de la unidad (razón) del conocimiento verdadero. Esta exigencia se concibe como la unidad del saber humano que está dada en dos sentidos. El primero, tiene relación directa en los sujetos; y el segundo, tiene que ver con relación a los objetos de conocimiento.

Por otra parte, los sofistas se sirven del *logos* individual y exaltan el carácter subjetivo y relativista del hombre. Sócrates reconoce esta misma condición humana subjetiva y relativa, pero anhela superar tales particularidades, y a través de éstas aspira a que el hombre alcance la universalidad absoluta. Por medio de este proceso pretende conocer la realidad humana, a través del *acuerdo* generado con las otras consciencias de acceder a ella.

Para Sócrates esta idea del acuerdo permite acceder a dos principios, los cuales son la universalidad y la pluralidad, que a su vez generan la exigencia de la objetividad y la unidad del saber humano. Un ejemplo de lo anterior, lo encontramos cuando Sócrates conversa con Cálicles, en el diálogo del *Gorgias*²²⁶, 487e: “Si en la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a prueba. (...) Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya realmente, la consumación de la verdad”.²²⁷

Por medio del diálogo el *logos* se convierte en expresión plenamente humana, y coadyuva a la cooperación. Es motor para investigar, por parte de los interlocutores,

²²⁶ Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

²²⁷ Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 487e, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, pp. 86-87.

que intervienen en el proceso, dando razón verbal mediante la formulación de la recta opinión. Así se genera el acuerdo como coincidencia recíproca humana, que aun cuando su origen es subjetivo se torna objetivo, aun cuando parte de lo individual se transforma en universal. Se da paso a la unidad (razón) de los conceptos a través de la multiplicidad de las cosas y de los hechos. Ambas unidades en conjunto conforman la ciencia del hombre. En el diálogo del *Menón*, 72 y sigs., Sócrates expone este proceso de investigación científica desarrollado en el diálogo:

Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen de enjambre, Menón si al preguntarte yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza, me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestaríais yo continuara preguntándote: ¿Afirmarías acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo? Dime, ¿qué contestarías si te pregunto así? (...) Por lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?²²⁸

Para Sócrates este proceso de aprendizaje conlleva una serie de pasos a seguir por el hombre, es decir, este aprendizaje sigue un método. En el primer paso es necesario que el hombre se deshaga de aquellas creencias sociales o culturales que no tengan como propósito primordial provocar la auto reflexión del individuo, erradicar con mayor fuerza aquellas afirmaciones que son de índole pragmática en la vida del hombre. Ya que resultaría un grave riesgo quedarse estancado en ese ámbito de creer que se sabe, siendo que este autoengaño sólo destruye las verdaderas capacidades de reflexión, de la autocrítica y la comprensión del individuo, piezas claves para arribar a la autoconciencia.

²²⁸ Platón, *Diálogos II, Menón*, 72a-d, trad. F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 2008, p. 286.

Sócrates se da cuenta de que los hombres de su tiempo tienen una relación pragmática con la realidad. No se interesan por tomar distancia de la realidad cotidiana. Tampoco se considera importante el ejercicio de la abstracción de la realidad, para captar así los conceptos de conocimiento que dan lógica y sentido precisamente a la misma.

Cármides, paradigma del joven modesto, ignora qué sea la modestia; Laques, encarnación de la valentía, desconoce en qué consiste el valor²²⁹; Eutifrón, el piadoso, nada sabe de la piedad y hasta Protágoras, el sabio, no logra definir la sabiduría, paradojas que culminan a su vez en ese máximo saber del interrogador cuya certeza es no saber nada. De hecho, para saber algo es preciso saberlo de *otra manera*, y aunque el razonamiento sólo revele ahora —en cuanta *ironía*— la dificultad de los hombres para descubrirse a sí mismos y conservarse allí, ha intuido como construcción del concepto de una nueva senda para la filosofía.²³⁰

Sócrates anhela que el hombre pueda superarse a sí mismo, y no se quede varado en la ignorancia, creyendo saber lo que no sabe en realidad. Su enseñanza nos llevaría hacia “el destino de la reflexión, que es en sí y para sí el razonamiento”.²³¹ Mediante este esfuerzo que conformaría el segundo paso del proceso de aprendizaje, veremos que no es otra cosa que empezar a pensar por cuenta propia, utilizando nuestro entendimiento para descubrir la importancia y el proceso de formación de los conceptos.

El concepto derrumba el prejuicio humano de creer lo que no se sabe. Pero tampoco se puede decir que se ha encontrado el verdadero conocimiento. El concepto

²²⁹ Véase Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973, p. 330. Aquí Grube indica en la nota de pie de página no. 4: “ἀνδρεία, palabra estrechamente vinculada con ἀνὴρ, varón. Se trata de la cualidad que uno hace que sea viril.” Véase Wilamowitz, *Platon, Sein Leben und sein Werke*, v. I., Berlin, 1909, p. 61. También se recomienda ver a Wilamowitz que trata este mismo asunto.

²³⁰ Escotado, A., *De Physis a Polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 189.

²³¹ Escotado, A., *ibid.*, p. 190.

es tan sólo la antesala de la consciencia. Al estilo socrático: “Aquello que conoce y lo conocido serán en la consciencia de sí una misma cosa o una sola definición”.²³²

Es aquí donde el hombre puede lograr alcanzar el verdadero razonamiento. Se comprende entonces, que al vincular el concepto también se refiere a través de éste, y al lograr esta ligazón se da la consumación de su tránsito, mostrando así el fundamento del pensamiento. Por eso Platón nos refiere en boca de Sócrates, en el *Fedón*²³³, que la experiencia del alma (*psyché*) se llama meditación, es decir, pensamiento.²³⁴

De lo anterior comprendo que el hombre tiene la capacidad de conocer lo que es bueno dentro de sí, y de este modo puede conocer lo que es mejor para él. Lo bueno aquí es entendido como *agathón*. Ya que el pensamiento al ser una cualidad del alma, no sólo se constituye por lo que es, sino por lo que aspira a ser en sí misma. Esto es resultado del razonar y de la disposición ante el destino para su consumación. Anhela pues, conocerse en su propia libertad y, para ello, utiliza como medio y fin el movimiento de la definición, que constituye en sí y para sí lo bueno.

Zeller señala que se tiene que dar razón a Aristóteles cuando afirma que “el mérito científico de Sócrates en este sector estriba únicamente en la determinación de los conceptos y en la inducción”.²³⁵

Por tanto, Sócrates exige que el hombre se constituya por medio de la búsqueda de conceptos que lo lleven a la comprensión de una existencia buena. Pero sólo podrá llegar a ella al ejercer una minuciosa investigación y revisión constante de lo que está pensando, captando, analizando de las impresiones de la realidad, con el fin de distinguir y abstraer al concepto, atrayendo la atención hacia la consciencia humana, donde su estructura es infinita e inmóvil.

²³² *Ibid.*, p. 190.

²³³ Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

²³⁴ Véase Platón, *Diálogos III, Fedón*, 79d, trad. C. García Gual, Gredos, Madrid, 2008 p.70.

²³⁵ Zeller, E., *Sócrates y los sofistas*, trad. J. Rovira Armengol, Bs. As., Nova, 1955, p.130.

Se puede decir entonces, que el pensamiento permite acceder a la condición reflexiva, que es la fuente de la bondad y el resto de todas las virtudes, y por eso será el destino para volver constantemente sobre sí. No por nada Sócrates insta al hombre a que se ocupe en el *conócete a ti mismo*.²³⁶

Aquí la consciencia humana gira sobre sí misma. El hombre va auto-aprehendiendo, que al encontrarse ante este saber de sí mismo, se convierte a su vez en fuente originaria de su acción y su sentido, para erigirse sobre su ser.

Para Sócrates, el conocerse a sí mismo permite la transformación radical del hombre, dando paso a la constitución del *ethos* como el motor de la vida y la muerte del ser humano.

Esta confianza socrática sobre la razón humana tiene como objeto perseguir la verdad (*alétheia*), sin intención de convertirla en instrumento de poder. Es decir, busca la *objetividad*, ese espacio donde se haya la verdad y la ciencia en general. Se deja atrás en el hombre la mera opinión, para aspirar al conocimiento verdadero de lo que es *en sí mismo*.

Sócrates delimita con mayor exactitud el *objeto* de la verdad al cual quiere enfocarse. Al filósofo Ateniese no le interesa la verdad ni el conocimiento sobre la naturaleza exterior del hombre (de la naturaleza no humana). Por el contrario, él busca infatigablemente a la naturaleza esencial humana (a la *physis* del hombre con respecto del alma).

Entonces la sabiduría socrática no radica tan sólo en la comprensión del conocimiento puro o abstracto (sin dejar de reconocer que es parte del proceso). El bien es sabiduría y su contrario, el mal, es ignorancia; pero no en el sentido de

²³⁶ Zeller, E., *ibid.*, p.194.

desconocimiento a un nivel meramente intelectual. Por tanto, Sócrates considera que el hombre tiene que aprehender a “vivir filosofando y filosofar viviendo”.²³⁷

Todo hombre debe aspirar entonces al auto-consciencia moral, para así lograr un cambio sustancial de lo que debe enfocar su vida.

Así podrá dirigir su propia existencia a través del esfuerzo por apropiarse de sí mismo. Se accede entonces a la interioridad del hombre como nueva dimensión en la naturaleza humana para entregarse a una vida generada en la reflexión. A través de ella el hombre conquista su libertad.

Sin embargo, lo anterior no se da en la reflexión del hombre de manera aislada y distante del resto de la humanidad. Por el contrario, resulta al momento en que el hombre se examina y además puede examinar a otros hombres, provocando tanto en él y los demás una transformación genuina en el modo de ser, debido a que sólo brota en la acción continua y total del hombre.

Por eso Sócrates nos demuestra que su principal actividad en la vida, lo obliga a ocupar todo su tiempo y cuidado, en examinarse y examinar a otros. Para él cualquier otra actividad humana debería considerarse de menor importancia. Y por eso la auto-conciencia es una transformación de la existencia humana.

Este camino del examen sirve de base a la sabiduría socrática, para que emerja la *frónesis*²³⁸ como escenario donde interactúen el pensamiento, el sentimiento, la emoción y la voluntad y se configuren en un saber vivencial del hombre. Es una experiencia humana que compromete al ser, debido a que resulta de un convencimiento capital para la vitalidad del hombre.

²³⁷ González, J., *Ética y libertad*, 2ª. ed., México, UNAM/FCE, 1997, p. 59.

²³⁸ Véase Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª. ed., trad. W. Roces, México, F.C.E., 1962, p. 445. Aquí Jaeger define a la *frónesis* como el conocimiento del bien y su imperio sobre el alma, en el postulado socrático de la virtud como saber.

Es así que la autoconciencia moral socrática es un genuino conocimiento ético donde se entrelazan el ver (la *theoría*), el sentir (el *pathos*) y el hacer (la *praxis*). Ya que la verdad socrática del hombre es someterse a examen de manera constante y reconocerse en un estado de *ignorancia*.

Aunque también esta verdad socrática del hombre debe ser reconocida como verdad filosófica, y su búsqueda radica en el saber de la esencia y fundamento de la condición del hombre, ubicado en su interioridad para descubrirse a sí mismo como ser humano, superando así los aspectos meramente subjetivos y/o circunstanciales.

Cada quien debe hacer *parir* al “hombre” que lleva en la profundidad de cada uno, si hemos captado correctamente este aprendizaje socrático.

Es en este momento donde surge una pregunta socrática crucial, “qué es el hombre”.²³⁹ Al preguntar por la naturaleza humana nos permite advertir la diversidad de posibilidades para ver lo que podemos ser. Somos por naturaleza humana una constante y variada elección, decisión y participación en este proceso. Y sólo para forjarnos en lo que seremos en la existencia.

Asimismo esto nos conduce a reconocer la necesidad de desarrollar la consciencia moral. Por eso Sócrates reitera constantemente en sus conversaciones que el hombre debe acceder a tener una medida y forjarla en un arte, para que sea prudente incluso en relación consigo mismo. Ello permite tener cautela y previene ante lo superficial y aparente de las impresiones inmediatas en el ser humano.²⁴⁰ Así, vamos adquiriendo sabiduría y nos obliga a observar y distinguir en verdad los actos humanos para poder someterlos a una constante evaluación, selección y dirección. De este modo se genera el auto-conocimiento, dando paso al *hombre ético*, capaz de ser su propia

²³⁹ González, J., *Ética y libertad*, ed. cit., p.61.

²⁴⁰ Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 356d-e, ed. cit., p. 580. Aquí Platón habla sobre el arte de medir como garantía de nuestra conducta, la métrica desvanecería cualquier apariencia, mostrando lo auténtico, logrando que el alma se mantenga serena, permaneciendo en la verdad, y poniendo a salvo nuestra existencia.

causa ante la vida. Él decide en libertad lo que será aun cuando tenga que enfrentar cualquier riesgo.

Esta autoconsciencia socrática se reconoce como un saber moral en una búsqueda perpetua, debido a que se renuevan sus hallazgos y nunca son definitivos. En este hacerse hombre, el aprende a indagar sobre sí y cuidar de su alma, volviendo a la pregunta moral que da sentido a la vida humana. En esta *frónesis* el hombre se forma y transforma por sí mismo luchando para apoderarse de su existencia.

2.2.3. De la ciencia de la virtud a la construcción de una vida buena.

“¿Cómo hay que vivir?”²⁴¹ Dicha pregunta socrática es un verdadero problema para el hombre que intente darle respuesta. En principio, exige dos condiciones previas que debemos considerar de suma importancia si queremos aprender a vivir bien.²⁴² Primero tenemos que reflexionar en torno al vivir moral y luego, transformarla en un proyecto más ambicioso, pensar a través de esta clase de vida.²⁴³ Ambas condiciones nos permitirán ejercitarnos en el arte de vivir bien (*areté*).²⁴⁴ Y así el hombre podrá acceder a una vida ética.

Sócrates quiere que nos percatemos de lo que en verdad debemos preocuparnos y ocuparnos como hombres plenos y conscientes en la vida.

²⁴¹ Véase Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 492d, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p.93.

²⁴² Véase Platón. *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 20b, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 153.

²⁴³ Véase Platón. *Diálogos II. Menón*, 71b-c, 89e y 93a, *ed. cit.*, pp. 284-324.

²⁴⁴ Véase Guthrie, W.K.C., *Sócrates, ed. cit.*, p. 137. Guthrie nos explica que la constante representación que hace Sócrates de la *areté*, el arte de vivir bien, como arte u oficio supremo (Socrate`s constant of *areté*, the art of good living, as the supreme art or craft).

Lo único que poseemos de la vida es lo que vivimos aquí y ahora, por eso tenemos que interrogarnos y examinarnos por el sentido del bien en la vida. Esto mismo nos hará recordar que tenemos un límite como seres humanos: la muerte.

De la muerte no tenemos ningún conocimiento por tanto no debemos tener miedo de ella. Sino tan sólo contemplarla como un límite donde el alma se libera del cuerpo, y ser entendida como un bien para el hombre. Para Sócrates la muerte es considerada de dos maneras: es un sueño o un cambio de morada.²⁴⁵

Es por eso que considero que se debe exaltar el sentido de la vida más allá de un mero proceso biológico, también se tiene que destacar que la muerte es tan sólo el límite de la existencia humana. Es importante hacer hincapié en considerar más valiosa la vida y hacerla en la medida de nuestras posibilidades la mejor vida, viviéndola bien. Y a la muerte entenderla como el final de esta acción buena ininterrumpida en nuestra existencia.

El hombre es ignorante sobre la muerte, pero reconoce la fuerza que tiene ésta al poner fin a su vida. Éste tiene que aprender a enfrentar el proceso humano de morir con valor y dignidad, y sobre todo con plena consciencia que ha vivido de forma adecuada.

Es decir, el hombre no vive de manera semejante al resto de la naturaleza, el ser humano, no sólo está en la vida, es un ser distinto al resto de los seres vivos, y precisamente se distingue porque “hace su vida”.

Es por medio de los actos morales que el hombre configura la vida y la transforma en un *bíos*, una forma de vida. Entonces se puede decir que el hombre es un ser práctico. Debe investigar el conocimiento sobre la virtud. Y sólo se le encuentra en la práctica, es decir, razonando en torno a ella:

²⁴⁵ Véase *Primer capítulo: Psyché*, p. 60. En el primer capítulo de este trabajo presenté ciertas referencias de las hipótesis socráticas sobre la idea de muerte.

(...) según el pensamiento de Sócrates, esta idea del bien no debe interpretarse como objeto de pura contemplación intelectual separada y distinta de las exigencias y energías volitivas del hombre, sino como objeto de una íntima adhesión espiritual, objeto de amor y voluntad activa; en consecuencia, su conocimiento se convierte en fuerza rectora y motriz de la actividad espiritual y práctica humana. Así, se puede decir que la virtud es ciencia y, recíprocamente, que la ciencia es virtud.²⁴⁶

Pero si cada una de las virtudes se inclina en circunscribirse al conocimiento, aparece de manera natural la interrogante sobre si precisamente este conocimiento es el mismo en todos los casos; si las virtudes comúnmente aceptadas no serán en verdad una sola virtud. Tal vez, por eso mismo, no es extraño descubrir en el *Protágoras* una investigación sobre la unidad de la virtud aunando con el intento de circunscribir a las virtudes particulares al conocimiento. Sócrates nos introduce al problema: ¿puede la virtud ser enseñada? Esto, plantea de manera semejante si el bien es conocimiento. Se sigue entonces, hasta aceptar por el arbitrio de Protágoras que sí puede ser enseñada (329b), y enseguida se pregunta si la virtud es una o varias:

- (Protágoras) Fácil es eso de responder, Sócrates, contestó, que de la virtud, que es única, son partes las que preguntas.

--¿Acaso, dije yo, como son partes las partes del rostro: la boca, la nariz, los ojos y las orejas; o son como las porciones del oro que en nada se diferencian entre sí y del conjunto, sino sólo por su grandeza y pequeñez?

--De aquél modo, me parece, Sócrates, como las partes del rostro están en relación con todo el rostro.

-- ¿Acaso, dije yo, también participan los hombres de esas partes de la virtud, los unos de una, los otros de otra, o es necesario, que si uno posee la virtud, las tenga todas?

-- De ningún modo, dijo, ya que muchos son valientes, pero injustos; o, viceversa, justos, pero no sabios.²⁴⁷

Sócrates se dedica a continuación a refutar la existencia posible de alguna diferencia esencial entre distintas formas de bondad, tratando de reducirlas cada una a la

²⁴⁶ Mondolfo, R., *Sócrates*, ed. cit., p. 36.

²⁴⁷ Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 329d-e, ed. cit., p. 537.

misma forma de conocimiento. Sus argumentos son de un grado de lógica excepcional, ya que no se detiene a analizar la naturaleza u objeto de este conocimiento.

Sócrates intenta forzar a Protágoras a reconocer la identidad de la piedad con la justicia, saber si como partes de la virtud son semejantes y si tienen parecido, manifestándose como una justicia piadosa y una piedad, justa; y que sólo aclara en el diálogo del *Sofista*, 231-b. Protágoras de manera forzada tendrá que admitir que ambas virtudes tienen bastante en común.

Más adelante, Sócrates al tratar en torno a la moderación, mejora el desarrollo del argumento, aunque depende completamente del analizar la raíz griega común a las palabras “sabiduría” y “moderación” y sus contrarios. Actuar con moderación es actuar sabiamente. La moderación y la sabiduría tienen únicamente un contrario: la ignorancia. Y por esas mismas raíces griegas resultan ser la misma cosa. Se demuestra que ambas palabras, “sabiduría” y “moderación”, se utilizan de manera indistinta en griego, lo que conlleva a pensar que este par de virtudes no resultan totalmente diferentes. Asimismo, prosigue Sócrates, nadie sostendrá que un hombre que comete un acto en contra de la justicia se conduce con moderación o control. Por lo tanto, la justicia y la moderación (recordando que se acaba de demostrar la identidad de la moderación con la sabiduría) son análogos. Después de entretenerse de manera extensa, el valor es circunscrito, a la vez y como sucede en el *Laques*, al conocimiento en torno a lo que debe o no debe de ser temido.

En el transcurso de esta discusión su máximo interés radica en torno a la íntima conexión entre bondad y conocimiento ya manifiestos en el *Gorgias*. En este último, al momento en que Calicles ha admitido ya que ciertos placeres son buenos y otros malos y que se encuentran en conexión, por tanto, deberán ser juzgados sirviéndose de un

criterio diferente del propio placer, a lo que Sócrates interrogará: “Sóc. --¿Acaso todas las personas son capaces de distinguir qué placeres son buenos y qué otros son malos, o es preciso, en cada caso, un hombre experimentado?”²⁴⁸

Hasta Calicles debe distinguir que la preferencia conveniente del placer demanda un conocimiento especial y, en consecuencia es tema de un especialista en su oficio o ciencia. Es por eso, que más adelante se sugiere que el bien es ciencia.²⁴⁹ De igual modo en el *Protágoras*, se circunscribe a la vida buena, entendida como la búsqueda de la mayor cantidad posible de placer que hace necesario el medir un placer ante otro, constituyéndose así en una forma especial de conocimiento. De nueva cuenta, la bondad es una *techné* (τέχνη), o ciencia especial.

Sin embargo, si el bien es objeto de conocimiento ¿qué es lo que deberá estudiar? Ésta no es una nueva interrogante, ya que en el *Cármides* se plantea del siguiente modo: ¿cómo podemos tener una ciencia de la ciencia?, y la volveremos a encontrar inserta en el *Eutidemo*. En el pasaje *Eutidemo*, 278e– 282d, Sócrates se encuentra enfrascado en mostrar la forma de razonamiento correcta, muy distinta con los métodos y manipulaciones de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro. El presente argumento es conciso y complicado, a pesar de esto se demuestra un panorama magnífico de la ciencia suprema y de la dificultad fundamental, que permanecerá sin resolverse. Sócrates manifiesta que el conocimiento es indispensable para la felicidad, para lograr “salir bien” en algo, se debe saber cómo actuar.

Como ejemplo de lo anterior estaría considerar que las riquezas son superfluas, pues al no saber cómo servirnos de ellas, y sólo si sabemos darles una buena utilidad,

²⁴⁸ Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 500a, *ed. cit.*, p. 106.

²⁴⁹ *Ibid.*, 506d, *ed. cit.*, p. 116.

pueden ser consideradas una dádiva.²⁵⁰ Incluso las riquezas, la salud y la belleza no poseen valor en sí mismas a menos de ser manejadas de forma correcta, y por eso se necesita conocimiento o sabiduría. Por tanto, sólo la sabiduría es buena, y sólo la ignorancia es mala.

Es necesario preguntar: ¿qué tipos de conocimientos especiales se requieren para adquirir la sabiduría? En el pasaje *Eutidemo*, 288d, Sócrates insta a que el hombre debe necesariamente filosofar, ya que así se adquiere el conocimiento. Empero, sólo de determinado tipo de conocimiento, ya que de nada sirve saber dónde hay oro si no se sabe hacer uso del oro, y lo mismo se puede aplicar al resto de las artes y oficios.

Lo que se busca no es la medicina, ni la oratoria, ni la caza ni la pesca. Tampoco la geometría, astronomía ni el cálculo, ya que aunque descubren las cosas que existen y las entregan a los demás para que hagan uso de ellas. Éstos no saben cómo utilizar sus propios hallazgos (*Eutidemo*, 290c). Sin embargo se puede asegurar que la sabiduría y la felicidad están íntimamente vinculadas. Lo que se necesita es una ciencia de la cual se puedan servir las demás, consideraremos esto como aquel gobernante que se sirve del resto de los oficios subalternos. Dicha ciencia se denomina dialéctica.

