

**DIALÉCTICA VUELTA HACIA EL FUTURO Y PERPETUACIÓN IRRACIONAL DEL PRESENTE.  
SÓCRATES Y LA APROPIACIÓN DE LA REALIDAD**

Leandro Jaque Hidalgo\*

**Resumen**

El término “especulación” contiene la ambigüedad significativa de lo que vale por sí mismo y de lo que se realiza como instrumento de un fin ulterior. Ambos sentidos influyen en la acción misma, cuando la comprendemos sin encapsularla en una praxis *poiética* o en una teorización autocomplaciente, independiente del decurso de nuestra vida en comunidad. En este contexto, la acción socrática se plantea como un modo dialéctico de entender y estar en la realidad que se contrapone a otras formas de *paideia* y *apaideusía*, tanto de los sofistas y retóricos antiguos, como de los modernos especuladores.

**Descriptor:** Dialéctica- Sócrates- sofística- discurso- proyección

Recibido en julio de 2009/Aceptado en agosto de 2009

---

\*Egresado de Pedagogía en Filosofía, Universidad de Valparaíso. Ayudante-alumno de la cátedra de filosofía antigua en la Universidad de Valparaíso. E-mail: [leandrojh@hotmail.com](mailto:leandrojh@hotmail.com)

... ὑπὸ ἀπαιδευσίας οὐ δυναμένων  
εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ βλέπειν ...

Platón, *Teeteto*.

## 1. Especulación filosófica, individualidad y discurso sentido

La especulación proyecta un objeto que viene de sí misma pero que es más viejo. La consolidación de instituciones y teorías explicativas sobre las cosas depende de los procesos de reflejo y proyección histórica que ocurren en sujetos y grupos de sujetos que, a veces, creen lo mejor de lo anterior y niegan el presente. Sócrates cree en lo mejor de lo que lo precede y niega lo que acontece. Lo mejor de lo que lo precede lo decide y no lo decide él mismo, hay una herencia que debe ser puesta a prueba para que tenga vida. Citamos a Max Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*:

“Sócrates –menos formal, más “negativo” que sus discípulos Platón y Aristóteles– fue el primero que destacó expresamente la autonomía del individuo. Al afirmar la conciencia moral, Sócrates elevó la relación entre lo individual y lo general a un nuevo plano. El equilibrio ya no se deducía de la armonía establecida dentro de la polis; por el contrario, lo general se concebía ahora como una verdad interior que casi se legitimaba a sí misma y se manifestaba en el espíritu del hombre. Para Sócrates, que en sus especulaciones continuó a los grandes sofistas, no era suficiente desear lo justo o aun realizarlo sin reflexión. La elección consciente era condición previa para la conducta virtuosa. Así chocó con los jueces atenienses, quienes representaban los usos y el culto sagrados”<sup>1</sup>.

Vemos aquí cómo el ciudadano ejemplar, que sólo sale de Atenas para combatir por ella, tiene un conflicto interno con las fuerzas que quiere mejorar. Discute con sus compatriotas apelando a la razón, llevándolos a una toma de conciencia de la inconsistencia de sus posiciones, pero también de lo social y político que sustenta las mismas.

Si bien se ha descrito el actuar filosófico de Sócrates como un intelectualismo, pues implica una conciencia, tal cual acierta a recordar Horkheimer, y que incluso se puede realizar una descripción precisa de la postura socrática, como recientemente ha hecho el profesor Alfonso Gómez-Lobo, debemos tener presente que existe un grado de emocionalidad dependiente de una tradición cultural<sup>2</sup>. Los atenienses viven, con Sócrates y

<sup>1</sup> Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Editora Nacional, Madrid, 2002, pp.113-114.

<sup>2</sup> El mismo A. Gómez-Lobo, al comienzo de su libro –que pretende dar las claves de una comprensión ordenada del pensamiento socrático– antepone la imagen extraña de esta figura: “Sócrates, tal como aparece en los diálogos platónicos, es una paradoja viviente (...) Crítica de manera implícita a la democracia ateniense y sin embargo cumple lealmente sus deberes cívicos y militares. Se opone a una medida ilegal bajo

desde la filosofía jonia, una ilustración que les lleva a independizar sus creencias de la justificación religiosa; sin embargo debe quedar un sustrato de creencias que sostenga al estado y a los individuos en cuanto a sus ideales. La vergüenza frente a lo indebido juega un papel preponderante cuando se trata de decidir sobre lo que realmente consideramos un bien. De hecho Polo, en el *Gorgias*, reclama que el sofista homónimo ha aceptado que enseña lo justo a sus discípulos por un acto de vergüenza<sup>3</sup>.

Más que destacar la importancia de “la vergüenza como emoción ética”<sup>4</sup>, lo que interesa aquí es ver cómo el discurso filosófico envuelve un entrecruzamiento entre lo teórico y lo sentido. Resulta difícil escindir el discurso filosófico de lo práctico y más aún, defender la coherencia de posturas aisladas y aparentemente atractivas, de su naufragio solitario cuando son separadas del dogma que recientemente han abandonado. En cierto sentido, toda ilustración siente nostalgia por el dogma abandonado, por lo que corre el peligro de una hipóstasis de la razón que desemboque en un automatismo irracional. En otras palabras, corre el riesgo de olvidar el movimiento intrínseco al pensamiento que siempre está vuelto a la totalidad negando la precariedad de sus postulados provisorios<sup>5</sup>.

---

*el régimen democrático; desobedece asimismo órdenes del gobierno de los Treinta Tiranos (...). Ensalza sus inclinaciones homosexuales, pero se niega a tener relaciones sexuales con hombres. Estas aparentes contradicciones se extienden a su filosofar”.* (Gómez-Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999, p.39).

<sup>3</sup> Así, dice Polo en el *Gorgias* de Platón: “¿Qué dices, Sócrates? ¿Tú opinión sobre la retórica es la que acabas de expresar? ¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto?”, Platón, *Diálogos II, Gorgias*, Ed. Gredos, Madrid, 1999, 461b, p.45.

<sup>4</sup> Destacada por un artículo del profesor David Konstan del cual tomamos la expresión, “La vergüenza como emoción ética”, en *Limes* 14-15, Centro de Estudios Clásicos Umce, Santiago de Chile, 2002-3, pp.69-78.

<sup>5</sup> En toda época parecen estar batallando caracteres filogenéticos contrapuestos o superpuestos. En la conformación de los demagogos que combate Sócrates parece estar presente la *areté* autónoma del guerrero homérico, pero con sustratos incluso más antiguos, egoístas y vanidosos (en un sentido primitivo que nos hace dudar del término) como los encontramos en Gilgamesh, personaje del mito sumerio. En el siglo XX la situación se agudiza porque, como nos dice Horkheimer: “los así llamados grandes hombres de hoy día, los ídolos de las masas, no son individuos auténticos; son sencillamente criaturas de su propia propaganda, ampliaciones de sus propias fotografías, funciones de procesos sociales. El superhombre cabal, contra el cual nadie ha prevenido con mayor preocupación que el propio Nietzsche, es una proyección de las masas oprimidas, es más un King Kong que un César Borgia”. (*Crítica de la Razón instrumental*, ed. cit., p. 132). Luego agrega una cita de Edgar Allan Poe sobre la grandeza: “El que haya habido individuos que de tal modo se elevaran por encima de su especie es un hecho del que difícilmente podrá dudarse; pero al escrutar la historia para encontrar huellas de su existencia, deberíamos pasar por encima de todas las biografías de ‘los buenos y los grandes’ para investigar detenidamente las escasas referencias sobre los pobres diablos que morían en el presidio, en el manicomio o en las galeras.” (cita de Horkheimer a *The portable Poe*, editado por Philip van Doren Stern, Viking Press, New York 1945, p. 660 y ss., op. cit. p. 132). Con respecto a estos personajes de violencia, glorificados por la historia grandiosa o inmediata, nos queda preguntar ¿no son como los políticos llenos de propaganda y absurdo que describe Kafka en *América*, no son la manifestación pública de lo que hemos olvidado en nuestra mentalidad estratégica de pervivencia?

## 2. El caso de Tales de Mileto

Tales de Mileto especula sobre el presente y obtiene grandes beneficios. Mira hacia los cielos y especula sobre la tierra, acapara las prensas para olivas y luego las arrienda a un alto precio. Le demuestra a las esclavas tracias que no deben reírse de su actividad especulativa, puesto que puede tener un peso sobre el presente, que la proyección científica no tiene que ver sólo con lo que pasa con los astros y debajo de la tierra, sino que uno y otro son el contexto de nuestra vida, que no vivimos metidos en un hoyo y ni siquiera nos damos cuenta porque no especulamos, como dice Hegel, aunque en otro sentido. Según relata el filósofo alemán, que cita a Diógenes Laercio, los eventos fueron los siguientes: “*Dícese que un día, por estar mirando a las estrellas y observándolas (se entiende, Tales), cayó en una zanja y que la gente se burlaba de él diciendo que mal podía conocer las cosas del cielo quien no acertaba siquiera dónde pisaba.*”<sup>6</sup>

Seguido a esto Hegel reflexiona lo siguiente:

“La gente suele reírse de cosas por el estilo, y tiene la ventaja de que los filósofos no pueden pagarle con la misma moneda; pero no se dan cuenta de que los filósofos se ríen, a su vez, de quienes no pueden caer en una zanja por la sencilla razón de que están metidos siempre en ella, sin acertar a levantar los ojos para mirar hacia arriba”<sup>7</sup>.