Hay que poner atención a Sócrates cuando refiere que la bondad y la virtud son conocimiento y sabiduría. En el *Lisis* se ha demostrado que el conocimiento es necesario para ser bueno en o para algo. En consecuencia, se comprende que el hombre debe poseer conocimiento para ser bueno en el arte de vivir. Semejante concepción se encuentra también en otros diálogos (*Laques*, *Cármides*, *Protágoras*). Sócrates

²⁵⁰ Véase Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, ed. cit., p. 33. Grube señala en la nota de pie de página no. 8: Platón insiste a menudo sobre lo que se debe advertir como bienes, por ejemplo saber cuál es la forma de conducta más recta para el hombre, en el *Banquete*, 181a, también en *Leyes*, 661b.

manifiesta su interés por reducir al bien en sus distintas formas, las virtudes en un determinado tipo de conocimiento, y demostrar así que este conjunto de virtudes en realidad son por naturaleza una (*Protágoras*). En *Gorgias* y *Protágoras* llama la atención que aun cuando el hombre aspire al placer, éste requiere poseer el conocimiento necesario para elegir ante la gama de placeres. Así, en el *Cármides* se pregunta por el origen y la naturaleza del conocimiento de sí mismo, porque conocer es vivir. Vivir es recordar y dominar. En *Alcíbiades* se determina que el “sí mismo” tenga el significado de alma. Por último, en *Eutidemo* se logra delinear una imagen de esta magna fuente del conocimiento de la cual emanan los demás saberes y se sirven de ella.

De lo antes mencionado, podemos comprender que la virtud no la debemos concebir como la función del hombre, sino aquello que permite hacer *bien* esa función. Ser una persona virtuosa es un auténtico *hacer bien algo*, convirtiendo así nuestra vida y nuestras acciones en casi un oficio.

Estamos parados en la fase medular de la enseñanza socrática: la virtud es, ante todo conocimiento. En otras palabras, siempre que hay virtud, también hay conocimiento. Pero, Sócrates va más lejos aún, y anuncia: conocer la virtud es ya poseerla.²⁵¹ ¿Qué debemos comprender por esto último?

Esta ciencia o sabiduría a la cual se refiere Sócrates no es puro conocimiento separado de la vitalidad del carácter, sino que es un hábito o expresión del alma humana que se desarrolla y dirige en la vida de manera total. El camino de la purificación y de la liberación del alma, hace surgir en el hombre la idea de *sabio*. Así que ya podemos ir distinguiendo que por medio del hábito y el ejercicio del autodomínio en que la ciencia

²⁵¹ Véase Platón, *Diálogos I. Lisis*, 210b-c, *ed. cit.*, pp. 290-291. Véase Platón, *Diálogos I. Hippias Menor*, 375e, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 395. Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 352b-c, *ed. cit.*, p.574.

y la sabiduría se desarrollan, es posible la existencia y preeminencia del carácter en el ser humano. Pero, a falta de estas condiciones que acabo de mencionar, se provoca la debilidad en el alma, y el hombre padecerá de la esclavitud de sus impulsos irracionales.

Entonces, se puede comprender por qué Sócrates afirma que debe prevalecer en el alma humana, la unidad e identidad de la razón, y la fuerza de carácter. No es posible que se encuentren separadas por un lado el razonamiento abstracto, para erigirse como rector de la conducta práctica en el hombre, desarrollada en una ética intelectualista. Y, por otra parte, la inteligencia humana se proyecte como una contemplación fría y abstracta, y surjan los impulsos irracionales.

Mondolfo sintetiza de manera clara el conocimiento socrático de la virtud. Éste se erige sobre la dualidad pre-existente (razón y carácter) en el alma del ser humano. Ambas deben formar un equilibrio y provocar con el tiempo que el hombre acceda a la sabiduría.

Resulta evidente, pues que la opinión del bien y del mal considerada por Sócrates no representa sólo un vicio intelectual sino un impulso y una tendencia. La concepción socrática consiste en la inseparabilidad del conocimiento y tendencia, en la unidad de la inteligencia y voluntad. Sin esa unidad e inseparabilidad no podría darse una purificación del espíritu: esa acción implica necesariamente un carácter activo, no contemplativo, de la sabiduría. Sabiduría dice Sócrates, es ‘vencerse a sí mismo’; ignorancia, en cambio, es ‘ser vencido por sí mismo’ por un sí mismo inferior que prevalece y triunfa sobre el superior.²⁵²

Esto tiene que ver con una implicación ética. El conocerse uno mismo involucra también el cuidado de uno mismo, y ello nos permite comprender que conocer la virtud implica ya su posesión. Resulta una necesidad humana impuesta, una manera de intuición que nace y se desarrolla de manera activa en cada individuo.

²⁵² Mondolfo, R., *Sócrates, ed. cit.*, p. 38.

Es decir, Sócrates nos enseña que aquel hombre que comprenda la virtud, ve en ella lo más importante para sí mismo. Entonces se comportará con apego al cuidado de uno mismo, y será ya imposible dejar de desearla, tanto para el individuo como para los demás.²⁵³ El hombre que deja de preocuparse por la virtud corre el riesgo de traicionarse a sí mismo, buscando su propio deterioro.

Entonces la tesis socrática que debemos considerar es de la siguiente manera: al considerar a la virtud como lo más primordial en nosotros, es una necesidad de carácter incondicional *para cada uno en su bien*²⁵⁴ al llevarla a buen puerto. Aquel hombre que se dedique a cultivar el conocimiento se compromete a que emane de él la acción del bien. Así la relación entre *hacer el bien y pensar bien*²⁵⁵ se constituye en un nexo inquebrantable en el pensamiento humano. Es decir, aquí Sócrates resulta fundamental la unidad entre la razón y la fuerza del carácter en el hombre:

¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto? La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?²⁵⁶

²⁵³ Véase Platón, *Diálogos I. Critón*, 47e, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 200.

²⁵⁴ Véase Bilbeny, N., *Sócrates: el saber como ética*, Barcelona, Península, 1998, p. 81.

²⁵⁵ Véase Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. I. Desde los orígenes hasta Platón*, trad. S. A. Tri, Bs. As., Biblioteca de Obras Maestras del pensamiento, Losada, 2003, p. 189. “La expresión griega ‘bien vivir’ (*eú Práktia*) que significa conjuntamente ‘hacer bien’, identifica en sí la virtud con la felicidad. Este concepto, característico de los griegos, se aplica particularmente al *sabio* que a través de la contemplación de lo verdadero y del bien, se purifica espiritualmente y se eleva al estado divino, de *bienaventurado* (*oikios, mákar*) según la calificación que, sobre las huellas de los órficos y de los pitagóricos, Ya Píndaro aplicaba a los iniciados en los misterios, y Epicarmo y Eurípides aplicaban a los cultores de lo bello, del bien y de la ciencia. Semejante concepción del estado y destino del filósofo, se transmite después a Platón, Aristóteles, Epicuro. La identidad entre el perfeccionamiento espiritual y el acercamiento al estado divino, se encuentra afirmada por Sócrates en otro pasaje de los *Memorables* (I, 6), referido más adelante, en la n. 3b. También éste documenta la inspiración religiosa de la ética socrática.”

²⁵⁶ Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 352b-c, ed. cit., p. 574.

Sócrates también reconoce que existe gente perversa, que se resiste a ser virtuosa. Estos hombres no pueden controlar hacer el mal, lo encuentran irresistible, tanto para ellos o para los demás, por el simple hecho que son “seres humanos”. Y por eso se puede incluso considerar que los que obran mal lo hacen por lo regular de manera intencionada. “Así también el hombre de bien puede hacerse malo, por el tiempo, por la fatiga, por enfermedad o por algún otro accidente. Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia. El hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es desde siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno”.²⁵⁷

Nuestro filósofo trata de comprender este tipo de elecciones y comportamientos, y hasta se da el lujo de ironizar para descubrir por medio de esta inteligencia utilizada en los actos malos para que sea útil en los actos buenos.²⁵⁸ De ahí debemos ser muy cautos cuando Sócrates manifiesta *nadie hace el mal intencionadamente*. Él considera que cuando un hombre tiene para sí un conocimiento informado y resuelto de hacer el bien no puede hacer otra cosa efectivamente, más que hacer el bien.

Yo, pues, estoy casi seguro de esto, que ninguno de los sabios piensa e algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas obras; sino que saben bien que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente.²⁵⁹ (...) nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si puede hacer las mejores. Y dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduría. (...) -- ¿Qué entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto: a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia? (...) --Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes.²⁶⁰

²⁵⁷ *Ibid.*, 345b, *ed. cit.*, p. 563.

²⁵⁸ Véase Platón, *Diálogos I. Critón*, 44d, *ed. cit.*, pp. 195-196. Véase Platón, *Diálogos I. Hippias Menor*, 365e, *ed. cit.*, p. 379. Véase Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 481b, *ed. cit.*, p. 77.

²⁵⁹ Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 345d-e, *ed. cit.*, p. 564.

²⁶⁰ *Ibid.*, 358c, *ed. cit.*, p. 583.

Las nociones de error y culpa se pueden considerar una privación de ciencia y sabiduría en el hombre, entendida como ignorancia. La culpa está en la ignorancia en tanto implica y representa una mala orientación en el alma.

Entonces, para Sócrates es evidente que el hombre debe poseer una plena consciencia del conocimiento referente al bien, aunque haya momentos en que se niegue a aplicar en sus actos dicho conocimiento. Ya que cabe la posibilidad de comprender que ese ser humano no está muy sano del todo, y por eso sigue en la necia actitud de permanecer en el error, y peor aún sin darse cuenta de ello.

Por eso, el conocer la virtud es poseerla, resulta *un saber como ética*²⁶¹ y es útil para la vida del hombre de manera permanente. Ser bueno (*agathós*) significa ser *phrónimos*, se entiende como aquel hombre dotado de un saber práctico que se constituye en sabiduría. Dicho saber contempla lo que es el bien para la vida personal y pública. Ser sabio en este ámbito práctico es la comprensión y la disposición humana a ser bueno.²⁶²

La ética socrática no es de índole intelectualista. Por el contrario, se construye a través de un saber práctico, generado de la disposición de participar en torno al diálogo entre hombres. Lo que implica las actividades humanas del auto-examen, auto-conocimiento y auto-mejoría, y ello provoca una transformación positiva para cualquier ser humano, se mejora su vida necesariamente.

Los seres humanos necesitamos saber que nuestras malas acciones son errores que bien se pueden corregir para alcanzar un nivel de excelencia. Somos conscientes en la medida que nos esforzamos por conocer ese saber práctico (*phrónesis*) de manera reflexiva, pensada, para generar una actuación verdaderamente ética.

²⁶¹ Véase Bilbeny, N., *Sócrates: el saber como ética*, Barcelona, Península, p. 83.

²⁶² Véase Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 36c, *ed. cit.*, p. 178. *cf.* Platón, *Diálogos I. Critón*, 44d, *ed. cit.*, pp. 195-196. Véase Platón, *Diálogos I. Laques*, 192d, trad. C. García Gual, Gredos, Madrid, 2008, p. 471. Véase Platón, *Diálogos I. Protágoras*, 352b-c, *ed. cit.*, p. 574. Véase Platón, *Diálogos I. Lisis*, 210b-c, *ed. cit.*, pp. 290-291. Véase Platón, *Diálogos I. Hippias Menor*, 367e, *ed. cit.*, p. 382.

Debemos comprender que para Sócrates la virtud se reconoce con la sabiduría en cuanto se genera como posibilidad de autodomínio en el hombre, de manera metódica. Se vuelve un hábito en el alma, que se gana a través de la conquista dada en el esfuerzo constante de la inteligencia y la voluntad de manera simultánea e inseparable.

Por eso el esfuerzo del hombre es sabiduría, y para ello hay que recordar lo que Sócrates proclama en la *Apología* respecto de su actividad de predicar con cada uno de sus conciudadanos, para cumplir, a través de ellos, la misión divina que le fue encomendada: “tener cuidado y preocupación del alma para hacerla mejor”. De manera intelectual y moral, al mismo tiempo y por el mismo proceso activo de la purificación y perfeccionamiento.

De lo anterior debo destacar lo siguiente:

1. La idea del bien es tema de conocimiento. Pero esta ciencia del hombre no es resultado de un cúmulo de conocimientos heredados por una sociedad o de una influencia cultural, tampoco es un conjunto de normas que se encuentren determinadas en la ley, o sea tan sólo un objeto de conocimiento observable tendente a ser manipulado. El bien es asunto de introspección humana.
2. El hombre debe conocer la virtud, ya que ésta es asunto de conocimiento del bien y debe forjarse como un arte (*techné*) en la vida, un modo de vida. Al momento en que el hombre aprende de los demás, a través del diálogo, y se somete a examinar sus ideas o creencias, podrá mejorar tanto en la forma de pensar y actuar, sin dejarse vencer, ya que comprenderá que es un modo de vida y ya no querrá alejarse de ella.

Aun cuando en el interior del proceso se presenten complejidades, que tiene un impacto directo en el desarrollo de la racionalidad y el carácter del ser humano, resulta un proceso educativo del hombre, que lo motiva a vencerse y mejorarse a sí mismo.

3. El hombre al formarse a través del método socrático va generando un compromiso vital desde una perspectiva ética, alimentada por el conocimiento del bien. Ello permite, a su vez, desarrollar en el ser humano un estado de consciencia para reconocer sus límites humanos, entendido como el estado de ignorancia en el cual se encuentre, pero que es necesario reconocerlo para entonces estar dispuestos a mejorarse a uno mismo, para aspirar a una vida digna.
4. Si mantiene esta capacidad humana se encuentra en camino para empezar a reflexionar en torno a la virtud, como conocimiento en general y con diversas manifestaciones en el hombre. El conocimiento de la virtud aportará al hombre un estado de consciencia de lo bueno y lo malo, y podrá hasta arriesgarse a reflexionar si en la vida ordinaria puede distinguir y hablar de tales asuntos, para saber si está en lo correcto o es momento de aceptar que se está equivocado debido a su ignorancia, y dicha situación es la verdadera naturaleza del ser humano ante su propia condición.
5. La idea del bien es el punto culminante para una vida humana, sin embargo el camino para llegar a ella es largo, exige atención y preparación para estar dispuestos a vivir de acuerdo a ella. Por eso su trayectoria es complicada para un hombre ordinario, requiere auto-conocimiento y cuidado de sí mismo, auto-control, es decir ejercitarse en el conocimiento de la virtud para aspirar al verdadero conocimiento del hombre sabio y

virtuoso. Pero, vuelvo a advertir, dicha trayectoria es dada a lo largo de la vida filosófica y con muchas complicaciones. Sócrates es ejemplo de esta vida ardua y complicada, la vida filosófica no es nada tranquila, pero te da la posibilidad de ser un hombre verdadero: de hacer de la filosofía un método de vida.

¿Se debe considerar a Sócrates culpable de la corrupción de los jóvenes atenienses? Sócrates, como él mismo afirmó en su defensa, nunca ofreció enseñanza alguna ni tampoco instruyó a nadie.²⁶³ Sin embargo, al efectuar un seguimiento de su forma de vida, se comprende que éste se entregó de lleno a la misión que el dios dispuso, un lugar que él ocupó para examinar la vida de sus conciudadanos y amigos para saber si se preocupaban por la virtud,²⁶⁴ y la prueba rotunda de su incansable actividad, resultaba ser su pobreza. Pero en ello radica la clave de sus enseñanzas, quisiera o no, la fuerza de su figura filosófica fue un ejemplo a seguir, al someter a examen la moral del hombre para saber si era bueno o no. Por eso mismo Sócrates advierte a los atenienses, que de las riquezas no sale la virtud, sino de ésta emanan las riquezas y el resto de los bienes.²⁶⁵

Al ser los jóvenes los que con mayor frecuencia seguían al filósofo y contrastaban tales premisas morales al momento de examinar a algún político u hombre con rango de importancia en la sociedad ateniense; al observar como éstos no podían defender sus formas de vida, sin pizca del conocimiento de lo que se debe tener como lo más importante, es decir, un comportamiento con base en criterios inteligentes y morales que encausaran la vida de manera ordenada, reflexiva, virtuosa y por tanto, buena; al verse descubiertos los individuos ante su ignorancia, éstos generaron un profundo resentimiento en contra del filósofo. Por desgracia éste se acrecentó más al

²⁶³ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 33a-b, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 173.

²⁶⁴ *Ibid.*, 31b-c, p. 170.

²⁶⁵ *Ibid.*, 30b-c, pp. 168-169.

ver que los jóvenes intentaron aplicar las enseñanzas de Sócrates en sus propias vidas, con el enojo de los padres, ya nos podemos imaginar el efecto negativo que esto provocó. Hay que recordar que antes que aparecieran los sofistas como educadores ambulantes, los padres de familia resultaban ser la figura fundamental responsable de cuidar y preservar la educación de los jóvenes, luego los sofistas ocuparían tal encomienda pero sus metas a seguir eran la capacitación técnica y cultural para preparar a los jóvenes en el ámbito del poder político, económico y militar, en consecuencia el ámbito moral no tuvo relevancia alguna.

Para Sócrates esta consciencia moral examina el concepto de la virtud y la formación de una vida buena, por tanto el hombre comienza a tener una perspectiva diferente de sí mismo, en otras palabras, él debe ser responsable de su propia vida. Se le obliga por primera vez a examinar que tanto conocimiento posee con referencia a la formación humana que provoque su mejoramiento, para su bien.

Pero se tiene que considerar el problema que resultan la costumbre y la tradición ante tales reformas morales, siendo un obstáculo ante la libertad de pensamiento crítico en el individuo. Por ejemplo, si alguien examina la conducta de un individuo a partir de cómo éste lleva a cabo su vida, qué dirección le ha dado, qué tiene por lo más importante por realizar y resulta que dicho hombre en cuestión considera llevar a cabo aquellas acciones bajo los términos aceptados por la sociedad, que aparentan la realización del bien, ya que sólo busca la estabilidad económica, el prestigio político y social, el dominio de ciertas actividades religiosas y/o culturales que proporcionan el reconocimiento y dominio personal e individual con compensaciones materiales o económicas, entonces, ¿dónde queda la idea del bien en la vida del hombre? Quedan dos caminos por contemplar, o éste se disimula y se desplaza a un segundo término, o

resulta ser un estorbo para las verdaderas intenciones amorales de los individuos. Por eso mismo pudo existir por bastante tiempo una extensa generación de hombres que eran incapaces de asumir una consciencia moral de una vida buena, con apego al esfuerzo racional y la realización de acciones humanas orientadas por sí mismos. Sócrates repara, por medio de su método filosófico y su reflexión en torno al conocimiento humano que se erige de manera reflexiva y crítica ante lo qué se piensa y cómo se piensa el hombre de sí mismo y su realización en la vida, y descubre que la concepción moral que prevalece en su sociedad descansa en el disimulo y la conveniencia que provoca una vida preocupada en la riqueza y el poder. Sabemos ahora que la labor del filósofo de despertar esta consciencia moral de sus conciudadanos, justificada en primera instancia por ser una imposición divina, resultaba aceptable para la sociedad ateniense, que lo tolera pero le rehúye dado los descubrimientos de las investigaciones del filósofo en la población. El problema emerge cuando toda esta actividad filosófica comienza a “influir” en las jóvenes generaciones que se dedican a lo mejor por ocio, juego o curiosidad, a aplicarlo con real interés para practicar por sí mismos dicho examen a quienes consideraban guías de sus vidas, como lo eran sus padres. Los resultados esperados comienzan a poner en duda las normas de conducta y el poder moral que se tiene de los padres hacia los hijos.

¿Qué tanta culpabilidad se le puede implicar a Sócrates por estos hechos? Por el lado de la tradición, Sócrates resulta una figura revolucionaria, pide al hombre que se someta a examen y diga si conoce y cultiva la virtud, dicho conocimiento humano lo conducirá a una vida buena, convirtiéndose con el tiempo en un hábito constante. De ello depende el cuidado del hombre, de su alma. Aquí el alma es la receptora de este conocimiento, no sólo de índole reflexivo, sino además constitutivo para volver al hombre bueno. De él depende este cuidado de sí mismo para conocer quién es

realmente y advertir que nunca está libre de cometer acciones malas, por no saber si se está dirigiendo al bien. Pues posiblemente, debido a su ignorancia, se encuentra en un descuido total de sí mismo y sólo se conduce por medio de espejismos, por excesos, como lo señala Sócrates al decir que los atenienses se preocupan por las riquezas, fama y honores, y no se interesan por la inteligencia, la verdad y por el alma para hacerla lo mejor posible.²⁶⁶

Entonces, con todo este panorama filosófico de Sócrates, aun cuando de manera pedagógica formal y directa jamás enseñó nada a nadie ni tuvo alumnos, sí influyó indirectamente en todo aquel con quien intercambió, diálogo o conversación, para examinar la vida de los individuos. Para el filósofo la máxima preocupación era motivar, no sólo a sus amigos, sino también a sus conciudadanos, extranjeros, esclavos, mujeres y demás gente, con la intención de que comprendieran y reflexionarán que lo más importante para el hombre era cultivar la virtud y llevar una forma de vida lo más buena posible. Ello sólo se logra por medio del conocimiento filosófico, que exige al hombre que forme el estado de consciencia de sí mismo, provocando un cambio radical de manera interna con respecto de sus concepciones y actitudes heredadas de la tradición, comprendiendo que es el mayor bien para él.

La consciencia moral socrática, por primera vez en la historia del pensamiento humano, vuelve responsable al hombre a través de su racionalidad e intelecto, pero también de su comportamiento y capacidad de decidir qué es lo mejor para sí mismo. En este escenario se supera a la voluntad caprichosa de los dioses sobre el hombre. Éste ya no puede refugiarse en el sometimiento divino, ya no tienen cabida las excusas que generan el destino divino y la vida amoral del hombre. Aquí toma fuerza la voluntad

²⁶⁶ *Ibid.*, 29d, p. 168.

humana por medio de la responsabilidad de sí mismo, para volver al hombre bueno con pleno conocimiento de este esfuerzo por vencerse a sí mismo. Lo que implica la libertad y dignidad para dotar al hombre de carácter.

CAPÍTULO TRES: EL *ETHOS* SOCRÁTICO.

A partir del párrafo 36a de la *Apología* de Sócrates de Platón,²⁶⁷ al filósofo Ateniense se le rectifica el resultado de la votación por la pena de muerte debido a sus delitos: corromper a los jóvenes e introducir nuevas divinidades. Como se verá, la actitud de Sócrates ante este resultado es parte ejemplar de su filosofía, que se constituye en una forma de vida dedicada al cultivo de la virtud y el bien, pero también una profunda reflexión en torno a la muerte. Todo lo anterior constituye la base de un conocimiento del hombre en la idea de la libertad, el carácter y la excelencia humana con el fin de conducirse a una vida ética. Para Sócrates el hombre debe forjarse en estas tres condiciones para poder enfrentar de manera valerosa, y decidida la existencia humana; el filósofo Ateniense es ejemplo de este modo de vida hasta el momento de su muerte.

Después de que el filósofo se entera de la pena de muerte que pide Meleto, él ofrece otra propuesta para defender su actitud de inocencia ante el tribunal. Sócrates expone que no ha tenido sosiego durante su vida por llevar a cabo su misión. Su actividad filosófica y moral, como señala él, siempre se dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, para convencer a sus conciudadanos de que no se preocuparan por ninguna de sus cosas antes de preocuparse de sí mismos y en particular de la virtud, de la mejor y más sensata manera, ni atendieran los asuntos de la ciudad, antes que de la ciudad misma y de las demás cosas.²⁶⁸ Entonces, lo que Sócrates piensa que merece realmente, por haber llevado este modo de vida es recibir “algo bueno”, ya que tiene con qué comprobar esta verdad. Él tuvo que abandonar las cosas, de las que la mayoría de la gente se preocupaba como eran los negocios, la hacienda familiar, los puestos

²⁶⁷ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008.

²⁶⁸ *Ibid.*, 36c-d, p. 178.

militares, la participación de la asamblea y en la vida política de la ciudad y el gobierno. Se justifica por ser demasiado honrado y siempre tratar de conservar la vida, porque si hubiera muerto no hubiera sido realmente útil a la ciudad y a sus conciudadanos.²⁶⁹

Por eso mismo ante estas evidencias expuestas por Sócrates, desde su perspectiva, resulta inocente, y por tanto se le debe considerar como un hombre pobre, benefactor y que requiere del ocio para continuar con su labor filosófica y moral. Por lo que conviene más a él ser alimentado en el Pritaneo.

Sócrates está convencido de no haber hecho daño a los hombres de manera voluntaria, pero no logra convencerlos durante el juicio debido a que ha dialogado con los presentes por muy poco tiempo. Él considera que sería conveniente tener una ley para otorgarle más días y poder decidir la aplicación de la pena de muerte. Así tendría más posibilidades para convencer a los hombres de su inocencia; un día de juicio resulta muy difícil para liberarse de las grandes calumnias que lo aquejan. Si Sócrates aceptara ser merecedor de un castigo semejante, significaría hacerse daño a sí mismo. El filósofo no puede enfrentar una condena en prisión o pagar una multa, ya que su condición de vida es limitada para soportar tales castigos. Cabe la posibilidad tal vez de aceptar ser desterrado de la ciudad, sería una vida hermosa para un hombre de su edad debido a que podría seguir con sus diálogos y conversaciones con los jóvenes, y si a éstos no les agradan tales actividades filosóficas, podrían entonces convencer a sus padres y a sus familias para que se encarguen de expulsar de nueva cuenta a Sócrates.

Así el filósofo podría estar yendo de una ciudad a otra en busca de espacios y gente para la realización de su misión divina. Ya que él no puede desobedecer al dios, entonces comprende que su vida no estaría tranquila por sus ocupaciones, a las cuales se debe a diario. Dedicarse al mayor bien del hombre, tener conversaciones día con día

²⁶⁹ *Ibid.*, 36b-c. p. 178.

acerca del cultivo de la virtud y examinarse a sí mismo y a otros. De aquí nace su expresión filosófica y moral más radical: “que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre”.²⁷⁰

Sócrates es consciente de que por su edad está más cercano a la muerte. De todas maneras no tiene la intención de evitar la pena de muerte. No obstante, tiene claro que ha sido condenado por no haber utilizado palabras llenas de osadía y desvergüenza, acompañándolas de llanto y actitudes indignas para manipular a su favor. No se arrepiente de haberse defendido sin recurrir a nada innoble por evitar el peligro, ni en la justicia ni en la guerra. Por tanto, él prefiere morir con apego a este modo de vida antes que verse corrompido en su persona. Ya que es más fácil evitar la muerte, existen varios modos de sortearla; lo que es difícil es evitar la maldad, y ésta es más rápida que la muerte, y Sócrates debido a su lentitud y vejez ha sido alcanzado por la más rápida, la maldad.

El filósofo dirige su último acto hacia la gente aún presente al final del juicio, donde hace nuevamente hincapié en aquellos hombres que lo han condenado a morir, ya que cuando éstos cumplan tal obra recibirán un castigo más duro a enfrentar. Ellos creen que matando a Sócrates se librarán de alguien que les causaba molestia al mostrarles su verdadera condición: un modo de vida corrupta y sin apego a la honradez. Se despide de ellos diciéndoles que el hombre más honrado y el más sencillo no es aquel que reprime a los demás, sino aquel que se prepara para ser lo mejor posible.²⁷¹ Después se dirige a los amigos quienes lo absolvieron en el proceso del juicio, quiere conversar con ellos mientras los magistrados deciden en qué momento se lo llevaran al lugar donde deberá cumplir su sentencia de muerte. El filósofo se encuentra tranquilo ya que su *demonio* no le ha advertido de peligro alguno, ni tampoco le hace pensar que

²⁷⁰ *Ibid.*, 38a, p. 180.

²⁷¹ *Ibid.*, 39e, p. 183.

esté actuando de manera no recta. De manera ordinaria se consideraría que cualquier hombre en dicha situación se encuentra en el mayor de los males. Pero el *demonio* de Sócrates no lo ha detenido en las acciones realizadas durante ese día, al salir de su casa para dirigirse al tribunal y realizar el proceso de su defensa. Dicha determinación *demónica-divina* en el filósofo se explica así: es probable que lo que le ha acontecido sea un bien, aunque es complicado comprender esto, ya que la creencia dominante popular considera a la muerte como un mal. Y la confirmación de ello es que el *demonio* no ha dado señales a Sócrates para que deje de realizar algún acto y se aleje de inmediato, signo de daño hacia él. Pero en esta ocasión, parece que se avecina bajo estas circunstancias aparentemente malas, como si fuera a ocurrir al filósofo algo bueno.

Por eso Sócrates tiene como esperanza que la muerte sea un bien, entendida de dos maneras. O al estar muerto no se tiene sensación alguna, o es una transformación de morada para el alma y se mudaría de su lugar de origen a otro lugar, como cuando se duerme sin soñar y entonces, se vuelve una cosa maravillosa.²⁷² Tales acontecimientos hacen reflexionar al filósofo sobre la conveniencia de la muerte. Y lo hacen considerar a ésta como el colmo de la felicidad que al momento de estar muerto y libre de los jueces que lo condenaron, llegue al Hades y pueda conversar con gente que haya demostrado en la vida haber sido justa y sabia para entretenerse de manera hermosa en examinar e investigar en compañía de éstos.

Sócrates hace una última reflexión a modo de reproche a los jueces. Los exhorta a tener esperanza con respecto de la muerte y que tengan presente esta sola verdad. Para un hombre bueno no existe mal alguno, ni en la vida ni en la muerte, y los dioses no olvidan esta condición humana aún más cuando el hombre pasa con dificultades este proceso final. Él considera que este suceso que enfrenta no es por casualidad, entiende

²⁷² *Ibid.*, 40c-d, p. 184.

que es mejor morir para liberarse de una vida en peligro de corrupción y sometimiento. Ésta es la razón por la cual el *demonio* no ha intervenido dando señales de peligro, aunque siente una molestia menor hacia quienes lo han condenado y sus acusadores. Ellos piensan que le hacen un gran daño, pero están equivocados al tener en cuenta estas evidencias contrarias. Por eso pide encarecidamente que, llegado al caso, castiguen a sus hijos si estos se inclinan más por el dinero u otra cosa cualquiera. Si ellos se olvidan de cultivar la virtud se les tiene que reprochar. Si sus hijos se preocupan de lo que no es necesario y creen ser algo sin ser dignos de nada. Esta petición resulta ser justa, ya que de este modo Sócrates siempre se condujo con sus conciudadanos y amigos en la ciudad, aun cuando haya generado mucha molestia. Así que si dan este mismo trato a sus vástagos se sentirá recompensado por la labor llevada a cabo en su vida.

De manera sintética podemos recuperar lo siguiente:

1. Sócrates de principio a fin se considera una persona inocente de los crímenes de los que se le acusa, ya que su actividad filosófica se centraba en examinarse y examinar a otros para convencerlos de que centraran su vida en cultivar la virtud y aspirar al bien.
2. Sócrates advierte que sus acusadores y los jueces hubieran querido que él utilizara un discurso falto de cinismo y desvergüenza aunado a una conducta indigna para manipular a su favor. Él por el contrario defendió un discurso lleno de verdades que tenían que escuchar los atenienses, provocando el enojo y resentimiento de los mismos, por eso apoyaron la pena de muerte que pedían sus acusadores, creyendo así que deshaciéndose de él, se terminarían sus molestias y todo volvería a la normalidad de sus vidas.

3. Sócrates propone en respuesta una argumentación para pedir no la pena de muerte, sino que se le premie por su forma de vida en la ciudad y por los servicios brindados a ella, así como a sus conciudadanos y demás gente. Que sea alimentado en el Pritaneo como a un héroe de las olimpiadas²⁷³. Como prueba de su entrega en cuerpo y alma a su misión divina, filosófica, moral y ética él puede demostrar que se encuentra en pobreza total; no tiene bienes ni riquezas, ni siquiera para pagar una multa cualquiera que se le imponga a través de este juicio.
4. Sócrates contempla como opción ser enviado al exilio. Pero está convencido que él no va a dejar su más importante actividad en la vida, que es someter a examen a los hombres para investigar si cultivan o no la virtud y saber si sus acciones son buenas o malas. Advierte que posiblemente también esto provoque molestia y nuevamente sea expulsado de la ciudad a la que llegue. Estará yendo y viniendo de un lugar a otro por esta causa, hasta que en alguna decidan matarlo, pero está convencido que jamás dejaría de realizar su misión divina por no faltar al dios.
5. El filósofo demuestra tranquilidad al momento de reiterarle que se le castigara con la muerte, ya que al saberse que ha tenido una forma de vida honrada y buena no teme lo que acontezca en el proceso a su muerte. Lo corrobora a través de su demonio, que no le dio señales para detenerse y escapar de camino al juicio o durante su participación de defensa. No existe peligro para él en esta resolución judicial, por tanto, considera que se enfrenta más a un bien que a un mal. Por eso él reafirma su verdad de que un hombre bueno no existe mal alguno.

²⁷³ *Ibid.*, 36d, p. 178.

Pero todo esto no hubiera podido suceder si Sócrates no se hubiera preparado a lo largo de su vida filosófica. Él ha decidido enfrentar su muerte antes que verse obligado a abandonar su misión divina, así como ejercitar los preceptos que forman al hombre en un conocimiento humano moral y ético, para examinar su pensamiento y dirigir sus acciones de manera virtuosa a una vida buena. De este modo se forja el carácter y dota de libertad y dignidad al ser humano. Sócrates mismo es prueba fehaciente de ello, y demuestra con su propia vida que es posible ser un hombre de tal talante humano con plena consciencia moral y ética. Por eso mismo considera que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre.

3.1. El carácter (*ethos*) en Sócrates.

¿Cómo pudo Sócrates tomar consciencia que era mejor morir? ¿Se puede considerar realmente tal decisión como moral? ¿Esta aceptación de morir dota de sentido ético a su vida filosófica?

Para dar respuesta a estas preguntas se debe primero reflexionar en torno a ciertas categorías psicológicas y filosóficas que el ser humano posee por naturaleza y desarrolla conforme enfrenta su existencia para formar su propio modo de vida. De manera que reconozca en ella sus propios límites. Posteriormente, se presentará un bosquejo del carácter que permitió a Sócrates enfrentar su propia muerte a través del suicidio.

Nicol ofrece, precisamente, una teoría sobre la constitución de la vida del ser humano donde deben considerarse ciertas etapas de índole originaria como son el azar, el destino y el carácter para comprender cómo el hombre se enfrenta a la vida. Por vida humana resulta conveniente, según Nicol, concebirla como acción que es símbolo y

consecuencia de la limitación en el hombre.²⁷⁴ El hombre a través de la acción se va haciendo, ganando en su ser, o por el contrario, recayendo en el mal ya sea en las disminuciones o anulaciones del ser. Hasta que se agota el poder de seguir haciendo, o en su defecto la muerte le acontece para terminar el esfuerzo humano y cierra este proceso donde el hombre se forma en lo que ha sido y no ha sido.²⁷⁵ Este es el camino para hacerse hombre en la vida, contemplando en ella sus dificultades y su límite, que resulta ser la muerte. Observemos a detalle cómo se desarrolla.

Esta limitación humana es resultado del esfuerzo original, el hombre la vive en cada situación fundamental y de manera natural resulta un límite. Es decir, puede ser que el hombre no posea la suficiente experiencia en cada decisión que toma, debido a que el individuo busca acomodarse, protegerse en los límites del ámbito vital. Sin embargo, yace en el modo de ser el intento por rebasar estos límites y de ahí surgen nuevas experiencias que hacen a la vida más auténtica.

Entonces esta *forzosidad* humana constituye el destino. Nicol concibe al destino como lo dado al hombre en dos condiciones: en la limitación y la constricción, es decir, en las cosas que el individuo no ha elegido y además no se puede alterar. Es por eso que el hombre es el único que tiene destino y por eso mismo puede luchar contra él mismo, en la medida que es consciente de la propia limitación natural. Pero en realidad, nunca se rebasan los límites. El ser humano puede llegar a conocerlos pues son comunes para todos, aunque eso no significa que se alcancen a descubrir los límites particulares del ser de cada individuo. Esto es posible sólo en la medida en que se dedique a ejercitar sus capacidades. No tiene que ir en búsqueda de ellos, éstos son dados y constituyen el destino, es decir, la necesidad humana. Los límites ofrecen

²⁷⁴ Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1941, p. 136. Véase Pardo, J. L., *La figura del filósofo*, Madrid, Síntesis, 2012, pp. 121-135. Pardo presenta una breve reflexión en torno a la figura del filósofo Sócrates.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 136.

posibilidades y son instrumentos de acción. El hombre lucha por encontrarlos y los constituye en la fuerza que le permite la acción, ya que el destino humano no es inerme, sino dialéctico constituido por la necesidad y la posibilidad al mismo tiempo. Por medio de esta lucha el hombre genera acción, y de manera indefinida intenta “vencer” a la limitación, para completarse a sí mismo aunque nunca lo logra del todo. Se comprende como el ejercicio de una libertad potencial.²⁷⁶

De este ejercicio nace el carácter. De la libertad depende el modo en como el hombre utiliza lo que es dado en él y que se convierte en límite. Siempre buscará tener contacto con este mismo límite para intentar reiteradamente superarlo. Debe tener en cuenta el no ceder ante los falsos límites como son la comodidad, lo superficial, la cobardía y la falta de disposición, y quiera suplirlos como los verdaderos límites. Aquí la elección debe ser comprendida en todo aquello por lo cual se hace a sí mismo el hombre, mediante la reflexión, la experiencia emocional, la transformación de las creencias que se adoptan y/o se cambian. Éstas no afectan la vida humana de manera exterior inmediata. La vida auténtica no es dada en la falta de movimiento. Entonces, así como el destino es necesidad, el carácter es libertad, y por tanto, se forma en la acción libre.²⁷⁷

El que es consciente de sus límites es un ser que tiene misión, él es el único que la tiene. La misión resulta de la elección entre las posibilidades de aquellas que permiten mejorar al ser humano. Si no se asume esta misión el hombre corre el riesgo de negar la necesidad de libertad, lo que implica algo más grave, renunciar a la humanidad que se tiene que conquistar de nueva cuenta en cada esfuerzo por tomar una decisión. De esta experiencia se revela que en cada situación se mantiene a sí misma la persona, que adquiere un mérito moral. Pero también implica un mérito aun más primitivo y

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 136.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 137.

decisivo, que resulta del incremento del propio ser. La decisión ante una situación límite, se reviste de una auténtica experiencia óptica.²⁷⁸

Regresemos al momento en que Sócrates se entera por medio de su amigo Querefonte sobre el enigma dispuesto por el dios Apolo en Delfos, que le otorga el reconocimiento de ser el hombre más sabio. A partir de ahí en adelante, él se percató que ya no llevara una vida tranquila. Primero por tratar de descifrar el enigma del dios, luego, al entregarse en cuerpo y alma al mandato divino para despertar al pueblo griego de su sueño de vivir en una falsa sabiduría y llevar una vida de apariencia y excesos, sin preocuparse por la virtud.

La vida del filósofo ha sido determinada por la ley divina y la ley del Estado. Estas dos condiciones lo han limitado a llevar a cabo las actividades que se le han ordenado, tales como ir a la guerra y la investigación en el sentido del dios, sin temor a vivir o morir en dichas labores. Además que él por cuenta propia ha reflexionado en torno a estos lugares y descubierto que han sido un bien para sí mismo y no un mal como de manera popular se ha advertido. Este trabajo de reflexión ha sido resultado del esfuerzo filosófico por investigar metódicamente la verdad en que vive, por eso recurre continuamente al diálogo, a la palabra en vivo para que con ayuda de otros, examinarse y examinar las circunstancias que aquejan a los hombres. Lo anterior, con el fin de saber si se pueden mejorar tales condiciones humanas, con apego al conocimiento de la virtud, y llevar una vida buena lo mejor posible. Lo que posibilita al individuo conducirse de manera libre y con carácter para decidir cuidar lo más importante en sí mismo, el alma. De ahí, que la vida filosófica de Sócrates sea ejemplo de un hombre entregado a mejorar la condición humana. Nicol la define como digna porque es obra humana: nadie es digno por destino o necesidad, sino por carácter o libertad. Lo que

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 138.

significa que la vida humana pertenece ontológicamente al orbe de la no-indiferencia.²⁷⁹ Sócrates nunca se quedó indiferente ante su destino, a través de su misión se distinguió por enfrentar la envidia y la calumnia de otros. Ello, lo superó, a través del ejercicio de reflexión y conversación filosófica, siempre dedicado a ir y venir investigando sobre la virtud y la verdad en la vida de los hombres. Este ejercicio lo empezaba él mismo, para sostenerse en su lugar de manera valiente y sin titubeos y preocupándose por los demás para que comprendieran que someterse a examen era el mejor bien en la vida.

Aunque González²⁸⁰ considera que en la voz interna radica la principal influencia en el filósofo ateniense, ya que le permitió dirigir su vida de manera ética a través del *daimon*, dicha determinación provocó que se detuviera en varios momentos en la vida. Pues ya sea por algún riesgo o peligro a través de la acción, si el *daimon* no daba señales, eso significaba que él podía continuar sin temor alguno. Para González esto representaba al “*ethos*” propio de Sócrates. La condición que guardaba entre la vida divina y la humana. Éste es su verdadero carácter para enfrentar su destino y libertad.

Jaeger²⁸¹ por su parte, comenta que la fuerza de Sócrates reside en la actitud interior que personifica, una actitud firme y sin contradicción alguna consigo mismo. El filósofo ha empleado su vida entera en construir su fortaleza espiritual, en la que ahora se parapeta para sus ataques. Un ejemplo de esto es observar cómo Sócrates se enfrentó a la retórica de los sofistas, no sólo el ataque es por enfrentar a estos maestros ambulantes y su cultura de índole comercial, sino por los excesos que estaban desgarrando la vida ática en sus principios y valores culturales.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 139.

²⁸⁰ Gonzalez, J., *El ethos, destino del hombre*, México, UNAM/FFyL, 1996, p. 12. Véase con mucha atención la nota 7 donde se habla acerca del daimon socrático.

²⁸¹ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª. ed., trad. W. Roces, México, FCE, 1962.

Sócrates por medio del *daimon* pudo forjar el carácter para actuar en la vida, es decir, no quedarse inerte, y por ello cada empresa que llevó a cabo se reflejaba a través de este dominio de sí mismo. Nicol define al carácter de esta manera: “tener carácter es ser capaz de absorber lo imprevisto sin trastorno; es vivir previendo siempre que lo imprevisto es inevitable”.²⁸²

Un ejemplo del carácter socrático lo encontramos representado en el diálogo del *Critón*.²⁸³ El tema de dicho diálogo es el deber, o más concretamente, la virtud política en el contexto de la prisión y los preparativos para la ejecución de Sócrates. Ahí quedan expuestos los argumentos de sus discípulos y amigos para persuadirlo de que escape. Esto con el fin específico de que no sea ejecutado y pueda continuar con su existencia y el cumplimiento de determinadas obligaciones familiares y/o morales. Se trata entonces de un desafío ético y moral lanzado a Sócrates acerca de tomar la decisión de obedecer o no las leyes que rigen su ciudad al estar su vida en peligro.

Psyché y *paideia* de nuevo entran en juego y otra vez en implicación recíproca. Pero en este caso el alma aparece subordinada a un contexto más amplio. Contexto que puede ser interpretado como el espectro de la educación política constituida por diversos deberes civiles necesarios para el correcto desarrollo del carácter de cada individuo. De modo que en este caso, Critón tratará de convencer a Sócrates. Pero después de un breve y profundo interrogatorio por parte de este último, al visitante no le queda más que dar la razón al maestro y permitirle morir de manera completamente digna. Esto es, coherente con el modo de pensar y proceder que hubo caracterizado a Sócrates a lo largo de sus setenta años de vida hasta ese momento.

²⁸² Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1941, p. 142.

²⁸³ Véase el ANEXO 1 de este trabajo la síntesis correspondiente al diálogo que se hace referencia donde se destaca la implicación de las nociones de *psyché* y *paideia*.

Veamos con algún detalle los argumentos presentados por Sócrates al respecto. En primera instancia, Critón aduce las críticas de los demás en contra de todos los que se dicen amigos de Sócrates entre los que se encuentra él mismo. Porque, de acuerdo con Critón, lo que está en juego es la reputación de ellos, que contando con recursos económicos suficientes, al final, de ceder Sócrates a su ejecución, no podrían salvarlo. Tales recursos serían usados para el exilio del maestro. De manera que Sócrates usa un argumento análogo para convencer a Critón de que es mejor ser ejecutado que escapar a una ciudad ajena y vivir ocultándose por el resto de sus días. Esto es, de acuerdo con Sócrates, es preciso respetar las leyes de su ciudad natal porque lo contrario equivaldría incluso a traicionarse a sí mismo. De ahí que el propio maestro imagine un diálogo entre él mismo y las leyes a fin de convencer a Critón que la única actitud coherente sería obedecerlas, y morir como han dictado sus jueces. Virtud, justicia, legalidad y leyes son puestas al mismo nivel de obediencia y de restricción para que cada cual se forme de manera correcta y digna.²⁸⁴

Dado lo anterior, Sócrates concluye que de ningún modo debe preocupar la opinión de la mayoría, sino de aquellos individuos que entienden sobre lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios.²⁸⁵ La educación propiamente dicha requiere la correcta aprehensión y comprensión de estos valores que, en última instancia, permiten a cada cual juzgar tanto las propias intenciones y acciones como las ajenas. No hay posibilidad de juicio sin pleno conocimiento de los valores señalados. Valores que finalmente han de arraigarse en el alma de cada individuo. Finalmente, toda esta discusión conduce a Sócrates a una conclusión brillante: *lo importante no es vivir, sino vivir bien.*²⁸⁶ ¿En qué consiste este “vivir bien” para el maestro? Para Sócrates, vivir bien equivale a vivir honradamente. Como ya se había indicado, huir equivale a invalidar las leyes, y aunque

²⁸⁴ Platón, *Diálogos I, Critón*, 51c-e, trad. Calonge J., Madrid, Gredos, 2008, p. 206.

²⁸⁵ *Ibid.*, 46c-48a, pp. 198-201.

²⁸⁶ *Ibid.*, 48b-54a, pp. 201-210.

la sentencia sea injusta, es preciso admitir sus consecuencias a fin de fungir como un buen ciudadano y una persona de bien.²⁸⁷ De manera que por encima de todos los criterios, es necesario dar crédito a la ley y atenerse a lo justo.

Paradójicamente, al aceptar Sócrates la condena injusta terminará obrando justamente y eso constituirá un elemento a su favor cuando llegue al Hades, aunque a sus amigos no les parezca la mejor elección. La conclusión consiste en que la mejor opción siempre es obrar de acuerdo con las leyes que rigen la ciudad, lo cual equivale a sostener una conducta justa y bien intencionada. De manera que el cuidado del alma y la educación dependen, en buena medida, de la observancia de las leyes y valores acordados por la comunidad ateniense. Esto significa que, para Sócrates, el consenso reflejado o contenido en las leyes es un elemento constitutivo para la educación en cuanto tal; se trata de un consenso subordinado precisamente a la noción de justicia.

3.2. La libertad en Sócrates.

Del punto anterior se debe reconocer que el método socrático es una forma de vida. La vida de Sócrates es un reflejo de su filosofía que está desprovista del afán de poder. Él mismo expuso sus razones para no involucrarse directamente en acciones políticas como parte de su defensa en el juicio que enfrentó: “Sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo”.²⁸⁸ Sócrates tiene una consciencia objetiva para no perseguir el poder, y ésa es la virtud necesaria en el filósofo, y ésa es la virtud que debe aspirar el hombre.

²⁸⁷ *Ibid.*, 50a-c, p. 204.

²⁸⁸ Platón, *Diálogos I. Apología de Sócrates*, 31d, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2008, p. 171.

Nicol considera que Sócrates intenta de manera capital despojar a la razón de su vinculación con el afán de dominio (hay que recordar que este binomio razón-poder es instaurado por los sofistas). El *logos* sin poder, la suficiencia sin soberbia: ésta es la enseñanza de Sócrates. Y éste es el motivo por el cual Sócrates se ve obligado a hablar con los demás hombres en vivo y en cualquier parte, para inquietar su ánimo y guiarlos a la salud.²⁸⁹

La filosofía de Sócrates es de carácter vivo y comunicativo con los demás individuos y en ello radica su importancia. A él no le llama la atención desarrollar una filosofía a través de la palabra escrita. Esta filosofía viva es el anhelo más puro, al hacerla comunicativa permite descubrir la verdad en comunidad entre los hombres.

Para quien participa de este proceso filosófico descubre que llegar a la verdad no es un mal, ni tampoco un secreto, y que se le puede equiparar como parte de los bienes que debe poseer en la vida. También el hombre debe reconocer que no puede dejar de participar en este proceso, y descubre que es un goce compartirlo con los demás individuos, tanto en su lugar de participante de ese bien, así como en su propio proceso de descubrimiento.

La filosofía socrática, como advierte Nicol, resulta la forma de vida humana que busca la excelencia. Su ejercitación permite desarrollar la plenitud del hombre, ya que se entrega en su profundidad humana como ser dotado para reflexionar y el único medio para ello a través de la razón. Es así como se fundamenta la virtud. Por tanto, de esta manera se comprende la idea del hombre en Sócrates: *El hombre es el ser filósofo.*²⁹⁰ Y por eso la filosofía de Sócrates, es su propia vida, la vida misma.

²⁸⁹ Véase Nicol, E., *La idea del hombre*, México, El Colegio de México-Stylo, 1946, Tercera Parte, Cap. VII, 2, p. 311.

²⁹⁰ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 2, p. 312.

La idea socrática, es entonces, que todo ser humano tiene la libertad de hacerse a sí mismo y el deber de ser propiamente humano, de seguir la vocación vital de humanidad. Capacitar el oído interior para captar el mensaje de esa voz que nos llama a ser humanos, es decir, a ser mejores y a orientar nuestra vida hacia el bien; y luego de haberla captado, considerar esta llamada como la vocación humana esencial e irrenunciable: este es el sentido y la misión de la filosofía para Sócrates.²⁹¹

El hombre que recibe este mensaje, ha de asumir de manera consciente su propia condición humana y sus fines. Su cumplimiento no radica en hacerse a sí mismo como obra exclusiva y de manera aislada, utilizando a la filosofía como instrumento egoísta. Es necesario que para su cumplimiento, el compromiso del hombre supere al propio individuo y por tanto, se genere la relación vital entre los hombres, es decir, sólo en comunión con ellos forja el carácter de una relación educativa.

Este es el proceso: la capacidad de formarse a sí mismo se encuentra en estrecha relación de formar a los demás, de capacitar a cada uno de los individuos para que presten atención a su *oído interior* y pueda así escuchar el mensaje de esa voz que todo ser humano llevamos dentro, precisamente en el alma. Los modernos los llamarían la *voz de la consciencia*, y el saber que comunica es de carácter humano y vital.²⁹²

Por eso la misión intelectual de Sócrates que cumplió en Atenas se convirtió en la consciencia de la comunidad. Así entendió Sócrates a la filosofía, pero no bajo el espectro de una doctrina.

Su acción emerge cuando Sócrates pregunta y acto seguido son articulados razonamientos que anulan la seguridad cómoda de quien es interrogado. Dicha quietud para el filósofo ateniense es la muerte moral, que es peor que la muerte del alma concebida por Heráclito y Protágoras. La idea socrática del hombre es que éste sea un ente filosófico, por el hecho de poseer la capacidad para asombrarse. Asimismo, la

²⁹¹ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 3, p. 313.

²⁹² *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 3, p. 313. Véase Padilla Longoria, M. T., *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*, ed. cit., p. 232.

pregunta, producto del asombro y la reflexión que ella promueve, son la vía de la plena humanidad, pues es la que conduce a la virtud y ello provoca que el alma del hombre se haga lo mejor posible.²⁹³

Para Sócrates resulta básico que la libertad sea la que impulsa a la meditación y se convierta en la médula de la condición humana. A través de ella se construye la individualidad y el carácter propio de sus relaciones vitales con todo lo demás. Esta idea de libertad en Sócrates no se puede comparar con la idea de libertad ya existente. Por ejemplo, la libertad que imperaba con el gobierno de los Treinta Tiranos resulta ser un decreto que precisamente limitaba la libertad de palabra, con la intención de prohibir la enseñanza de la retórica. En esta época sin distinciones para este gobierno despótico y tiránico, veían como peligro la libertad de expresión ejercida tanto por los sofistas y por los socráticos. Y esto resultaba un error grave ante semejante comparación. Sócrates no tiene la misma concepción de libertad que un sofista. Para el filósofo ateniense la libertad es un deber no un derecho. Se convierte en un derecho en el momento en que los demás ignoran que es un deber y tratan a toda costa de anular su cumplimiento.²⁹⁴

La libertad se encuentra en un vínculo indisoluble a otro deber, que es el pensar. La libertad socrática por tanto no puede compararse con la de los sofistas o retóricos, y se distingue por ser una libertad producto de la reflexión: por medio de ella el hombre se conquista a sí mismo y todo lo demás se sostiene. Por medio de la libertad, el hombre logra someter tanto a las pasiones, la ignorancia, la ambición, y afán de poder. En ella radica que el hombre se transforme, y sea dueño de sí mismo. Este logro implica una lucha de la razón que se orienta al bien. La libertad forma el carácter que supera al

²⁹³ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 4, p. 320. Véase Padilla Longoria, M. T., *op. cit.*, ed. cit., p. 233.

²⁹⁴ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 4, p. 321.

destino y al azar. Por tanto, Sócrates funda, a través de ella, la idea del hombre occidental.²⁹⁵

Con los sofistas el hombre griego había alcanzado un cierto dominio de sí mismo, sin embargo este dominio emergió como un dominio sobre los demás. Sócrates demostró que este dominio no era tan real, que aparentaba ser de fácil obtención y de una brillantez externa, y algo aún peor, este falso saber dañaba el alma de los hombres que seguían tales creencias, ya que se dejaban corromper por dichos principios. El auténtico dominio del hombre debe buscarse precisamente en la lucha interna, de manera ardua y reiterada, cuidando su alma a través de darle el alimento del conocimiento que lo hará mejor.²⁹⁶

Al poner en evidencia la simulación sofística, Sócrates logra cambiar el centro de la moralidad. Antes de Sócrates la moral estaba supeditada a la obediencia de la ley. A partir de ahora, se le añadirá a la obediencia externa una guía de conducta, que se encuentra representada en el principio interno de la nueva ley, denominada moral. Ésta se distingue de la política, y sólo le corresponde a la consciencia del individuo. Se da entonces un conflicto entre la consciencia moral y la ley política, que se reflejará en los principios de la acción individual y las normas que regulan la vida de la comunidad.²⁹⁷

Por eso mismo Sócrates atacó el comportamiento de los sofistas que enseñan al hombre a someter la voluntad de los demás, volviéndose un individuo manipulador en beneficio de sus intereses personales, políticos y económicos. Poniendo la razón como instrumento de poder. Esta enseñanza sofística es totalmente contraria a la idea socrática de libertad. Por tal razón, el hombre no es la medida de todas las cosas. En primer lugar, el hombre que se forma bajo la idea socrática no es el mismo que se educa en la corriente sofística. En segundo, las cosas son por sí mismas, y es nuestra

²⁹⁵ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 4, p. 321.

²⁹⁶ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 5, p. 321.

²⁹⁷ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 5, pp. 321-322.

obligación conocerlas, ya que la verdad radica en alcanzar el bien, para conducirnos a la virtud. Aquí es donde se distingue la libertad entre Sócrates y los sofistas: del ideal de dominar las cosas (sofística) se pasa al ideal del dominio de sí mismo (socrática).²⁹⁸

En el caso de Sócrates, el hombre constituye su individualidad en su interior, en el alma. El hombre tiene una nueva relación con el conocimiento, otorgándole un sentido vital. Se racionaliza y se hace más noble: no ansía el dominio, sino el entendimiento. El único dominio humano será el que logre conquistar sobre sí mismo, liberándose con la ejercitación de la virtud. Entendamos esto: la virtud es la liberación, el camino de la independencia en el hombre.²⁹⁹

Si se considera lo anterior la base de la filosofía socrática surge la doctrina de la inmortalidad del alma. Sócrates asume una actitud distinta a las que le antecedieron, ya que se expresa por una valoración inmanente de la vida. La vida vale por ella misma, ya que su fin es alcanzar la virtud, y aquí no importa si la muerte termina con ella. Aquí toma realce el hecho de la decisión tomada por Sócrates de morir. Él está tranquilo ya que su vida siempre estuvo determinada por la búsqueda de hacerse mejor por medio de la ejercitación que trata de alcanzar una vida virtuosa con apego a esta vida filosófica. Si la muerte se presenta, el rumbo del alma no cambia, la actitud es la misma, y la muerte representa un bien para ella. Con la muerte se acaba todo, y después de su acontecer no sentiremos nada, y ése es el camino por el cual el alma transitará de un lugar a otro. ¿Podremos esperar algo mejor? Y esta idea de la muerte en Sócrates es la que determina el sentido de la vida.

²⁹⁸ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 5, p. 322.

²⁹⁹ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 5, P. 322.

Sócrates confirma que, si le es posible al hombre tener fe sin esperanza, también le es posible tener esperanza sin fe. Pero en Sócrates esta esperanza es como una reserva, destinada a un más allá indeterminado; no se integra en la forma de la vida ni la condiciona. La esperanza toma en él la forma de confianza y serenidad. No surge de un sentimiento de vinculación religiosa, la cual implica una insuficiencia, sino de la convicción que tiene el justo de su propia suficiencia inmanente, de su capacidad plenamente ejercida de ser virtuoso por sus propios medios. Éste es el sentido de la suficiencia socrática, llamada en griego *autarquía*.³⁰⁰

La armonía de la vida impulsa al hombre a contemplar al cuerpo de manera positiva, la necesidad imperiosa de la virtud hace que él se someta al alma, pero el cuerpo no se disminuye. Cuando surge la tiranía del cuerpo sobre el alma no es debida a la naturaleza del cuerpo, la causa es la ignorancia del alma. Por eso es de suma importancia que el cuerpo se eduque y se cuide paralelamente al alma, y el alma sea la encargada de cuidarlo. Y en el alma la suficiencia socrática es espiritual: austera, virtuosa y serena, que se contrapone a la suficiencia del sofista: arrogante, pomposa y sojuzgada por una tendencia guerrera y aniquilante, anhelo vehemente de poder disimulado por la actitud didáctica. La suficiencia socrática es la del sabio que se aproxima a Dios, su esencia es la libertad y su cometido, el servicio pedagógico que presta al resto de las almas. La convicción de Sócrates es de una fuerza profunda y de un enorme arraigo, por lo que al llevar a cabo su cometido no se doblega ante ningún temor. Al liberarse de la ambición el hombre virtuoso se libera además del temor.³⁰¹

El método socrático genera una conjunción donde la esencia “¿qué es?” y la finalidad “¿para qué es?” están presentes. Lo que permite al hombre inquietarse por saber y ello implica inquietarse por el bien. Esta inquietud filosófica permite a Sócrates preguntarse por las cosas humanas. Inquietud que él ha sembrado en el alma de su interlocutor y que se equipara con la inquietud moral, condición necesaria para que el

³⁰⁰ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 5, p. 324.

³⁰¹ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 5, p. 326.

alma busque su cuidado y anhele mejorarse. En esto radica el estilo humanista de Sócrates.³⁰²

Nicol comenta que yace una importancia extraordinaria con la creación filosófica de Sócrates, porque en ella la razón se manifiesta en su sentido vital y se conecta de manera necesaria con la verdad y el bien, es un gran servicio para la vida del hombre. De aquí se descubre la ética filosófica, que en términos modernos se le denomina de la manera siguiente: *la razón vital es la razón moral*.³⁰³

Y esta idea ética de la verdad, encuentra en la ironía socrática un arma perfecta para combatir el dogmatismo. Quien posea la ironía tiende a descubrir la verdad. Por eso ese afán por esa necesidad de extender su conocimiento. Es así que la filosofía socrática se concibe como *forma de vida interior*. Su misma forma activa, entendida como esa tensión interna hacia el bien, permite constituir a la virtud. Por tanto, dada su naturaleza la filosofía socrática no se puede imponer, y la única manera de darla a conocer es por medio de su magisterio espiritual, y aquel hombre que aprenda de él, recibe la capacidad de vivir conforme al bien, así como también el sentido de la plena libertad de dicha filosofía.³⁰⁴

Hegel, en su momento, manifiesta que la ironía socrática no excluye de ningún modo el sentimiento trágico de la vida. Es por medio de la serenidad socrática, que resulta la condición necesaria para que exista la ironía, se supere el sentimiento trágico y se renueve su sentido. Con apego a la idea clásica de la tragedia, la muerte de Sócrates resultaría una muerte no trágica. En la tragedia antigua los héroes vivían bajo la sombra del azar y del destino, y este último determinaba la muerte de éstos. El escenario de su vida era realmente patético, daba lo mismo cualquier atisbo de protesta que su actitud llana de resignación. El sentimiento trágico del héroe se deriva de esta

³⁰² *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 6, p. 328.

³⁰³ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 6, p. 331.

³⁰⁴ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 6, p. 331.

tensión que confronta a la propia voluntad y al designio de un destino que no se sabe, ni se puede averiguar. Su resolución sólo está dada en la muerte. Pero con Sócrates, se crea un nuevo tipo de heroísmo, y por tanto se renueva de otra manera la tragedia.

Hay que reconocer, sin embargo, que fue precisamente el desenlace trágico de la vida de Sócrates lo que dio brillo y esplendor al principio por él representado. Este principio entraña, en efecto, no sólo algo nuevo y peculiar, sino un momento absolutamente esencial en la trayectoria de desarrollo de la conciencia de sí mismo, destinada a alumbrar, como totalidad, una realidad nueva y superior. Los atenienses tenían la certera visión de que este principio no aparecería simplemente como una opinión y una doctrina, sino que su verdadera misión consistía en atentar de un modo directo y esencial contra la realidad del espíritu griego: estaban seguros de ello, y obraron en consecuencia. Por eso, la suerte de Sócrates, el desenlace trágico de su vida, no fue algo fortuito, sino algo condicionado por su principio por la fuerza de la necesidad. Y hay que reconocer a los atenienses el honor de haber comprendido lo que se ventilaba, de haberse dado cuenta de que el triunfo del principio socrático llevaba consigo, incluso la desaparición de la misma vida ateniense, en lo que hasta entonces era.³⁰⁵

El destino radica ahora en el interior del hombre, debilitando la concepción clásica del mismo. Ahora la vida del hombre dependerá de su carácter. Destino y voluntad se volverán sinónimos. Por tanto el hombre resulta dueño y señor de su destino, esta nueva fórmula de libertad renueva a la tragedia. La libertad se tiene que conquistar a través de una lucha consigo mismo: la victoria se da al momento de generarse una derrota, en la cual, una parte de sí mismo es la que sale perdedora. En toda libertad está dada una renuncia.³⁰⁶

El patetismo externo desaparece, ya que la lucha es de índole interna, y si la victoria tiene por fin el bien, su resultado está dado en la serenidad que destruye cualquier vestigio de la lucha. Por tanto, la muerte de Sócrates no es patética debido a

³⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Roces W., Tomo II, México, F. C. E., 1955, p. 96.

³⁰⁶ Véase Nicol, E., *La idea del hombre*, México, El Colegio de México-Stylo, 1946, Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 334.

que es heroica. No es por medio de la voluntad que se excluye al sentido patético, la exclusión ha sido ganada de antemano, al obtener el premio de la serenidad que ha conquistado con su esfuerzo el triunfo interior.³⁰⁷

La tragedia entonces no está en la muerte, sino en la vida, surge en la necesidad de ser derrotado para convertirse en dueño de uno mismo. Y esto es lo que queda del destino: se determina la necesidad de la lucha al interior del alma humana. En los héroes clásicos su sentimiento trágico radica en el sentimiento trágico de la muerte. En Sócrates el sentimiento trágico es un auténtico sentimiento proyectado en la vida. Para él la muerte ha dejado de ser trágica.³⁰⁸

Es por eso que cuando Sócrates sigue su vocación y enfrenta el peligro de ser condenado por defender el modo de vida filosófico, su respuesta se tiene por heroica, pues no teme a sus acusadores, y se aplica ante esta situación de peligro con la misma fuerza serena de la voluntad que ha seguido en su vida aun no habiendo peligro. Así, entendemos que él dominó sobre la vida.³⁰⁹

La muerte de Sócrates tan sólo vino a completar su vida. Es verdad que Sócrates fracasó, ya que su meta era lograr una reforma efectiva, inmediata en la vida de los atenienses. Pero su fracaso no se dio a causa de su muerte, sino por la correspondencia que tiene en su vida. La muerte del filósofo refuta a sus acusadores, es su mejor defensa. En vida Sócrates se convirtió en la consciencia pública de Atenas, al recordar su muerte significa que sigue ejerciendo su misión de seguir inquietando a los atenienses, y más allá del mundo griego, aún en el presente sigue prevaleciendo este fuerte ejercicio de despertar a la consciencia ética y moral.³¹⁰

³⁰⁷ *Ibid., ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 335.*

³⁰⁸ *Ibid., ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 335.*

³⁰⁹ *Ibid., ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 335.*

³¹⁰ *Ibid., ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 335.*

Por su parte, Nicol comprende que la memoria viva de Sócrates activa el sentido de responsabilidad individual, guía la atención en torno al problema de la relación del hombre con respeto a sus semejantes y a las instituciones amparadas por la comunidad. Nos recuerda la necesidad de mantener alerta el pensamiento, la voluntad fuerte, la serenidad valiente, y el anhelo al bien³¹¹:

La muerte de Sócrates insta para siempre en el dominio de la filosofía el problema humano de la vida. Sócrates es quien descubre que la vida humana tiene fines, y que corresponde a la razón determinarlos y promover su cumplimiento. Los fines de la vida no son los de la acción pragmática; éstos son y seguirán siendo permanentes, inalterables. Pero no toda la acción se vacía en estos fines externos, y su mismo sentido cambia al quedar subordinada a un nuevo fin interior. El hombre es un fin para el hombre. Su acción externa dependen de su acción interna; la elección de sus fines prácticos depende del modo como cumpla en sí mismo la misión de hacerse plenamente humano.³¹²

La genialidad socrática no es una norma lógica, por el contrario, el filósofo ateniense sostuvo que la norma que rige al pensamiento es por esencia también una norma ética. Esto provocó una reforma a la razón y además se constituyó en una nueva idea del hombre como ente racional. Con ello, se inicia la verdadera autonomía de la filosofía, la elección socrática evocará al mundo contemporáneo que ella es una sabiduría humana y que tal como la entendió y practicó Sócrates resulta fundamental. Sin ella, la ciencia no tiene valor; por más asombrosas y magnánimas e inclusive temibles que sean sus descubrimientos.³¹³

Ante esta ciencia, Sócrates hace manifiesta su *docta ignorancia* como modelo originario humano, desde una perspectiva más favorable. Por medio de ella no sólo refuta la idea romántica de la miseria inherente al saber y la felicidad de la ignorancia,

³¹¹ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, pp. 335-336.

³¹² *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 336.

³¹³ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, pp. 336-337.

además de una idea de saber sin ningún vínculo de la vida humana y de sus abatimientos, sus esperanzas, su felicidad, y su aspiración al bien. De este modo en la filosofía socrática se complementa de manera armoniosa el saber y la virtud, la política y la religión.³¹⁴

La filosofía socrática contemplada en nuestro tiempo, sería vista de manera más revolucionaria y reprobable, debido al riesgo que toma quien se atreve a declarar que la misión del político es servir a la justicia.³¹⁵

Por eso mismo, Nicol explica que los hombres que son perseguidos por causa de la justicia encuentran aliento para su fortaleza, no en una esperanza trascendente de una felicidad prometida posterior a la muerte, pero sí en una convicción del cuidado del alma antes de la muerte para que ésta se haga lo mejor posible en la vida. Esto fue expresado bien por Sócrates en sus últimas palabras en la *Apología* platónica, dirigidas a sus jueces: “Ya llegó la hora de que nos vayamos, yo hacia la muerte, vosotros hacia la vida. Cual sea la suerte mejor, si la vuestra o la mía, es cosa de nadie sabida, sino de Dios”.³¹⁶

Lo anterior traerá como consecuencia la adquisición de la individualidad, el enriquecimiento de la mismidad con base en esa autonomía que lleva consigo una novedosa forma de la insuficiencia. Tal cambio histórico promovido por la enseñanza socrática se reflejará en la noción de *autarquía*, entendida como la condición existencial en donde tiene su fundamento la forma de coexistencia de la moral y la política. Pero no siempre la autarquía ha sido suficiencia. En época arcaica era entendida como una manera ignorada de la dependencia.³¹⁷

³¹⁴ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 337.

³¹⁵ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 337.

³¹⁶ *Ibid.*, ed. cit., Tercera Parte, Cap. VII, 7, p. 337.

³¹⁷ Nicol, E., *La idea del hombre*, México, Nueva Versión, FCE, 1977, Segunda Parte, Cap. III, 16, p. 135.

Siguiendo la lectura de Nicol, éste aclara que lo que se conoce en el presente como consciencia moral, en la antigüedad se entiende como la solidaridad que no se da en la inmediatez, y que se debe conquistar. El tratar de conseguir y conservar a ésta, se traduce como una privación. La moral trata de proteger al individuo, generándole obligaciones para prevenir su total descuido. Pues en el momento en que al hombre ya no le satisfacen las divinidades, terminan para él todas las concesiones. Su vida *autárquica* se halla más sobresaltada y tambaleante.³¹⁸

Por eso representa un mayor conflicto el enfrentar una existencia libre. Esto podría ser la causa por la que tanto los contemporáneos de Sócrates y los posteriores en dicha época, evitan su propia intimidad, y buscan invariablemente estar bajo el resguardo de la regulación externa. El principio político es menos estricto y costoso que el principio moral. El ciudadano ateniense se siente más apto para hacer valer la ley que para la investigación sobre esa región de su interioridad, en la que él mismo es quien ejerce autoridad. Es ahí donde se emplaza otro principio, la lección de Sócrates es que la autarquía exige una nueva paideia: la moralidad, o sea la libertad, se enseña. La autarquía es una soledad que reclama compañía.³¹⁹

Nicol afirma que la soledad es más desprotegida, porque la consciencia moral no es causa tan sólo de la crisis del vínculo religioso, sino que además tiende a un recelo de esa regulación política que se instituyó para dar un nuevo fundamento digno de confianza a la convivencia. La consciencia moral comienza a actuar como principio en el momento en que el hombre se da cuenta de que la ley puede ser injusta. Pero como no es posible eliminar el principio de la ley sin que se arruine la comunidad, desde la postura socrática, el ser autártico tiene que vivir con una consciencia dividida entre dos o tres principios. Ello es así debido a que el vínculo religioso no queda del todo

³¹⁸ *Ibid.*, ed. cit., Segunda Parte, Cap. III, 16, pp. 135-136.

³¹⁹ *Ibid.*, ed. cit., Segunda Parte, Cap. III, 16, p. 136.

cancelado. Los cambios que se dan en la religión, la política y la moral definen el curso de la historia. Este triple vínculo antes mencionado, se lleva a cabo debido a la incapacidad del hombre al no poseer un estado de consciencia.³²⁰

Nicol, siguiendo al pensamiento socrático, comprende que la moral es el nivel más alto de la política en el desarrollo de la individualidad y es, al mismo tiempo, unificadora y divisoria. La moral se fundamenta cuando acontece la exclusión moral: es un convenio que funciona en la diferencia. El ser histórico que ha alcanzado este nivel de autoconciencia donde participa la soberanía, reconoce que es necesaria la responsabilidad de sí mismo, transforma su modo de responder ante los demás. La independencia jamás se alcanza, sólo se modifican la inter-dependencia.³²¹

En la historia del pueblo griego nos damos cuenta de la correspondencia que existe entre el proceso de individuación del hombre y la solidificación de la ley política, y que la eficacia de este régimen jurídico, del cual emana la filosofía, crea un sistema de sujeciones y responsabilidades insuficientes. La revelación de esta deficiencia es lo que permite al hombre tener un acercamiento al nivel superior de la libertad. La muerte de Sócrates revela que la política entra en crisis, desde entonces, el hombre vive en una inquietud constante: la libertad moral es una ordenadora crítica.³²²

3.3. La ejemplar renuncia a vivir de Sócrates.

Los puntos anteriormente desarrollados tienen como intención mostrar a Sócrates por medio de su carácter y el dominio de libertad; ejemplos de una enseñanza que tenía como fin último el tratar de salvar a la polis ateniense de la destrucción moral,

³²⁰ *Ibid., ed. cit., Segunda Parte, Cap. III, 16, p. 136.*

³²¹ *Ibid., ed. cit., Segunda Parte, Cap. III, 16, p. 136.*

³²² *Ibid., ed. cit., Segunda Parte, Cap. III, 16, pp. 136-137.*

y convertirse en una prueba acabada de coherencia existencial. En el *Critón* se ha observado cómo el filósofo rechaza la oportunidad que se le ofrece para escapar pero él prefiere morir. Cohen Agrest señala que con el fin de la vida de Sócrates se da lugar a uno de los debates más fuertes en torno de la muerte voluntaria, es decir, una defensa del suicidio. El diálogo platónico del *Fedón*, que para Cohen Agrest representa un trabajo con ciertas contradicciones ante la práctica del suicidio. Por una parte Platón, al poseer cierta influencia de las doctrinas órficas, que sostenían la creencia en la transmigración de las almas y condenaban una interrupción forzada del ciclo de las reencarnaciones, por momentos, reprueba la actitud de su maestro. Pero en otros, asume una posición condescendiente hacia este mismo acto. El diálogo del *Fedón* se manifiesta esta ambigüedad, donde se describen los últimos momentos de la vida de Sócrates, quien muestra una actitud relajada ante la proximidad de la muerte.

El tema del *Fedón* es la segunda apología ofrecida por Sócrates ante sus amigos y discípulos en el día de su muerte. Él pretende defenderse a sí mismo más contundente, a diferencia de la defensa que presentó ante el tribunal. Manifiesta una actitud que se basa en una fe segura de que él seguirá estando con los dioses y en la esperanza de encontrarse con hombres buenos, así como también de la existencia de una vida después de la muerte y mejor para el hombre bueno que para el malo. Quien se ejercita rectamente en la filosofía se prepara para la muerte. Aunque Platón se vale de un argumento moral: el valor y la dignidad del alma ofrecen fundamentos suficientes para esperar que la muerte sea el portal a una vida mejor. El coraje, no reside en darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa.³²³

La muerte es la separación del alma (*psyché*) del cuerpo (*sôma*). El filósofo debe interesarse por la *psyché*, durante en su vida, lo que le hace tomar distancia con el

³²³ Platón, *Diálogos III, Fedón*, 62c, trad. García Gual C., Madrid, Gredos, 2008, p. 36.

cuerpo, despreciando los placeres y necesidades que emanan de éste. El objetivo del filósofo será la sabiduría y la verdad, tendrá por tanto que mirar más allá de los engañosos sentidos y lo confuso de las emociones, y confiara en el razonamiento. El conocimiento completo no se puede alcanzar en esta vida, es por eso que el hombre debe purificar el alma de la corrupción del cuerpo y se prepare para la muerte. De ese modo, cuando el Dios lo libere, estará en disposición para su revelación completa.

Todo hombre que se angustia ante la muerte da señal que sólo ama a su cuerpo, pleno de deseos y ambiciones efímeras. Hombres de este calibre viven y poseen las apariencias de las virtudes. En cambio, el filósofo posee el valor (*sophrosyne*) de un modo real. Y el único criterio de lo valioso, es decir, la sabiduría, que no es un juicio para definir los dolores y los deseos terrenales, representa una purificación de estos males humanos.

Para este momento Sócrates concibe a la *psyché* como espiritual, racional y vital, frente al cuerpo (*sôma*), recipiente sensorial y perecedero, lo que constituye al ser humano vivo. El cuerpo es el responsable de las torpezas del conocimiento sensible, de los apetitos y tensiones pasionales al contrario que del alma que es concebida como la parte noble del organismo.

Platón, a través de Sócrates, ofrece una visión ascética de la vida del filósofo, que por medio de su actividad se esfuerza en purificarse de lo corpóreo y en cuidar su alma. Aquí Platón habla del alma como algo simple y puro (como lo es una Idea). Ya que le interesa esencialmente probar la inmortalidad de ésta, y no sólo de la parte racional, sino del alma como lo opuesto al cuerpo que se descompone y desaparece pronto.

La existencia del filósofo es una preparación para la muerte, y durante su vida se purifica con el propósito de alcanzar su destino en el más allá, como se representa en la

figura de Sócrates. Aunque ese deseo de morir no debería ser realizado, pues pasar del deseo al acto, atentar contra la propia vida resulta criminal, si antes no el dios envía una ocasión forzosa, como le acontece al filósofo.³²⁴ No se requiere iniciación ritual mística alguna, el hombre que ama de verdad el saber está ya preparado por su larga vida ascética, para recibir posteriormente a la muerte, que es sólo separación del cuerpo, breve trance. Es premio de un recibimiento venturoso en la morada de los dioses.³²⁵

Cohen Agrest plantea que al realizar el seguimiento de determinados pasajes, se revelan ciertas reservas de Sócrates ante la prohibición pitagórica de la práctica del suicidio. Sócrates se pronuncia a favor de ciertas excepciones y al final del *Fedón* concede que, en ciertas circunstancias en que vivir no favorece al hombre, parece infundado tener que aguardar un benefactor externo (por ejemplo, estar bajo el cuidado de los dioses por el hecho que los hombres son de su propiedad) cuando un individuo puede beneficiarse por sí mismo. Y aunque Sócrates declara que vive con la esperanza de que a través de la muerte se ofrece el ingreso a un estado mejor, no se debe forzar la puerta de entrada, se debe esperar a que ella se abra cuando los dioses así lo juzguen oportuno.³²⁶

Entonces, surge la pregunta de si en verdad Sócrates acepta poner fin a su vida debido a las acusaciones de impiedad y corrupción de los jóvenes, que le hace merecedor de la sentencia de muerte. En los preceptos filosóficos que se reflejan en el *Fedón*, vemos que el cuidado del alma es lo más importante en la vida del hombre y más en la vida del filósofo, por ello no existe temor a morir, pero se debe exigir un carácter para morir en un silencio ritual, enmarcado en el valor y la calma.³²⁷ Cohen Agrest considera un tipo de suicidio de índole racional el que está motivado por

³²⁴ *Ibid.*, 62c, p. 36.

³²⁵ *Ibid.*, 64a, p. 39.

³²⁶ Cohen Agrest, D., *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*, Bs. As., Argentina, FCE, 2007, p. 89.

³²⁷ Platón, *Diálogos III, Fedón*, 117e, trad. García Gual C., Madrid, Gredos, 2008, p. 141.

intereses egoístas, por ejemplo, una vez que la persona siente que su vida no vale la pena ser vivida. Pero Sócrates rebasa esta situación, porque no se dedicó a vivir para cuidar exclusivamente al cuerpo y a sus necesidades. Por el contrario, para él resultaba prioritario cuidar al alma, y la filosofía era el ámbito del conocimiento necesario para aspirar a la purificación de ésta, y encauzarse a una vida buena con apego a la virtud. Por ello mismo la muerte representa la liberación del alma del cuerpo. Por eso admite morir, ya que la muerte representa el permiso de los dioses para acceder al final de su vida física con la esperanza de continuar su labor filosófica en el Hades. Ahí ya que puede demostrar en el más allá que ha llevado una vida digna y recta, y continuar conversando y examinando en compañía de otros hombres de su talante. Por eso les pide a sus amigos que lo acompañan hasta el momento en que él bebe la cicuta, que tengan presentes todas estas enseñanzas que los prepararan en su propia vida y cuando llegue su momento las contemplen con ese mismo carácter. Sócrates es impulsado por intereses altruistas, quiere lo mejor para sus amigos, que se preparen en la vida a la sombra de la filosofía y que mueran no como hombres ordinarios, temerosos del dolor o males del cuerpo, sino como filósofos que deben pensar que en algún momento tendrán que morir y que sólo en la muerte recibirán, por su vida ordenada, libre y consciente, el máximo premio. Para que la sabiduría más pura le sea revelada, es necesario que su alma se encuentre purificada ante la presencia de los dioses.³²⁸ La vida de Sócrates es legado.

³²⁸ Cohen Agrest, D., *ibid.*, p. 278.

CONCLUSIONES.

Del desarrollo del trabajo *Hacia una educación con valores: el proceso de ejercitación de la consciencia moral en el ser humano*, extraigo las siguientes conclusiones que procurarán seguir el orden de los capítulos presentados.

¿Es posible pensar en una consciencia moral en Sócrates? Dadas las circunstancias del mundo griego antes del siglo V a. C. esta pregunta tendría que enfrentar muchos problemas. Para empezar, el concepto de hombre está circunscrito a ciertas concepciones religiosas que indican un sentido de libertad de pensamiento y acción limitados, es decir, en general, el hombre no concebía tomar por sus propias manos el sendero de su destino. Éste se encontraba bajo el yugo del poder de los dioses quienes decidían todo lo referente a lo humano. Si bien existen referencias en el ámbito mitológico que dan cuenta de una incipiente conducta moral, como es el caso de Odiseo³²⁹.

En otro ámbito, políticamente, el hombre se debía a la comunidad, es decir, su existencia tenía que entregarse por completo a las obligaciones de la guerra o, en tiempos de paz, a las actividades de la ciudad, sin cuestionarse si su compromiso político era lo mejor para él. Si arriesgar su vida en nombre de la comunidad justificaba su sacrificio total.

Así, religión y política unidas generaban la vida cultural de Atenas, donde de manera casi natural, el hombre se entregaba a actividades que reafirmaban las creencias religiosas, y ensalzaban la identidad del mundo griego, hasta que influencias del exterior llegaron a promover formas novedosas de educación y cultura. Dentro de estas nuevas

³²⁹ Zeus manifiesta a los dioses el comportamiento de los hombres: “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas.” Homero, *Odisea*, Canto I, verso 30, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982, p. 98.

perspectivas de vida es reconocido el movimiento generado por las figuras emblemáticas de los sofistas. Sus enseñanzas comenzaron a motivar una idea de libertad de pensamiento y acción, por medio de la adquisición de conocimientos que tomaban una dirección por demás pragmática, que atrajo el interés de los hijos de la aristocracia y la nobleza griegas.

En consecuencia, comienza un período histórico donde se empieza a resquebrajar el mundo tradicional, al que hacíamos referencia en un inicio, que pone en duda, por una parte, al régimen de los dioses y, por otra, se busca asegurar el poder de la ciudad controlando los puestos administrativos y militares, a través de la manipulación de las masas. Esta manipulación estaba dirigida por los grupos de poder radicados en la aristocracia y nobleza griegas. El mejor instrumento de control que encontraron estos grupos eran los discursos orales ante el pueblo, discursos que no buscarán convencer con la verdad, sino con la adulación.

Ante este panorama surge la figura de Sócrates, que empezará a poner en duda este escenario de coyunturas políticas, religiosas y culturales. De esta manera el filósofo Ateniense pondrá en evidencia la situación crítica y de disimulo en que su pueblo estaba inmerso; asimismo, mostrará la manipulación y corrupción que llevaban a cabo los sofistas, a través de la educación que éstos prodigaban a los hijos de los más ricos de la ciudad.

Es por eso que al hacer el seguimiento y análisis de cómo Sócrates enfrentó tales circunstancias históricas, necesariamente destaca la idea de hombre que éste crea de manera distinta, ocupado por ser consciente de su existencia. Una idea de hombre dado a examinarse día a día en sus pensamientos y acciones. Exigiéndose coherencia entre éstos, a través de la virtud, para ser responsable de su existencia y su relación directa con los demás individuos. De este modo se genera una forma de vida distinta. Pero

Sócrates, no solamente desarrolla esta nueva idea de hombre, sino que él mismo la encarna. Su filosofía está basada en el examen diario sin el cual, según palabras del maestro, la vida no merece ser vivida.

Por tanto, esta filosofía se reafirma como un modo de vida, al tiempo que la idea del alma también se transforma. Pues antes del filósofo Ateniense, la tradición consideraba a ésta tan sólo como un vehículo de comunicación entre los dioses y los hombres. No poseía un atributo de conocimiento individual que resultara en una idea de responsabilidad moral, que regulara los pensamientos y acciones del hombre con el objetivo de mejorarse a sí mismo. Sócrates comprenderá que con el cuidado del alma el hombre se conoce a sí mismo, y con ello, al tiempo de que se concibe como un ser imperfecto, queda abierto a investigar cuáles son los conocimientos que le permitirán madurar y aspirar a la sabiduría para encauzar su vida a la bondad y a la justicia.

El alma, *psyché*, resulta así una idea central en la filosofía socrática. Es un primer receptáculo de las vivencias del hombre, a partir del cual se ejercerá un trabajo de autoconocimiento y reflexión, que se convertirán en guía de los impulsos del cuerpo. Ella se constituirá de tres partes: racional, emocional y visceral, por estar interconectada con el cuerpo.

No obstante, el alma será predominante en tanto buscará una armonía entre ella misma y las funciones del cuerpo. De cómo se prepare el alma, es decir, con el autoconocimiento, el hombre estará dispuesto a examinar sus pensamientos y acciones, que conducirán su existencia, al bien o inclusive, al mal, debido a su descuido o estado de ignorancia. De ahí que la educación sea imperante, pues permite al hombre en compañía de otros, someter a examen sus almas.

La educación en Sócrates es la disposición para ejercitarse en el arte del diálogo, que es una actividad decididamente humanista. La meta del humanismo socrático es

lograr la propia excelencia. Pues cada cual, es siempre capaz de superarse a sí mismo, y perfeccionar su carácter día a día. En ese sentido, el alma es la propia consciencia. No obstante, no se trata de una consciencia aislada, sino en disposición al diálogo con los otros, para distinguir el conocimiento de lo bueno, es decir, la virtud. De este modo es como el *humanismo* desarrollado, a través de la *docta ignorantia* socrática, se destaca.

La enseñanza socrática posee un propósito formativo. En principio, la posición básica de la *paideia* socrática consiste en una detallada formación de virtudes, a fin de alcanzar la propia excelencia. La excelencia socrática debe ser entendida como “un ejercicio [constante], de una manera de ser y de hacerse un kalos kagathos”³³⁰ [hombre]. Por tanto, todo hombre debe aspirar a la posesión de un saber como virtud, pues así accede a una “excelencia ética” y al mismo tiempo “excelencia cognitiva”³³¹. De esta forma podrá fomentar una vida entregada a “la excelencia (perfección) de cada cosa, teniendo una disposición concertada por el orden”³³². Fomentarla es responsabilidad del educador, pero sólo una vez que cada cual ha adquirido consciencia de la necesidad del cuidado del alma. Esto último, es una fase avanzada, intersubjetiva, en donde intervienen varias voluntades con el propósito de conseguir una comprensión compartida de la identidad, y de los fines que mueven a cada individuo como parte de una comunidad. Se entiende así, que la definición del carácter comunitario e intersubjetivo se da en la base de la educación, de la *paideia*. El propósito último es

³³⁰ Padilla Longoria. M. T., *La justicia en Sócrates y Platón. En el contexto de la arete socrático-platónica*, Material inédito electrónico, 2014, p. 6 (la numeración es mía).

³³¹ Padilla Longoria, M. T., *ibid.*, p. 7 (la numeración es mía). Véase también a Platón, *Diálogos I. Laques*, 190a, trad. García Gual C., Madrid, Gredos, p. 467. Sócrates le dice a Laques que es necesario saber que es la virtud, para poder ser consejeros y poder decir a cualquiera el mejor modo de adquirirla.

³³² *Ibid.*, p. 7 (la numeración es mía). Véase a Platón, *Diálogos VI. Filebo*, 63c-64b, trad. Ángeles Durán M., Madrid, Gredos, pp. 116-118. Sócrates le dice a Protarco que el máximo bien para el hombre es conocerse a sí mismo y conocer a los demás tan perfectamente como sea posible, (...) en forma de una mezcla y fusión del intelecto, memoria, opinión correcta, virtud, verdad, sensatez y orden para gobernar a un cuerpo animado. Véase a Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 506c-d, trad. Calonge J., Madrid, Gredos, p. 116. Sócrates le dice a Calicles que el hombre es bueno debido a que posee cierta cualidad, por condición propia del alma que tiende al orden, rectitud y el arte al que ha sido asignado, y el alma que mantiene el concierto que le es propio es moderada y buena.

saber comunicar “en vivo” y transmitir ideas y virtudes, pero de manera metódica y ordenada para efectuar una conversación filosófica, es decir, del todo dialéctica. Se trata de un modo de pensar y actuar que preserva el cultivo del alma, no sólo para sí, sino también con el otro, para el otro, para conferir sentido a la existencia compartida. Es así como se educa al hombre virtuoso, que se ocupa por conocer y practicar las cuatro partes de la virtud, que definen a la excelencia, y que corresponden a las cuatro principales disposiciones humanas. El ideal del hombre justo debe poseer en su alma a la “templanza (sophrosyne), hombría (andreia), sabiduría (sophía) y prudencia (phrónesis)”³³³.

Ahora bien, cuando el hombre es educado en esas virtudes se genera un carácter. El carácter permite al individuo enfrentarse a la vida a sabiendas que tiene un límite que es la muerte. Pero esta contemplación de la misma es resultado de una reflexión filosófica. El hombre que se ha preparado en la vida para ser filósofo se distingue por poseer un conocimiento de sí mismo y formarse en una voluntad recia. Su vida se apega al conocimiento bueno y útil para que de manera valerosa enfrente a lo desconocido, como lo es la muerte. Quien teme a la muerte, le teme al dolor del cuerpo y se aferra a las cosas materiales, y ésa no es una existencia libre y digna. Aquel que se forma en la filosofía ya se está preparando para morir. La labor del filósofo será, entonces, preparar al alma para lo que acontezca en este momento difícil. La muerte nos encara con el sentido de la vida que poseemos, por eso es tan importante formarla a través de la educación. Esta formación filosófica es lo que permite a Sócrates aceptar el designio del dios a morir, respetando a la tradición misma, pero, también, le permite confirmar que evitar la muerte es vivir sin filosofar.

³³³ Padilla Longoria, M.T., *Ibid.*, p. 8 (la numeración es mía).

Pero lo más radical de este recorrido es reconocer en Sócrates la imagen del hombre justo. Si por justicia debe entenderse como el ordenamiento de las cuatro virtudes en el alma humana, para encontrar el equilibrio en sus tres funciones psíquicas: conocimiento, ardor y deseo³³⁴. La vida del maestro se basó en la “idea de la justicia en un sentido distributivo y equitativo y no retributivo”³³⁵. Él mismo se lo manifiesta en su momento a Gorgias: “porque el mayor mal es cometer injusticia”³³⁶, y si tuviera que pasar por una injusticia “preferiría sufrirla a cometerla”³³⁷.

Acaso su muerte no resultó una injusticia hacia un hombre bueno y recto, que siempre en vida se ocupó por tratar de despertar la consciencia de Atenas, y la consciencia de todo hombre que cruzara por su camino, para que descubriera por sí mismo que era importante conducir la vida hacia la excelencia humana.

³³⁴ *Ibid.*, p. 11 (la numeración es mía).

³³⁵ *Ibid.*, p. 6 (la numeración es mía).

³³⁶ Platón, *Diálogos II. Gorgias*, 469b, trad. Calonge J., Madrid, Gredos, p. 57.

³³⁷ *Ibid.*, 469c, p. 57.

BIBLIOGRAFÍA.

Almorín Oropa, T. E., “Educación sin filosofía. Estrategia para extinguir el pensamiento”, en *Revista UIC*, No. 26, Octubre-Diciembre (2012), pp. 51-57.

Apuleyo, L., *Opusculas Philosophiques. Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, du monde : Et fragments/Apulee*, trad. et commente J. Beaujeu, Paris Les Beles Lettres, 1973.

Aristófanes, *Las once comedias*, trad. Garibay K. A. M., Madrid, Porrúa, Sepan Cuantos, 1967.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VII, 3,1145b21-27, trad. Pallí Bonet Julio, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.

Aristóteles, *Ética Eudemia*, I, 5, 1216b6-8, trad. Pallí Bonet Julio, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2011.

Bilbeny, N., *Sócrates: el saber cómo ética*, Barcelona, Península, 1998.

Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. Roces W., México, F.C.E., 1949.

Bourdieu, P., *La miseria del mundo*, traducción de Pons H., México, F.C.E., 1999.

Breña, R. S., “Los sofistas y sus principales doctrinas” en *Estudios. Filosofía-historia-letras*, México, ITAM (Invierno 1995-1996), pp. 1-11.

Brunschvicg, L., *Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses universitaires de France, Tome premier, 1953.

Burnet, J., *Doctrina socrática del alma*, trad. A. Gómez Robledo, México, UNAM/IIF, 1990.

Burnet, J., “La vida de Sócrates”, en *Los sofistas y Sócrates*, trad. A. Vargas, México, UAM-Iztapalapa, 1991.

Cohen Agrest, D., *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Cornford, F. M., *Antes y después de Sócrates*, 2ª. ed., trad. Pérez-Ramos A., Barcelona, Ariel, 1981.

Châtelet, F., *El pensamiento de Platón*, trad. García de la Mora J. M., Barcelona, edit. Labor, 1998.

De Romilly, J., *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva en el arte de razonar*, trad. Giralt Gorina P., Barcelona, Seix Barral, 1997.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. Araujo M., Madrid, Alianza Universidad, 1997.

Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Bs. As., Ediciones Colihue, 1990.

Escohotado, A., *De Physis a Polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975.

García-Baró, M., *Filosofía socrática*, Salamanca/España, Ediciones Sígueme, Colección Hermeneia 64, 2005.

Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. Laird J., Madrid, ediciones Rialp, 1981.

Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, trad. A. Palet, Barcelona, ed. Andrés Bello, 1998.

Gómez Robledo, A., *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE/UNAM, 1986.

Gomperz, T., *Los pensadores griegos*, trad. C. G. Corner, Tomo II, Barcelona, Herder, 2000.

González, J., *Ética y libertad*, 2ª. ed., México, UNAM/FCE, 1997.

- Gonzalez, J., *El ethos, destino del hombre*, México, UNAM/FFyL, 1996.
- Gosling, J.C.B., *Platón*, trad. A. I. Stellino, México, UNAM/IIF, 1993.
- Graves, R., *Los mitos griegos, V. I*, en “Libro de Bolsillo”, trad. Echávarri E., Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973.
- Guthrie, W.K.C., *Socrates*, Cambridge University Press, 1971.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración*, Tomo III, trad. Rodríguez Feo J., Madrid, Gredos, 1988.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*, Tomo IV, trad. Vallejo Campo A. y Medina Gozález A., Madrid, Gredos, 1990.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Tomo VI, trad. Medina González A., Madrid, Gredos, 1993.
- Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. C. Tapie Isoard, México, F.C.E., 1998.
- Hadot, P., *Elogio de Sócrates*, pról. y tr. Falcó R., México, me cayó el veinte, 2006.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo II, trad. Roces W., México, F.C.E., 1955.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Larroyo F., México, Porrúa, 1990.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, Tecnos, 2005.
- Hernández Ruiz, S., *Antología pedagógica de Platón*, México, Ensayos pedagógicos de Fernández editores, 1969.

- Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Vianello de Córdova P., México, UNAM/IIF, Centro de estudios clásicos, 1986.
- Homero, *Ilíada*, trad. Crespo Guemes E., Madrid, Gredos, 1991.
- Homero, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1952.
- Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª. ed., trad. W. Roces, México, FCE, 1962.
- José Vives, S. J., *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*. Madrid, Gredos, 1970.
- Laercio, D., *Vida de los filósofos más ilustres*, trad. del griego J. Ortiz y Sanz, Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, Libro Segundo, 1949.
- Landa, J., “Más allá de la paideia”, en Arturo Aguirre (comp.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, México, Afinita, 2007.
- León Santander, R., *Hegel y la teoría del Estado instrumento*, Tesis de licenciatura, México, UNAM-FFyL, 1984.
- Mondolfo, R., *Sócrates*, Argentina, EUDEBA, 1965.
- Mondolfo, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, trad. Caletti O., Bs. As., EUDEBA, 1962.
- Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. I. Desde los orígenes hasta Platón*, trad. Tri S. A., Bs. As., Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Losada, 2003.
- Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1963.
- Nicol, E., *La idea del hombre*, México, El Colegio de México-Stylo, 1946.
- Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, México, F.C.E., 1977.

- Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, México, F.C.E., 1974.
- Nicol, E., “Conferencia Inaugural. Origen y decadencia del Humanismo”, en *Humanismo en educación, ciencia y tecnología y medicina*, Simposium Internacional Humanismo y Sociedad I, Sociedad Internacional Pro-valores humanos E. Fromm.-S. Zubiram. A.C., México D.F., 1988, pp. 1-15.
- Nicol, E., “Que la hombría se aprende”, en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989.
- Nicol, E., *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990.
- Nicol, E., *La agonía de Proteo*, México, UNAM/IIF-Herder, 2004.
- Olivares Romero, J., *Análisis genealógico de la naturaleza y estructura del lenguaje en la filosofía estoica*, Tesis de Doctorado, México, UNAM-FFyL, 2013.
- Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1939.
- Padilla Longoria, M. T., *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*, Tesis de Maestría, México, UNAM-FFyL, 1995.
- Padilla Longoria, M. T., *Philosophy as dialogue: Plato and the history of dialectic (with special reference to the Socrat)*, Tesis de Doctorado, The University of Durham Department of classics and Ancient History, 2000.
- Padilla Longoria, M. T., “La naturaleza del método socrático-platónico”, en *Tópicos 25*, Universidad Panamericana, México, 2003, pp. 35-46.
- Padilla Longoria, M. T., “Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el sofista de Platón”, en *Jornadas Filológicas 2002*, Memoria, UNAM, México, 2004, pp. 421-437.

Padilla Longoria, M. T., “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de filosofía como dialéctica”, en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007, pp. 7-25.

Padilla Longoria, M. T., *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, Saarbrücken, Alemania, Editorial Académica Española, 2012.

Padilla Longoria, M. T., *La justicia en Sócrates y Platón. En el contexto de la a)reth/socrático-platónica*, material electrónico, 2014.

Pardo, J. L., “La figura del filósofo” en *Convirtiéndose en filósofo*, Madrid, Síntesis, 2012, pp. 121-135.

Penner, T., “Socrates and the early dialogues”, in *The Cambridge Companion to PLATO*, Edited by Kraut R., University of Illinois at Chicago, 1992.

Platón, *Diálogos. Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Tomo I, traducciones de Calonge J., Lledó E., García Gual G., Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *Diálogos. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Tomo II, traducciones de Calonge J., Acosta E., Olivieri F. J., Calvo J. L., Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Tomo III, traducciones de García Gual G., Martínez Hernández M., Lledó Íñigo E., Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *Diálogos. República*. Tomo IV, traducción de Eggers Lan C., Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Tomo V, traducciones de Santa Cruz M. I., Vallejo Campos A., Cordero N.L., Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*. Tomo VI, traducciones Ma. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 2008.

Platón. *Diálogos. Dudosos: Alcibíades I o sobre la naturaleza del hombre*. Tomo VII, traducción de J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 2008.

Platón, *Diálogos, Leyes, Libro VII*, Tomo IX, traducción de F. Lisi, Madrid, Gredos, 2008.

Plutarco, *Du destin; Le demon de Socrate; de l'exil; consolation a sa femme*, Paris, Beles lettres, 1980.

Quintana de Uña, D., *El síndrome de Epimeteo. Occidente, la cultura del olvido*, Chile, Cuarto Propio, 2004.

Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. Herald Bernet R., Madrid, Herder, 2001.

Rohde, E., *Psique. El culto de las almas y la creencia de la inmortalidad entre los griegos*, trad. Fernández Ramírez S., Barcelona, Labor, 1973.

Rowe, C., *Introducción a la ética griega*, trad. F. González, México, F.C.E., 1979.

Rowe, C., "Examining myself and others', I: knowledge and soul in *Charmides, First Alcibiades, Meno, Republic, Euthyphro, Phaedrus*", in *Plato and the Art of Philosophical Writing*, New York, Cambridge University Press, 2007.

Sauvage, M., *Sócrates y la conciencia del hombre*, 2ª. ed., trad. Gil de Ramales I., Madrid, Aguilar, 1963.

Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. Hernández Barroso M., México, F.C.E., 1961.

Taylor, A. E., *Biografía platónica de Sócrates*, trad. Gómez Robledo A., México, UNAM/IIF, 1990.

Terence, I., *La ética de Platón*, trad. Stellino A. I., México, UNAM/IIF, 2000.

Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

Vásquez Gómez, V. H., "La ironía socrática como apertura al êthos filosófico", monografía inédita, 2010.

Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Ayerra M., Barcelona, Paidós, 1992.

Vlastos, G., "La paradoja de Sócrates", en *Los sofistas y Sócrates*, trad. Vargas A., México, UAM-Iztapalapa, 1991.

Voelke, A.J., *L' idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1973.

Wilamowitz, *Platon, Sein leben und sein Werken*, V. I, Berlin, Weidmann, 1909.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, 2ª. ed. (aumentada), Breviarios, No. 103, México, F.C.E., 1973.

Zeller, E., *Sócrates y los sofistas*, trad. Rovira Armengol J., Bs. As., Nova, 1955.

ANEXO 1.

APOLOGÍA

En la *Apología*, Platón presenta a Sócrates durante su proceso y condena de muerte. La acusación correspondiente es presentada por Meleto, Anito y Licón. En esta acusación se argumenta lo siguiente en contra de Sócrates: 1) corrompe a los jóvenes; 2) no cree en los dioses de la ciudad y 3) cree en nuevas deidades. Por su parte, la defensa de Sócrates se desarrolla en dos etapas; la primera para enfrentar una antigua acusación, la cual proviene de Aristófanes. Este último describe a Sócrates como una mezcla de sofista y filósofo de la naturaleza; en algún sentido, este viejo acusador le parece al maestro más temible que los nuevos acusadores.

La segunda etapa de la defensa socrática se concentra en la acusación más reciente. Sócrates somete a un interrogatorio a Meleto para mostrar la manera en que este último corrompe a los jóvenes. Aclarado este punto, Sócrates propone a Meleto examinar el problema sobre el ateísmo y la introducción de nuevas divinidades. Para concluir, el propio Sócrates justifica su modo de vida como un beneficio para la ciudad y un ejemplo a seguir para el resto de los hombres. Esto es, un *modus vivendi* con apego a la rectitud en el obrar sin temer jamás a la muerte; además Sócrates se considera comprometido a permanecer en su posición de manera indefinida. Esto con el fin de obedecer un mandato de la ciudad o hasta un mandato divino; lo cual lo induce a reconocer su sabiduría y la de los otros hombres para no cometer injusticia y desobedecer a los dioses. Esto a su vez implica dedicarse por completo a su misión que consiste en no dejar de filosofar y exhortar a los hombres para que dediquen su vida al cuidado del alma.

De acuerdo con el propio Sócrates, esta tarea del cuidado del alma es el mayor bien que Dios ha enviado a la Ciudad; incluso argumenta que para llevar a cabo su

misión ha descuidado sus asuntos familiares y se encuentra en situación de pobreza. Toda esta dedicación la concentró Sócrates en preocuparse por el bien de sus conciudadanos al exhortarlos a examinar su vida a fin de adquirir paulatinamente la virtud. Por último, reitera que su vida siempre estuvo basada en la rectitud y en la justicia, por lo que se niega a adoptar ante los jueces una actitud suplicante y emotiva.

Meleto pide la pena de muerte y Sócrates pide la manutención en el Pritaneo. La votación condena a Sócrates y surge una diferencia de 30 votos. En respuesta a esto se genera una nueva votación que termina por condenar a Sócrates a muerte; 80 jueces cambiaron de opinión dando un voto en contra del filósofo. Él acepta con serenidad el veredicto y exhorta a los demás a vivir conforme a la virtud y vencer el temor a la muerte.

De acuerdo con lo anterior es posible observar que la noción de educación es fundamental, ya que se le considera un arte para cuidar y perfeccionar a los hombres (20b). Sin embargo, en la sociedad ateniense surgen también los sofistas, quienes también pueden presumir de una enorme cultura y conocimientos, no sin despertar recelo en los filósofos (19e). ¿Cuál es entonces la diferencia entre los sofistas y Sócrates? Los sofistas aparecen como una opción de educadores particulares que prometen formar a los jóvenes aristócratas griegos a cambio de dinero. En contraste, Sócrates no se presenta como educador, sino como un hombre preocupado y dedicado a descubrir la sabiduría propia del hombre. Para llevar a cabo esta investigación Sócrates reconoce su ignorancia, lo cual lo lleva a saberse incompleto y buscar siempre más en su propia alma y en la de los demás. La perfección en el cuidado del alma siempre se queda en aspiración permanente, lo cual conduce a los hombres a la búsqueda continua de la propia virtud y de sus ideales. El error de creer que se posee sabiduría consiste en negarse a examinarse a sí mismo y creer que ya no es necesario esforzarse por el

proceso de conocer el entorno y uno mismo a fin de mejorar día con día. En este sentido, Sócrates es un ser ejemplar porque reconoce su propia ignorancia y siempre está dispuesto a indagar más y hacer que los demás indaguen fungiendo como partero de ideas; proceso doloroso pero necesario para progresar en todos los ámbitos de la vida.

La consciencia de que el conocimiento es siempre perfectible permite al hombre examinar su propia vida incluso en función de sus acciones, de si son o no buenas o malas; justas o injustas. Quien se cree sabio en última instancia se deja llevar por el temor porque reconoce el límite de sus capacidades y esto en vez de permitirle avanzar en la vida representa un enorme obstáculo. Para vivir bien es necesario saberse limitado y carente. Pero a la vez saberse capaz de aprehender la posibilidad de alcanzar la virtud en cada acción, en cada nuevo conocimiento, en cada momento que permita prolongar la finitud que nos es propia. En esto consiste la doctrina de Sócrates, en reconocer que nunca es suficiente lo que se sabe, y en eso consiste la verdadera sabiduría que es amor por el conocimiento continuo. Se trata de un proceso vital que nunca termina. De manera que en última instancia, lo que la doctrina socrática nos muestra es justamente el sentido más profundo de la vida humana. Esto es, el esfuerzo permanente hacia la propia excelencia aunque ésta nunca se concrete en cuanto tal; nuestra vida se caracteriza por una búsqueda permanente tanto en el ámbito teórico como práctico. Si la perfección fuese alcanzable en esta vida nuestra existencia no tendría sentido y nos mataría el tedio. *Grosso modo*, este es el significado del humanismo socrático que a su vez está en parte constituido por las nociones de *psyché* y *paideia*.

CRÁTILLO

El problema de *Crátilo*³³⁸ es sobre la validez del lenguaje para llegar al conocimiento, por lo tanto, el verdadero tema es la “rectitud” o “exactitud” (orthótes) del nombre. Con este término se refiere Platón a la adecuación del lenguaje con la realidad, dirigiendo al problema real a un plano epistemológico. Así mismo, queda entendido como la “exactitud” de los nombres” (orthótes onomáton) y, más estrictamente, de los nombres propios.

Hermógenes invita a Sócrates a participar en una discusión junto con Crátilo sobre la exactitud de los nombres. A lo largo del diálogo Sócrates someterá a examen dialógico la teoría del convencionalismo defendida por Hermógenes y la teoría del naturalismo sostenida por Crátilo. Sócrates se manifestara en desacuerdo con ambas teorías del lenguaje con el único fin de poner en evidencia tanto las contradicciones y peligros; para rechazar a las dos, y buscar por sí mismo otra posibilidad de comprensión de dicho problema.

Al final, la intención de Sócrates de descalificar al lenguaje como medio para acceder a la realidad, mediante el rechazo de dos teorías que pretendían, cada una, constituir a éste en el único y más idóneo método para ello.

Aun cuando el diálogo de Crátilo resulta aporético, se tiene que considerar que “Platón fue el primero en plantearse el problema del carácter de aquel algo a que tendían las indagaciones de Sócrates en torno a lo bueno, lo justo y lo bello, que Sócrates se esforzaba en recorrer, era el camino del verdadero conocimiento. Si por este camino Sócrates lograba remontarse sobre lo variable a lo perdurable, sobre la

³³⁸ Platón tenía que inclinarse necesariamente al supuesto de que allí donde existe un conocimiento debe existir también un objeto, que es lo que se conoce. Crátilo, su primer maestro, le habla convencido, -de que vivimos en un mundo incesante fluir, de nacimiento y caducidad eternos. Pero Sócrates le abrió luego un mundo nuevo. Sócrates inquiría la esencia de la justicia, de la propiedad, de la valentía, una existencia perdurable e incommovible. Jaeger, W., *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, trad. Roces W., México, FCE, 1944, p. 484.

diversidad a la unidad, esta unidad y esta perdurabilidad eran, según el modo como Platón concebía la esencia de estos fenómenos, el verdadero ser. [...] Platón con su teoría de las ideas, creía captar el sentido y la esencia de la dialéctica socrática y tendía a formular claramente sus premisas teóricas. Esta teoría lleva implícito un nuevo concepto del conocimiento, sustancialmente distinto de la percepción sensorial, y un nuevo concepto del ser o de lo real, distinto del que tenían los antiguos filósofos de la naturaleza.”³³⁹

³³⁹ Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. W. Roces, México, FCE, 1944, pp. 484-485.

CRITÓN

El tema del *Critón* es el deber o más concretamente, la **virtud política** en el contexto de la prisión y los preparativos para la ejecución de Sócrates. Ahí quedan expuestos los argumentos de sus discípulos y amigos para persuadirlo de que escape. Esto con el fin específico de que no sea ejecutado y pueda continuar con su existencia y el cumplimiento de determinadas obligaciones familiares y/o morales. Se trata entonces de un desafío ético y moral lanzado a Sócrates acerca de tomar la decisión de obedecer o no las **leyes** que rigen su ciudad al estar su vida en peligro.

Psyché y *paideia* de nuevo entran en juego y otra vez en implicación recíproca; pero en este caso el alma aparece subordinada a un contexto más amplio. Contexto que puede ser interpretado como el espectro de la educación política constituida por diversos deberes civiles necesarios para el correcto desarrollo del carácter de cada individuo. De modo que en este caso, Critón tratará de convencer a Sócrates. Pero después de un breve y profundo interrogatorio por parte de este último, al visitante no le queda más que dar la razón al maestro y permitirle morir de manera completamente digna. Esto es, coherente con el modo de pensar y proceder que hubo caracterizado a Sócrates a lo largo de sus setenta años de vida hasta ese momento.

Veamos con algún detalle los argumentos presentados por Sócrates al respecto. En primera instancia, Critón aduce las críticas de los demás en contra de todos los que se dicen amigos de Sócrates entre los que se encuentra él mismo. Porque de acuerdo con Critón lo que está en juego es la reputación de ellos que contando con recursos económicos suficientes, al final, de ceder Sócrates a su ejecución, no podrían salvarlo. Tales recursos serían usados para el exilio del maestro. De manera que Sócrates usa un argumento análogo para convencer a Critón de que es mejor ser ejecutado que escapar a

una Ciudad ajena y vivir ocultándose por el resto de sus días. Esto es, de acuerdo con Sócrates es preciso respetar las leyes de su ciudad natal, porque lo contrario equivaldría incluso a traicionarse a sí mismo. De ahí que el propio maestro imagine un diálogo entre él mismo y las leyes a fin de convencer a Critón que la única actitud coherente sería obedecerlas y morir como han dictado sus jueces. Virtud, justicia, legalidad y leyes son puestas al mismo nivel de obediencia y de restricción para que cada cual se forme de manera correcta y digna.³⁴⁰

Dado lo anterior, lo que Sócrates concluye es que de ningún modo debe preocupar la opinión de la mayoría, sino de aquellos individuos que entienden sobre lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios.³⁴¹ La educación propiamente dicha requiere la correcta aprehensión y comprensión de estos valores que, en última instancia, permiten a cada cual juzgar tanto las propias intenciones y acciones como las ajenas. No hay posibilidad de juicio sin pleno conocimiento de los valores señalados; valores que finalmente han de arraigarse en el alma de cada individuo. Finalmente, toda esta discusión conduce a Sócrates a una conclusión brillante: *lo importante no es vivir, sino vivir bien*³⁴². ¿En qué consiste este “vivir bien” para el maestro? Para Sócrates vivir bien equivale a vivir honradamente. Como ya se había indicado, huir equivale a invalidar las leyes; y aunque la sentencia sea injusta, es preciso admitir sus consecuencias a fin de fungir como un buen ciudadano y una persona de bien.³⁴³ De manera que por encima de todos los criterios, es necesario dar crédito a la ley y atenerse a lo justo. Paradójicamente, al aceptar Sócrates la condena injusta terminará obrando de manera injusta y eso constituirá un elemento a su favor cuando llegue al Hades, aunque a sus amigos no les parezca la mejor elección. La conclusión consiste en que la mejor

³⁴⁰ Cfr. 51c-e.

³⁴¹ 46c-48a.

³⁴² 48b-54a.

³⁴³ 50a-c.

opción consiste siempre en obrar de acuerdo con las leyes que rigen la ciudad, lo cual equivale a sostener una conducta justa y bien intencionada. De manera que el cuidado del alma y la educación dependen en buena medida de la observancia de las leyes y valores acordados por la comunidad ateniense. Esto significa que el consenso es un elemento constitutivo para la educación en cuanto tal; se trata de un consenso subordinado precisamente a la noción de justicia.

EUTIDEMO

El tema de *Eutidemo* es en torno a la enseñanza de la filosofía: ejercitarse en la sabiduría (sophía) y ocuparse en la virtud (areté). El joven Clinias será sometido al proceso de enseñanza en filosofía por medio de dos métodos, dos técnicas retóricas. Primero se exhibirá el de la refutación erística, considerado por los extranjeros (Eutidemo y Dionisodoro) como un camino más eficaz y rápido en la enseñanza de la virtud. Luego, vendrá la dialéctica socrática, el cual no requiere de premuras, capaz de trascender el plano lingüístico y aceptar el contenido inevitable de las respuestas.

Aun cuando ambos métodos requieren someterse al ejercicio ordenado de la pregunta y la respuesta; sus pretensiones y objetos buscadas serán el camino para distinguirlos como métodos de enseñanza filosófica apuestos.

Uno apelará a la feroz contienda de pancracio (271c), su meta será la de derribar al adversario; el otro preferirá una búsqueda conjunta, lo que requiere una perseverancia como herramienta en dicha actividad. La erística sólo busca el triunfo verbal; la dialéctica socrática, intentará alcanzar un conocimiento que por su naturaleza debe contemplarse como un conocimiento “en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce” (289b).

¿Qué pueden ofrecer estos métodos a Clinias a favor de mejorar su educación y por tanto el cuidado de sí mismo? Clinias tendrá que elegir un camino al final, ya que al experimentar ambos ejercicios filosóficos, descubrirá de mala gana que dichos métodos son excluyentes entre sí. El primero es artificioso y estéril: destruye al adversario, pero se destruye también así mismo (286c). No se alcanzará ningún resultado y se corre el riesgo de quedar atrapado en una serie infinita de repeticiones inacabables. Por el contrario, Sócrates conduce a Clinias por una vía sencilla y profunda, se genera una

posibilidad donde exige ser asumido de manera consciente: “tú y contigo tus hijos”
(307c).

EUTIFRÓN

El problema central de este diálogo es la naturaleza de la piedad. En este contexto, Sócrates se entera de que Meleto lo acusa de corromper a los jóvenes al cuestionarlos acerca de sus ideas religiosas³⁴⁴. El encuentro de los interlocutores se da en el pórtico del rey; Sócrates y Eutifrón comentan sus respectivos motivos para estar ahí. El primero como acusado y el segundo como acusador de su propio padre, quien ha cometido homicidio. En el proceso discursivo, Eutifrón señala el punto central de la acusación de Sócrates, a saber, la piedad o la falta de ella, el ser despiadado³⁴⁵. Por tanto, Sócrates expresa su interés por ser discípulo de Eutifrón, ya que si logra entender bien el concepto señalado, entonces podrá hacer frente a la acusación de Meleto. La peculiaridad de este diálogo consiste en que Sócrates expresa una sola vez su posición sobre el tema. Y si bien se trata de obtener una definición general de la piedad, la explicación obtenida es negativa porque las acusaciones contra el maestro sólo conforman un ejemplo justamente de la carencia de la misma. Se trata entonces de acusaciones despiadadas o bien de que los acusadores adolecen de falta de piedad.

Ahora bien, el personaje de Eutifrón se presenta bien delimitado y ejemplifica a su vez un modo de vida no filosófico apegado a una serie de creencias de carácter ético, político y religioso bien definidas. Las profundas convicciones del interlocutor de Sócrates se reflejan en su intención de acusar a su padre en nombre de la piedad, aunque en realidad no tiene claro el significado de la misma. Esto se muestra al fracasar Eutifrón tres veces al tratar de brindar a Sócrates una definición esencial de ‘piedad’.

³⁴⁴ 2c-3b.

³⁴⁵ 3e-5c.

Dados los fracasos de su interlocutor, Sócrates propone una hipótesis a fin de definir la piedad y pregunta si es necesario identificar lo pío con lo justo³⁴⁶. La delimitación del argumento por parte del maestro es la siguiente: a) todo lo justo es pío; b) Una parte de lo justo es pío y la otra no; pero ¿de qué parte se trata? Eutifrón responde que se trata de la parte de la justicia referente al cuidado de los dioses y que la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo³⁴⁷. Ahora bien; ¿qué beneficios obtienen los dioses de la piedad de los hombres? ¿Se vuelven mejores los dioses o eso les permite producir alguna cosa? Eutifrón trata de dar una respuesta al regresar a una definición anterior según la cual la piedad consiste en decir y hacer lo que es agradable a los dioses orando y haciendo sacrificios³⁴⁸. Sócrates rechaza esta idea y respecto a la búsqueda de la definición la conclusión es definitivamente aporética.

Eutifrón puede considerarse como un ejemplo de educación filosófica, porque el objetivo fue poner en práctica justo el método dialógico para estimular al interlocutor a continuar con este método de razonamiento. Tal método genera por sí mismo un conocimiento llamado por Sócrates ‘sabiduría’, la cual puede ser enseñada a otros con la intención de someter examen. Ello permitirá saber si son firmes las ideas o es mejor admitir que se ignora la respuesta a determinada cuestión a fin de continuar con la búsqueda. En este sentido, en *Eutifrón* también está presente el problema de cuidado del alma a fin de conseguir ser mejores. Cuando cada cual somete su alma a examen le está brindando un cuidado para mejorar éticamente. Esto debido a que el conocimiento de la piedad entendida como una especie de virtud, cultiva al hombre para no desear el daño de sí mismo ni de los otros y a la vez hacerse consciente de no cometer injusticia.

³⁴⁶ 11e.

³⁴⁷ 13a.

³⁴⁸ 14b.

FEDÓN

El tema del *Fedón* es la segunda Apología ofrecida por Sócrates ante sus amigos y discípulos en el día de su muerte. Él pretende defenderse a sí mismo más contundente a diferencia de la defensa que presentó ante el tribunal. Manifiesta una actitud que se basa en una fe segura de que él seguirá estando con los dioses y en la esperanza de encontrarse con hombres buenos, así como también de la existencia de una vida después de la muerte y mejor para el hombre bueno que del malo. Quien se ejercita rectamente en la filosofía se prepara para la muerte.

La muerte es la separación del alma (*psyché*) del cuerpo (*söma*). El verdadero filósofo debe interesarse por la *psyché* a la cual, en su vida, la hace más independiente posible del cuerpo, despreciando los placeres y necesidades que emanan de éste. El objetivo del filósofo será la sabiduría y la verdad, tendrá por tanto que mirar más allá de los engañosos sentidos y lo confuso de las emociones y confiará en el razonamiento, que actúa mejor cuando no es molestado por la influencia de los sentidos o las emociones, es decir, por el cuerpo. El conocimiento completo no se puede alcanzar en esta vida, es por eso que hombre debe purificar el alma de la corrupción del cuerpo, y de ese modo se acercará y presentará, cuando Dios lo liberé, para su revelación completa.

Todo hombre que se angustia ante la muerte es señal de que sólo ama a su cuerpo, pleno de deseos y ambiciones efímeras. Hombres de este calibre viven y poseen las apariencias de las virtudes. En cambio, el filósofo posee el valor (*sophrosyne*) de un modo real. Y el único criterio de lo valioso, es decir, la sabiduría, que no es un juicio entre los dolores y los deseos terrenales, representa una purificación de estos males humanos.

Para este momento Sócrates concibe a la psyché como la espiritual, la racional y la vital, frente al cuerpo (sôma), recipiente sensorial y perecedero, lo que constituye al ser humano vivo. El cuerpo es el responsable de las torpezas del conocimiento sensible, de los apetitos y tensiones pasionales, al contrario del alma que es concebida como la parte noble del organismo.

Platón, a través de Sócrates, ofrece una visión ascética de la vida del filósofo, que por medio de su actividad se esfuerza en purificarse de lo corpóreo y en cuidar al bien de su alma. Aquí Platón habla del alma como algo simple y puro (como lo es una Idea). Ya que le interesa esencialmente probar la inmortalidad de ésta, y no sólo de la parte racional, sino del alma como lo opuesto al cuerpo que se descompone y desaparece pronto.

La existencia del filósofo es una preparación para la muerte, y durante su vida el filósofo se purifica con el propósito de alcanzar su destino en el más allá, como se representa en la figura de Sócrates. No se requiere iniciación ritual místico alguno, el hombre que ama de verdad el saber está ya preparado por su larga ascética para recibir posterior a la muerte, que es sólo separación del cuerpo, breve trance, el premio de un recibimiento venturoso en la morada de los dioses.

A. Diés señala en su libro *Autour de Platon*³⁴⁹ que existe una transposición de lo religioso a lo intelectual; y ese idealismo de Platón pretende fundarse en un método puramente intelectual, ya que el método dialéctico es una construcción por entero racional. Diés recoge lo esencial de lo que conviene resaltar del *Fedón*:

³⁴⁹ A. Diés, *Autour de Platon*, 2ª ed., París, 1972, pp. 445-446.

“Hay una gradación en las pruebas presentadas para demostrar la inmortalidad del alma. Del argumento del ciclo al de la reminiscencia, de la reminiscencia al parentesco del alma con las ideas, de la simplicidad del alma a la incompatibilidad de los contrarios, aumenta, según la intención de Platón, la certidumbre y la fuerza probatoria. Pero esta progresión es paralela a otra progresión; pues la certeza se afirma a medida que la argumentación científica se depura de cualquier alianza, a medida que leyendas y tradiciones, orfismos y misterios, se diluyen ante la luz creciente de las Ideas. Si el mito final reintroduce la leyenda, como para cerrar el diálogo entero dentro de una atmósfera mística, ese mito no se termina sin que se hagan las distinciones necesarias entre lo que no es más que probabilidad, gran esperanza, bello riego, y lo que es verdad demostrado. [...] Así como el diálogo traducía en doctrina científica los espectáculos de los misterios o de las leyendas órficas, así el mito traduce en leyendas y en visiones la doctrina científica: los bienaventurados ven a los dioses y conversan con los dioses, ven el sol, la luna y los astros en su realidad verdadera, y este espectáculo dichoso del mundo real no es más que una de esas transposiciones inversas que sirven para materializar, con grados diversos, lo inmaterial, para refractar, en los planos sucesivos de la intuición sensible, la contemplación de las Ideas.”³⁵⁰

³⁵⁰ A. Diés, *ibíd.*, pp. 446-447.

FEDRO O DEL AMOR

El tema del *Fedro* es el amor; a saber, las relaciones impulsadas por el deseo, la búsqueda de belleza o el *delirio* en cualquiera de las modalidades. A través de distintos ejemplos, Platón desarrolla una reflexión acerca de la psicología del amor entendido como sentimiento e incluso como valor básico para el ser humano. En una primera fase de la argumentación, Platón presenta a Sócrates dialogando con un inquieto e impresionable Fedro. El punto de partida para la discusión es un discurso desarrollado por Lisias justamente acerca del amor. En breve, este autor sostiene una explicación del amor en términos casi exclusivamente de deseo y satisfacciones pragmáticas. Según su perspectiva acerca de la relación entre el amante y el amado, es preciso favorecer a aquel sujeto del primer género que se enfoca a los placeres del cuerpo. Esto es, al amante que evade el compromiso racional creado a partir de una serie de sentimientos previos. De esta manera, el análisis del discurso de Lisias, se convierte en una primera aproximación del tema que se tratará siempre a través de la relación entre el amante y el amado. De acuerdo con Platón, la naturaleza de dicha relación constituye la pauta para comprender el amor en cuanto tal y mostrar el impacto que tiene en diversos aspectos de la existencia humana. Todos estos aspectos bien pueden resumirse a través de la implicación recíproca entre *psyché* y *paideia*: *eros* se convierte en una de nuestras motivaciones básicas para pensar, actuar y crear. De manera que la *poiesis* se convierte en otro efecto positivo de la señalada implicación recíproca, objeto central de nuestra investigación.

Uno de los factores más relevantes y constitutivos de este diálogo es la concepción del alma que presenta Platón a través de su conocido mito del auriga. De acuerdo con este mito explicativo justamente acerca de nuestra psicología, lo primero que es necesario reconocer es justamente la distinción entre razón y pasión. Es decir,

por una parte está la racionalidad, la contención y el entendimiento y por otro lado, los instintos, la pasión, las inclinaciones y los deseos. No obstante esta distinción, el alma es una unidad con orden y coherencia interna. La diversidad psicológica forma parte de esta unidad; se trata de otra manera de explicar el problema metafísico de la permanencia en el cambio. El alma, por su naturaleza intrínseca, justifica la identidad de cada cual a fin de recibir y crear una serie de expresiones que van desde el afecto por el otro hasta la retórica y la poesía a través de una plena comprensión del *delirio*.

De acuerdo con Platón, el amor se experimenta estéticamente. Una de las primeras fases de tal sensación se explica a través del encuentro con la copia del ideal de belleza en el ser amado. El amante se aferra a lo bello a través del objeto de su amor; sería absurdo dejarlo ir. El delirio, que es una especie de locura que se expresa a través de una cierta inspiración poética, se proyecta en el individuo enamorado a través de un arrobamiento. De esta manera, el amante trasciende lo cotidiano y la inmediatez a fin de enfocarse en el cultivo del reflejo de la belleza en sí que contempla en su amado. De ahí que parte del impacto del amor sobre la *paideia* consista en eliminar el pragmatismo a fin de dar paso al cultivo de lo práctico en todas sus manifestaciones. A saber, éticas, estéticas e incluso políticas. Ningún amante se restringe al ajuste de medios afines o a la satisfacción de necesidades inmediatas, sino que siempre es capaz de trascender el nivel de la inmediatez incluso a fin de trascender su finitud y sus límites sensibles. Otra de las apuestas de este diálogo es lograr el equilibrio psicológico que permita, entre otras cuestiones, la clara y contundente apreciación de la belleza a través de la asimilación de los propios contrastes internos.

GORGIAS

El problema de este diálogo es la búsqueda de la definición de la retórica. Al principio, Sócrates señala a Gorgias como ejemplo de orador y maestro de retórica; por tanto, le pide una respuesta acerca del objeto del arte que profesa (449d). Para este orador la retórica es al arte que trata de los discursos (449e) y sostiene que para el hombre el mayor bien consiste en producir la persuasión a través del lenguaje (452e). De acuerdo con esta posición, la retórica produce creencias, pero es imposible equipararla a la ciencia; no obstante, su poder es maravilloso. Por ejemplo, el orador persuade a un enfermo con más facilidad que un médico, y ante la multitud persuade con más facilidad que cualquier otro experto (456b-c). Por tanto, se corre el riesgo de que debido al poder de la retórica cualquier orador pueda tergiversar su propósito al abusar de sus efectos. Empero, no se debe culpar a los maestros de retórica de esta posible tergiversación, sino simplemente a aquellos que no se sirven de este arte de manera recta.

Sócrates objeta a la explicación de Gorgias lo siguiente: ¿cómo es posible sostener que no se debe acusar a la retórica si un orador obra injustamente? (460d). Polo interviene para defender a Gorgias arguyendo que su único error fue haber sostenido que el orador debe conocer lo justo. La primera conclusión de Sócrates es que la retórica es una práctica y una rutina comparable al arte culinario, porque ambas son formas de adulación que se pretenden artísticas. Ambas formas de expresión humana coinciden en que parecen carecer de pleno conocimiento previamente razonado. Sin embargo, el peligro que ofrece la retórica es que se presenta como una forma de adulación ante el alma humana, ya que el orador pronuncia largos discursos sin saber qué es la justicia.

Independientemente del significado de la retórica en particular, el problema planteado por Platón en este diálogo consiste en dar continuidad a la respuesta acerca de cómo vivir de manera digna. Al respecto, que es más correcto elegir, ¿la política o la filosofía? Lo que parece innegable es la necesidad de cultivar la sabiduría a fin de vivir rectamente; por tanto, este cultivo se define como el mayor bien del alma. Por otra parte, el hombre que se dedique a este cultivo parece el más indicado incluso para gobernar la ciudad, ya que será poseedor de cualidades elevadas.

Esto último conduce a diversas conclusiones presentadas por Platón, respecto al problema original. En primer término se concluye que el hombre moderado es justo y esto lo conduce a la felicidad. A su vez, cualquier hombre que tenga plena consciencia de la justicia debe huir del desenfreno y de la tentación de dañar de algún modo a sus semejantes. De acuerdo con Platón, en este diálogo, la verdadera política es aquella que ejerce el filósofo. Y dado que la retórica en tanto “arte del buen decir” es un instrumento indispensable para el político, entonces es posible concluir que la manera más óptima de emplear este arte es a través de la filosofía. No es a través de elogios o falsedades que se logra vivir bien y dignamente, sino a través del razonamiento continuo, de la argumentación clara y de la búsqueda de la verdad. En esto consiste el modo de vida socrático, en ese examen continuo sin trabas ni disfraces; en eso consiste el verdadero cuidado del alma. El correcto uso de la retórica forma parte constitutiva del cuidado del alma. De modo que la implicación recíproca entre *psyqué* y *paideia* también crece y se ejercita a través de la retórica como instrumento humanista arrebatado a los sofistas y puesto al servicio de la razón y de la búsqueda de la verdad.

HIPIAS MENOR

En este diálogo, Platón analiza la actitud del sofista Hippias de Hélide, justo después de que éste pronunciara un discurso sobre Homero. De acuerdo con el relato, al final de la exposición, el público se retira, excepto Sócrates y otros interesados en cuestionar a Hippias. La primera pregunta de Sócrates versa sobre Odiseo y Aquiles: ¿Cuál es superior al otro? Hippias accede a responder de inmediato mostrando a su vez una actitud omnisapiente y autosuficiente³⁵¹. Tales características, comunes entre los sofistas, permitirán a Sócrates demostrar la ignorancia de su interlocutor.

La primera parte de la respuesta de Hippias consiste en afirmar que Homero ha hecho de Aquiles el más valiente de los que fueron a Troya, a Néstor el más sabio y a Odiseo el más astuto³⁵². De acuerdo con la explicación que ofrece Hippias acerca de estos personajes, Sócrates advierte que para Hippias ‘astuto’ significa mentiroso, lo cual es una contradicción con la posición de Homero al respecto. De manera que la confusión de Hippias es resultado de su incapacidad para distinguir el significado de ‘mejor’ en su sentido moral de otros sentidos del mismo concepto. En este proceso dialógico, Sócrates examina las propuestas de Hippias e investiga la relación entre ser veraz y ser mentiroso; de esta manera delimita su argumentación del siguiente modo. Los mentirosos pueden describirse como individuos inteligentes y hábiles para el engaño;³⁵³ un hombre sin capacidad para mentir e ignorante no podría ser mentiroso. De acuerdo con Sócrates, ‘capaz’ es aquel que hace lo que quiere cuando quiere³⁵⁴. Pero esta sigue siendo una definición de carácter meramente pragmático y lo que

³⁵¹ 368b-c.

³⁵² 364c.

³⁵³ 366a

³⁵⁴ 366c.

pretende Sócrates es llegar a una definición cercana a la virtud en su sentido más puro e incondicionado.

Después de una serie de argumentos a través de los cuales se discute la relación entre prudencia, bien y falsedad; deliberación y objetivos específicos para concretar diversos tipos de acciones, Sócrates muestra a Hippias algunas conclusiones. En primera instancia, el maestro recurre a la noción de justicia entendida como ‘rectitud’ y presenta la siguiente cuestión: ¿Cómo debe entender la justicia? ¿Se trata de una un poder o de un saber del alma? Si se le define como poder entonces el alma fuerte es la más justa; si se le define como un saber el alma justa es la más sabia. De manera que el alma sabia es la que tiene más conocimientos (sophös); pero si es posible adscribirle al alma las dos características señaladas tiene que poseer a la vez fuerza y saber. Por tanto, el alma mejor, y en este sentido más poderosa, es aquella que obra con justicia y lo hace de manera voluntaria. No obstante, la posición de Hippias contradice este punto y con ello Sócrates le demuestra que es inútil creerse sabio cuando no es posible dar respuestas certeras a preguntas tan vitales como la desarrollada en su conversación. Sócrates condujo al sofista a una contradicción que no puede superar. De acuerdo con esta contradicción aquel que comete errores voluntariamente y obra mal e injustamente es un hombre bueno³⁵⁵. Para ambos se trata de una conclusión inaceptable y absurda. No importa que la estructura del argumento haya sido en principio correcta, porque el mismo condujo a un engaño del que es preciso salir. Sócrates demuestra que aun aquel que presume de ser sabio se ve conducido a vacilaciones de esta naturaleza; lo cual demuestra que no existe tal cosa como la sabiduría absoluta en cuanto tal. Si la educación tiene sentido es porque tal sabiduría es siempre una aspiración inalcanzable. Y justamente la posibilidad humana de tomar consciencia de dicha aspiración es lo que

³⁵⁵ 376c.

permite mejorar y alcanzar una comprensión plena de que somos seres inacabados y necesitados; de que nunca es suficiente lo que sabemos.

ION

El tema del *Ion* es la distinción entre la inspiración poética y el conocimiento racional; esto es, ¿existe un método análogo para poner en práctica tanto la primera como la segunda categoría de expresión humana? O bien, se trata de capacidades distintas cuyos orígenes difieren de manera considerable al ubicarse justamente en el contexto de la implicación recíproca entre *psyché* y *paideia*. Al respecto, Sócrates cuestiona al rapsoda Ion acerca de si es ciencia o no la capacidad que requiere para declamar los poemas de Homero, o si se trata sólo de determinado estado emocional. A saber, de un mero entusiasmo anímico o de la euforia transmitida por las musas. Lo interesante es que cualquier rapsoda es capaz de transmitir tanto el entusiasmo como una comprensión poética profunda al público que lo escucha. Por tanto, es innegable la importancia de los rapsodas o cantores ambulantes en el contexto de la educación, y en particular, del cultivo de la sensibilidad en relación con la poesía en tanto obra literaria. Consideremos algunas acotaciones relevantes realizadas por Platón al respecto.

La tesis que se desarrolla en el diálogo es que no se trata de una técnica propiamente dicha lo que utiliza el rapsoda para llevar a cabo su oficio. Se trata más bien de una fuerza divina que incluso crea un cierto vínculo entre divinidades, poetas, rapsodas y escuchas; es un cierto magnetismo desencadenado por el poeta. Este último constituye el primer eslabón humano hacia la inspiración y entusiasmo de origen divino, cuya manifestación es de carácter irracional y completamente emotiva³⁵⁶. En sintonía con esto Platón define al poeta como “una cosa leve, alada y sagrada que no está en condiciones de poetizar si no está endiosado, demente y no habite ya más en él la inteligencia”³⁵⁷ ¿A qué se refiere con esto el filósofo? ¿Acaso quien se llame poeta a sí

³⁵⁶ *Cfr.* 543d-534a.

³⁵⁷ 534b.

mismo tiene que padecer una especie de locura? No necesariamente, sino una sensibilidad peculiar y extrema. En todo caso, Platón no se limita a describir un mero entusiasmo irracional, sino que trata de brindar una explicación sistemática acerca de las fuentes del *conocimiento poético*.

Para explicar las diversas implicaciones de dicho conocimiento, nuestro autor recurre justamente a la metáfora de la cadena que magnetiza a todos sus eslabones³⁵⁸ constituidos a su vez por la musa, el poeta, el rapsoda y hasta el último de los oyentes. La posibilidad de transmitir entusiasmo y exaltación por la lectura de poesía es también una manera de explorar otra modalidad de conocimiento que no obedece a principios racionales o a un cierto sistema conceptual claramente organizado. Incluso, a pesar de haber presentado bellas definiciones acerca del quehacer poético y de sus diversas implicaciones expresivas, Platón no deja de subrayar la primacía de la técnica. Esto es, a través del diálogo, y de manera implícita, el *conocimiento poético* siempre está por debajo del saber que ofrece la técnica o cualquier saber o ciencia. Esta última se presentará siempre a partir de un sistema conceptual bien definido. En contraste, la capacidad poética se explica como un don que va más allá de del reconocimiento y práctica de ciertos principios. Es decir, más que del seguimiento de determinadas reglas, el poeta requiere un don, una cierta cualidad emotiva que trasciende los límites de la razón. Y es al descubrir dicha trascendencia que Platón tiene que apelar a divinidades recurriendo a metáforas para mostrar incluso las características intrínsecas del *conocimiento poético* a través de sus amplias posibilidades conceptuales.

De esta manera, la implicación recíproca entre *Psyché* y *Paideia* se vuelve a hacer patente pero en este caso a través de otra modalidad de conocimiento cuyas fuentes y manifestaciones son radicalmente distintas a las de cualquier otra técnica. De

³⁵⁸ Se trata, desde luego, de un cierto magnetismo que se explica en analogía con los poderes de una piedra imantada. Esto es, los referidos eslabones se atraen entre sí por una fuerza irreversible. *Cfr.* 533e-534a.

este modo, Platón se pronuncia también a favor de una educación poética; la *poiesis*, la acción y poder de crear, también son objetos del saber. Pero, sobre todo, son capacidades constitutivas del alma humana, de sus manifestaciones más sublimes y gozosas. El autoanálisis, la observación de la propia conducta y de la ajena, así como la descripción de nuestros entornos de todo tipo constituyen conocimientos imprescindibles. Independientemente de los recursos lingüísticos utilizados al respecto; porque incluso estos recursos se han transformado también en objetos de conocimiento. Por eso el uso de la metáfora, por eso la oposición entre conocimiento racional o inteligencia y el arrebató y entusiasmo. Porque incluso a través de este arrebató se constituye parte del saber y el sentir de los seres humanos en cuanto tales; porque también este arrebató es, en última instancia, claramente formativo.

LAQUES

El problema de este diálogo consiste en proponer una definición de la *andreia*, esto es, de la virtud que denota valor o valentía en los hombres; de manera que el objetivo de Sócrates y sus interlocutores es precisamente encontrar su esencia. La primera propuesta al respecto es presentada por Laques; de acuerdo con él cualquiera que se mantenga en su posición y combata el enemigo es valiente (190e). Sócrates objeta que existen casos militares en los que los valientes combatirán en fuga; por tanto, el valor se da en otras esferas. Es decir, al enfrentar peligros marítimos, enfermedades, ante la pobreza e incluso al resistir o llevar a cabo pasiones y/o placeres. La pregunta obligada es entonces qué es lo que unifica a todas las manifestaciones de valentía, qué es lo idéntico al valor en todos los casos (191e). La respuesta de Laques al respecto es que se trata de un cierto coraje del alma (192a). Ambos reconocen que el valor es algo hermoso y bueno siempre y cuando vaya acompañado de sensatez; empero, también existe valor acompañado de desvarío, el cual resulta dañino y criminal (192c-d). Por otra parte, no toda sensatez es valor ni viceversa.

En este contexto, el principal interlocutor de Sócrates, Laques, sostiene que aquellos hombres que realizan actos riesgosos sin la destreza técnica necesaria son más valientes que aquellos que los realizan al poseerla; sin embargo, son menos sabios. Esto podría permitir eliminar la identificación entre sabiduría y valentía; empero, es necesario continuar la investigación antes de ofrecer una conclusión al respecto. De manera que la discusión prosigue con Nicias. Ahora Sócrates propone que el valor sea considerado como una especie de saber (194c-e); entonces qué clase de saber es esta virtud. Nicias responde que el valor es la sabiduría de las cosas en las que es preciso confiar o temer. Dadas las observaciones de sus interlocutores, Sócrates comienza a

dudar de que la valentía sea una especie de conocimiento ya que, si así lo fuera, entonces tendríamos que atribuir conocimientos y no mero instinto a animales como el león y el ciervo.

Nicias propone la posibilidad de atribuir valentía a los niños, ya que ellos no tienen temor de su ignorancia. Sin embargo, el valor no es mera brutalidad, audacia y temeridad acompañada de imprevisión, común en hombres, mujeres, niños y animales. Una posible conclusión respecto al problema original es que los valientes siempre son sensatos. Al respecto, Platón presenta tres observaciones finales: 1) el valor es parte de la virtud (areté) y tiene diversas variantes como la cordura o la justicia (198a); 2) el temor es la espera de un mal futuro (198b); 3) la ciencia es idéntica sobre las mismas cosas; tanto si son futuras como presentes y pasadas, ya sea en medicina, asuntos bélicos o cualquier otra disciplina (198c-e). Por tanto, el valor es el conocimiento firme de las cosas temibles, o la inversa, de males o bienes futuros; de manera que debe ser conocimiento en general tanto del bien como del mal. Y si una persona estuviera en posesión de la virtud, que a su vez conociera la bondad en su totalidad y lo mismo la maldad, este individuo no estaría falto de cordura, justicia y piedad. En cualquier caso, parece claro que la valentía es una virtud; sin embargo, la conclusión del diálogo es aporética, porque no se logró establecer una definición clara de dicha virtud.

LISIS

El problema central de este diálogo es la naturaleza de la amistad; de manera que Sócrates considera responder a dos preguntas esenciales; a saber, qué es la amistad y qué es un amigo. El escenario se da en una palestra, en la cual el filósofo conversa con cuatro jóvenes atenienses: Hipotales, Ctesipo, Lisis y Menéxeno. Con cada uno de sus interlocutores. Sócrates probará a proponer distintas interpretaciones para el concepto de amistad. En primera instancia, Hipotales expresa a Sócrates su enamoramiento hacia Lisis. Enseguida, se expresa la curiosidad del propio Lisis por conversar con Sócrates acerca de su amistad con Menéxeno; el primero hace alusión acerca de la arrogancia de este último. Asimismo, se analiza la audacia de Ctesipo para burlarse de la conducta exagerada de Hipotales a causa del noble Lisis.

A través de la discusión se muestra el problema de precisar conceptos empíricos, particularmente emocionales a través de un lenguaje meramente abstracto y racional. Al final, aun cuando se logra una delimitación conceptual, surge una manera distinta de educar a estos jóvenes que se concreta a partir de la reflexión ética³⁵⁹. Esto con la finalidad de examinar la idea tradicional de amistad entendida como utilidad del individuo respecto a su comunidad; lo cual forja un carácter arrogante y la destreza de la administración. Administración referida a bienes públicos y privados. De esta manera es posible observar que el diálogo de Lisis está dividido en tres fases en las cuales se profundiza en el conocimiento de la amistad y sus nociones complementarias. Esto es, valor, belleza, sensatez, justicia, bondad, humildad, etc. En la primera etapa Sócrates plantea lo siguiente: ¿el amante del amado o viceversa?³⁶⁰ Respecto a esto se llega a la conclusión de que se puede brindar amistad a quien no da lo mismo y hasta es posible

³⁵⁹ 210e

³⁶⁰ 212 b.

brindársela al enemigo. Por ejemplo, alguien puede amar a quien no lo ama o incluso amar a quien lo odia y lo mismo ocurre con la enemistad; sin embargo, Sócrates se disculpa por finalizar la discusión sin encontrar una respuesta definitiva. La razón que da Sócrates acerca de esta concusión es la falta de un método bien definido³⁶¹.

En la segunda etapa del diálogo, Sócrates conversa con Menéxeno y presta atención a Lisis. A partir de esta fase se lleva a cabo la búsqueda de un principio explicativo de la amistad; al respecto, es preciso preguntarles a los poetas, los cuales pueden considerarse como padres y guías del saber³⁶². Se trata de personas sabias que afirman que la amistad se da entre semejantes o almas afines; sin embargo, Sócrates parece establecer una delimitación moral al respecto. Es decir, la atracción amistosa sólo puede darse entre los buenos (214 e).

Finalmente, en la tercera etapa se estructura una explicación en dos planos distintos; en el primero se desarrolla la noción de finalidad y de *prôton philon* o amor originario³⁶³. En el segundo plano y recta final del diálogo aparecen varios temas: el deseo, el amor y la amistad como causas del querer y del ser querido; estos apuntan a lo más propio y próximo³⁶⁴. Todavía hay más por investigar, pero precisamente ésa es la labor que deben continuar los jóvenes, ya que han demostrado que no tienen un conocimiento suficiente sobre la amistad. El resultado positivo es que, por lo menos, ya reconocen su ignorancia y están dispuestos a subsanarla al evitar insensatez pensando que saben lo que realmente no saben. La juventud debe vivir en estado de apertura hacia el saber.

³⁶¹ 213d.

³⁶² 214a.

³⁶³ Cfr. 219 d. Efectivamente, debe existir algo “primero” y originario y, por tanto, un fin verdaderamente final y en consecuencia original. Entonces ya no hay razón alguna para buscar más. El deseo del bien alcanza aquí su plenitud y también su inmortalidad; en esto “primero querido” no es posible presencia alguna del mal, ni siquiera es posible la inestabilidad del deseo.

³⁶⁴ 221 d-e.

MENÉXENO

El tema de *Menéxeno* es sobre la naturaleza de los discursos fúnebres. En este contexto Sócrates recibe la petición de aconsejar al joven Menéxeno para dedicarse a la administración del Estado, pero además en esa ocasión quiere saber quién va a ser el orador en turno para pronunciar la oración fúnebre anual. Sócrates aprovecha la ocasión para manifestarle sus dudas y de paso desmitificar la labor de los oradores, ya que a su modo de ver no resulta tan complicada la elaboración de este tipo de discursos. Para demostrar esta situación a Menéxeno Sócrates se ofrece a pronunciar uno muy concreto: él ha aprendido de Aspasia, compañera de Pericles, el cual está compuesto a base de algunas partes improvisadas y restos de otro discurso que había escrito para Pericles. El contenido de este discurso comienza por el elogio a los muertos en el combate, continúa con la relación de los acontecimientos históricos más destacados hasta la paz de Antálcidas, y por último con la prosopopeya de los muertos -exhortación a los descendientes a tenerlos presentes e imitarlos- y una consolación a los padres, que se asemeja al compromiso del Estado hacia ellos y con los huérfanos de los caídos.

De lo anterior, aun cuando se pretende seguir a la tradición en manos de la retórica, Sócrates de manera irónica pone en evidencia las verdaderas intenciones de los oradores. Las oraciones fúnebres desdeñan la verdad; ejercen como una especie de encantamiento sobre las almas del auditorio acostumbrado a escuchar semejantes discursos; encomian, no sólo a los muertos, sino también a los antepasados, al Estado y a los vivos; buena parte de estos discursos están ya elaborados de antemano (234 c – 235 d).

De este modo, se comprende las razones de Sócrates de despreciar a la retórica, y no se mide de utilizar un ataque directo y a la vez sarcástico, volviéndolo evidente

para quien lo escucha. La retórica falsea las cosas (su herramienta es la persuasión no la enseñanza), es simple (no es un arte, sino una llana práctica empírica), y lo más grave de su influencia es que seduce el alma (y los peligros que conlleva).

Para Sócrates considera hermoso caer en el campo de batalla. Aunque sea un personaje despreciable, se consigue una espléndida sepultura y un orador excelente te alaba en un cuidado discurso en el que elogia tanto las cualidades que no posees como las que pueda poseer. Estos oradores hechizan nuestras almas con sus alabanzas indiscriminadas de los muertos, del Estado y de su audiencia. Nos hacen sentirnos mejores y más nobles, y pasan varios días antes de que volvamos a poner los pies sobre la tierra (235 – c).

MENON

El tema central del *Menón* es si la virtud es enseñable, específicamente, la búsqueda de la esencia de la virtud, es decir, la forma (*eidós*) de aquello que hace que todas las virtudes sean una y la misma (Menòn, 72c).

El diálogo se abre con la pregunta: ¿qué es la virtud? (70a), a la cual Menón intenta responder enumerando una serie de virtudes particulares (la virtud tiene muchas formas, la virtud es la capacidad de mandar, o bien, la capacidad de procurarse las cosas bellas). Cada tentativa de definición fracasa por lo que llegados a cierto punto Menón confiesa sentirse paralizado y confundido (80 a-d) y dirigiéndose a Sócrates enuncia la conocida frase erística que pone en duda todo el conocer y el aprender como tales (80d). Sócrates responde con la ejemplificación de su método de indagación basado en la teoría de la reminiscencia. Al interrogar al esclavo de Menón Sócrates demuestra que sin conocimiento previo es posible responder adecuadamente, puesto que aprender es efectivamente recordar. Este nuevo punto de partida anima a Menón a plantear nuevamente la cuestión de la virtud desde la perspectiva del conocimiento: la virtud es enseñable o no. Después de una serie de cuestionamientos se llega a la conclusión de que la virtud no es enseñable ni siquiera por las personas más buenas y más bellas (93b-94e) concluyéndose finalmente que la virtud es una cuestión divina (100a-c) sin dejar totalmente aclarada la pregunta sobre la esencia de la virtud; situación similar a la que encontramos en los diálogos anteriores.

En este diálogo encontramos como tema central el tema de la enseñanza y del origen del saber que es el problema central de toda educación --y una de las principales preocupaciones de Platón-- ligado con la doctrina de la reminiscencia como base y condición necesaria de todo aprendizaje. A lo largo del diálogo se puede apreciar este

interés que toma como eje directriz el nuevo saber socrático o método mayéutico --que contrasta con el método tradicional griego de ese momento-- que se enlaza directamente con la afirmación: aprender es recordar. El procedimiento de este método parte de una pregunta a la que se da una respuesta inmediata mostrando enseguida su inconsistencia. Este hecho tiene por objetivo crear confusión y duda (llegar a una aporía, momento eminentemente filosófico) y lograr el reconocimiento de la propia ignorancia para que de esta manera surja en el interrogado la inquietud por indagar y descubrir a partir de sí mismo lo que creía ignorar.

La relevancia del proceso educativo socrático se debe a que su dinámica da muestra del potencial de conocimiento y aprendizaje contenido en el alma inmortal --comunicado por una vida anterior-- que no depende de la experiencia exterior, sino del contacto con algo interno que brota del alma conectada con la verdad de las cosas. El conocer es recordar, es hacer un esfuerzo personal por aprender y el alma por vía de la mayéutica --que podemos verla como una orientación o guía externa del alma para que esta haga manifiesto su propio conocimiento-- puede transitar de lo múltiple a la unidad y llegar al reconocimiento de las verdades últimas.

PROTÁGORAS

El problema central de este diálogo es la naturaleza de la profesión del sofista y su necesaria confrontación con la del filósofo; tema recurrente en los diálogos platónicos que en este caso además conduce decididamente a diversos tópicos. En especial, al de la educación, el cuidado del alma, la enseñanza de la virtud, la política, el bien, el placer etc. En definitiva, *psyché* y *paideia* se implican recíprocamente en este contexto de discusión dialógica que conduce a respuestas complejas y en ocasiones hasta contradictorias entre sí. Aun así cabe aclarar que esta implicación recíproca podría resumirse sustituyendo el tema del sofista por el problema de la naturaleza y enseñabilidad de la virtud. Esto si se requiere más precisión en cuanto a la delimitación del contenido del *Protágoras*.

Ahora bien; más allá de las circunstancias históricas que implican de manera necesaria una crítica negativa hacia el sofista, por parte de Sócrates, se abordan cuestiones de relevancia ética. Esto es, tanto el sofista como el filósofo, al ejercer como educadores, inciden en la formación del carácter de los individuos a su cuidado; el problema es que finalmente la libertad es algo interno. Es decir, depende del alma, de la conciencia o de la mente de cada individuo, sin importar cómo se le denomine a este ámbito de la interioridad estrictamente humana. De manera que el correcto ejercicio de la propia libertad no depende tanto de circunstancias externas como del compromiso del propio individuo para consigo mismo. A saber, del compromiso con valores claramente fundamentados y correctamente aprehendidos. Podría decirse que Platón exige incluso una fundamentación preponderantemente racional de los mismos; en el

caso de este diálogo incluso se aborda de manera un tanto ambigua la identificación del bien con el placer³⁶⁵.

No obstante, en el comienzo del diálogo se discuten las aspiraciones del sofista como pretensiones casi meramente pragmáticas, sobre todo por el impulso comercial que tiene dicha profesión³⁶⁶. Esto permite establecer más adelante incluso una jerarquización de bienes que van desde los materiales, los prácticos hasta los éticos y morales³⁶⁷. Todo lo cual atañe al desarrollo y cuidado del alma y, por ende, a la educación en todas sus posibles aplicaciones. Sócrates cuestiona al principio a aquel que se pone como discípulo de un sofista: ¿sabe acaso el peligro que corre su alma en tales circunstancias? El peligro consiste incluso en confundir el carácter de los diversos bienes señalados y oponer la conveniencia, el placer o lo útil a la virtud o virtudes propiamente dichas. Incluso se corre el peligro de confundir estos ámbitos de la vida humana con las diversas manifestaciones de la virtud, si es que es posible considerarla como unidad primigenia de la cual son derivables diversas manifestaciones.

Independientemente del peligro de estas confusiones, la virtud es entendida, por Sócrates, como excelencia en diversos ámbitos de la experiencia ética y de la formación y desarrollo de la consciencia. Consciencia, no conciencia; *ethos* antes que *epistéme*. La cuestión es quizás si se puede atribuir al proceso de asimilación de la virtud una connotación gnoseológica similar a la de procesos de carácter meramente teórico o incluso técnico (*téchne*). Esto es: ¿La virtud es enseñable? ¿Procesos tales como la enseñanza de la virtud política son pruebas contundentes a favor de ello? ¿Las repercusiones del castigo en la formación del carácter individual son pruebas de que es factible enseñar una excelencia ética y moral?

³⁶⁵ Cfr. 351b-351e.

³⁶⁶ Sócrates define al sofista, en primera instancia, como “un mercader de las mercancías de las que se nutre el alma” (313c)

³⁶⁷ Cfr. 313a-314 a.

En síntesis, ciertas condiciones pragmáticas no son tan decisivas para constituir la virtud en cuanto tal, pero, en ocasiones, sirven para mostrar la existencia de la misma en cada individuo. Es decir, cuando cada cual empieza a distinguir entre lo placentero y lo bueno; entre lo útil, la prudencia y las decisiones libres, entonces es posible calificarlo como un hombre virtuoso. Por todo ello existe una coherencia entre las diversas posibilidades de la acción humana y las cuatro acepciones de virtud presentadas en el diálogo. A saber: 1) *areté* concebida como *téchne*; con todo lo que ello implica: posibilidad de enseñanza, maestros apropiados, etc. 2) la virtud entendida como comportamiento socialmente requerido; posición expuesta por Protágoras desde 325 c, en donde se expresa el hecho de que cualquier individuo está expuesto a influencias educativas de diversa índole prácticamente desde su nacimiento; 3) la virtud entendida como habilidad para administrar asuntos privados y públicos³⁶⁸ y 4) la capacidad superior del estadista destacado.

Como se sabe, la conclusión de este diálogo es abiertamente aporética; no hay una definición final clara, sobre todo, en lo referente a la cuestión de si la virtud es enseñable o no. Empero, las respuestas tentativas de los interlocutores arrojan luz acerca de la importancia de la educación en diversos contextos de la acción humana; así mismo, de la relevancia del cuidado del alma para el éxito de la vida misma. Independientemente de tomar o no una posición al respecto, lo que sí queda claro es que es imposible prescindir de la educación para poder trascender como seres humanos plenos.

³⁶⁸ Cfr. 318e-319a.

TEETETO.

El diálogo del *Teeteto* está dedicado específicamente a examinar la naturaleza del conocimiento. Se abordan diversos temas como lo son la percepción y la memoria, entre otros más. Platón (por boca de Sócrates) aspira a ofrecer una definición de *conocimiento* que pueda ser inatacable, que no esté expuesto a la refutación. Para así determinar lo que es el conocimiento. Sin embargo, al final del *Teeteto* la investigación platónica no es conclusiva, no alcanza un resultado positivo, con ninguna propuesta definitiva.

Se comienza por la teoría de la percepción. La tesis que se discute es de acuerdo con la cual *conocer es percibir*, en otras palabras, el conocimiento consiste ante todo en la percepción sensorial (de objetos externos al ser humano). Platón (a través del personaje de Sócrates) va a enfrentar dicha tesis y la va a refutar. La teoría de la percepción que se discute en el diálogo platónico se inspira en dos grandes tesis: 1) La tesis de Protágoras la cual afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”, y 2) la tesis de Heráclito donde se manifiesta que el mundo de la percepción (de la experiencia) todo está sometido a un cambio constante y perpetuo.

Para Platón parte de la idea de que el conocimiento, se defina como se defina, inevitablemente tiene dos características importantes: a) es infalible, 2) es de lo que es, de lo real.

Las distinciones platónicas están respaldadas por el uso del verbo “conocer” como por el sentido común. Es importante señalar que, para Platón, no se puede hablar propiamente del conocimiento cuando eso de lo que se habla está en permanente cambio, es decir, tan pronto se pensará acertadamente que una cosa tiene tales o cuales

propiedades, esa cosa ya sería diferente de lo que era y tendría otras cualidades, quizá parecidas a las anteriores pero de todos modos diferentes. Por lo tanto, el conocimiento tiene que ser de algo fijo, estable y hasta quizá eterno. No puede haber conocimiento cuando de lo que se habla es de objetos derivados de las sensaciones. Por otra parte, Platón tampoco acepto la idea de que quien conoce puede estar equivocado. La investigación general del diálogo es la siguiente: Platón refuta toda concepción del conocimiento en la que no se contemplen las entidades abstractas y fijas, *las Formas o Ideas*, para dar cuenta de él. Sin embargo, este proceso de indagación resulta muy sutil, ya que Platón no se permite nunca apelar a las Ideas para refutar a sus adversarios. De este modo, nuestro filósofo acepta que la percepción (y más aun la percepción visual) es efectivamente infalible, recorriendo el camino de Protágoras. En consecuencia, él interpreta la sentencia de Protágoras como la afirmación de que cada hombre es la medida de lo que conoce cuando eso que conoce es lo que está viendo. Sin embargo, lo anterior parece implicar que, nadie es mejor juez de lo que acontece en su campo visual que quien en ese instante está viendo algo y describiendo lo que ve. Pero, llevando al extremo esta posición puede culminar en un relativismo y un subjetivismo por demás radicales e imposibles de preservar. Y estas mismas condiciones (del subjetivismo y relativismo) no permiten incorporar el aspecto público, común y objetivo del conocimiento. Entonces, se entiende siguiendo a Protágoras que, nadie conoce más que nadie. Dicha argumentación consiste en mostrar que, de manera independiente de qué sea eso con lo que se tiene en contacto cuando se ve (ideas, percepciones), tales objetos de percepción son momentáneos, variantes, cambiantes, y por tanto, no puede haber conocimiento de entidades de esa clase. Aquí de modo implícito se está sugiriendo que únicamente de entidades eternas, inmutables, perfectas como las *Formas*, puede haber conocimiento. En consecuencia, la percepción comparte un aspecto con el

conocimiento, la “infalibilidad”, aunque en la medida en que se prive del otro no puede identificársele con él.

Igualmente en lo referente a la memoria, concebida como una especie de percepción (de sucesos pasados), la refuta Platón como una posibilidad de identificación con el conocimiento. De hecho a través del diálogo se manifiesta una línea de ataque contra las imágenes mnémicas, eso que se tiene en la mente, cuando se “ve” aun cuando el individuo no esté percibiendo nada. La crítica se deriva de una sencilla razón siendo que en este caso aparece un enlace, a saber, imágenes y juicios, lo que significa caer en un error más verosímil. Un ejemplo resulta cuando un hombre se acuerda de un amigo, tiene en la mente la imagen de su rostro, pero se debe decir a sí mismo; “éste es el rostro de fulano de tal”. Al establecer el enlace entre la imagen y el juicio por medio de la memoria se puede cometer un equívoco.

Una tercera consideración en el diálogo es la identificación del conocimiento con creencia verdadera. Sin embargo, resulta no viable. Dado que las creencias no vienen avaladas por ninguna clase de justificación, o son determinadas por el acierto o adivinación. Es por esta razón que las expresiones que se recurrirían como “le adivine”, “le halle”, pero no “yo sabía” (excepto como sinónima de otras expresiones).

La última consideración y que se reconoce históricamente como la definición “clásica” del conocimiento. Ésta se fundamenta al decir que el conocimiento es una creencia verdadera supeditada de una justificación. Pero, aun cuando la definición se sostiene de manera razonable, Platón al final la somete en duda y la rechaza.

Platón está fuertemente convencido por defender otra teoría, su *teoría de la reminiscencia*. En el diálogo del *Menón*, Platón toma como paradigma de conocimiento el conocimiento matemático, y demuestra esta idea recurriendo a una persona lo cual puede ser guiada para que dé respuestas satisfactorias sin que haya sido previamente

instruida para ello. Para Platón, en consecuencia, conocer es pasar por el proceso de regreso a lo que fue, en otra vida, una contemplación de la verdad. Entonces, conocer para él es recordar el mundo de los objetos eternos contemplados por el alma antes de su encarnación. Y debido a esta teoría Platón intenta rechazar la propuesta que desde su escrito se generó en la “clásica” y que se muestra incompatible. Lo que él rechaza es la idea que el conocimiento genuino es adquirible y transmisible por medio de los sentidos, es decir, a través del cuerpo. El diálogo del *Teeteto* termina de una manera aporética, sin embargo, Platón parece pensar que el conocimiento, en su máxima expresión, es una aprehensión inmediata de realidades trascendentes, que, en el último de los casos, supera el proceso discursivo del pensamiento.