A pesar de esto, podemos pensar que Tales ha caído en la especulación monetaria, ha realizado una detención de su especulación teórica para dejarse atrapar por la descripción del presente o, más bien, la perpetuación del presente en un futuro cercano. Se ha alejado de la reflexión pura que acepta lo mejor de lo que la precede y niega el presente. Parece una especie de trampa esto de demostrar cosas innecesarias para la filosofía o para el carácter del filósofo, sobre todo si pensamos en el carácter práctico de los trabajos de Tales. Kirk y Raven señalan con relación a estas anécdotas que “*es probable que ninguna de estas historias sea estrictamente histórica*” y que la anécdota de la esclava<sup>8</sup> sería exacta con relación “*a cualquier otro que no se sintiera tan inclinado hacia temas notoriamente prácticos como él*”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Hegel, G. F. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 159. Aunque la imagen de Hegel es muy aguda e incluso premonitoria de la atomización de la vida contemporánea del hombre, Platón ya había salido a la defensa de la vida especulativa y contra la burla de que era objeto Tales en la anécdota referida en *Teeteto* 174a-177c. El argumento completo viene de un poco más atrás, en el contexto de la llamada “digresión sobre filósofos y oradores” que comienza en 172c.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>8</sup> Es la versión del *Teeteto* 174a, en la cual se dice que luego de la caída de Tales en la zanja una esclava tracia hizo sus delicias en burlarse del filósofo caído.

<sup>9</sup> Cf. Kirk y Raven. *Los Filósofos Presocráticos*, Gredos, 2008, p. 117.

La predicción del estado de cosas en el futuro parece ser, en cualquier caso, una de las características esenciales en la formación del saber, sea éste referido al ámbito práctico, filosófico o científico. Heródoto nos dice que Tales “aconsejaba a los jonios que tuvieran una sala de consejos y que ésta estuviera en Teos (porque Teos era el centro de Jonia y que las demás ciudades, sin dejar de estar habitadas, debían ser consideradas demos)”<sup>10</sup>. Este es un consejo político que apunta hacia el futuro, una especulación política que pretende salvaguardar la seguridad de un pueblo anticipándose a lo que vendrá.

La compenetración de lo práctico y lo teórico o, de otro modo, de lo práctico como teórico, es un carácter que está emparentado con el desarrollo de la filosofía occidental, aunque en una primera etapa fuera de carácter espontáneo y sin el grado de consciencia que alcanzará Platón y particularmente Aristóteles en la caracterización separada de estos dos ámbitos que mueven al pensamiento. Para Tales, la especulación teórica se encuadra entre la predicción científica y el apoyo estratégico de la planificación prudencial.

### 3. Especulación y responsabilidad ante la *polis*

La especulación del inversionista de una bolsa de valores acepta el presente y niega lo mejor de lo que la precede, quiere perpetuar las formas de vida en que se satisface<sup>11</sup> y proyectarlas en un goce *ad infinitum*. Defiende un estilo de vida que no ha sido parte de la especulación, aunque esté en simbiosis con ella. El especulador es parte de un método de hacer las cosas que de por sí es incuestionable. Se trata de seguir a flote en un juego que es serio no por el valor que tenga, en el sentido del *spoudaios* griego, sino por el riesgo vital que implica.

En el *Teeteto* de Platón, encontramos una serie de determinaciones del carácter del retórico que discute en tribunales, equiparable a esta idea del especulador maniatado. Los retóricos-abogados argumentan preocupados por el flujo de la clepsidra<sup>12</sup>, la cual ordena los parámetros de su *performance*. No pueden argumentar sobre lo que les parezca, puesto que su adversario está sobre ellos con una “compulsión”, esto es, “una acusación que detalla los temas más allá de los cuales no hay que hablar”<sup>13</sup>. Su argumentación se refiere a un camarada de esclavitud que no es más que su oponente, mientras que su amo es el pueblo que dicta sentencia, a quien podemos identificar, haciendo abstracción de las diferencias,

<sup>10</sup> *Ibíd.* p. 113.

<sup>11</sup> Como Calicles en el *Gorgias* platónico.

<sup>12</sup> Reloj de agua que indica el tiempo que tenían (para nuestros propósitos podemos decir “tienen”) los oradores para hablar en los tribunales.

<sup>13</sup> Platón, *Teeteto*, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri, Ed. Losada, Buenos Aires, 2006, 172e, en adelante sólo indicaremos número y letra.

con el mercado, esa masa fantasmal dotada de un juicio irrevocable (podríamos decir también, inimputable, al ser víctima de su propio decurso ciego). La última característica de los retóricos de tribunal nos acerca a lo que insinuábamos en el párrafo anterior sobre el riesgo vital y la seriedad de la vida del especulador financiero:

“Sus contiendas no son nunca por una sentencia indiferente, sino que siempre lo son por una que le concierne a la propia persona, y con frecuencia incluso constituye una carrera por la vida (...) la esclavitud que desde su juventud han padecido les impide el crecimiento, la rectitud y la libertad, pues los fuerza a llevar a cabo perversiones y a imponer grandes peligros y miedos –que no serían capaces de soportar (aun cuando) tuviesen justicia y verdad en sus almas aún tiernas. Vueltos directamente a la falsedad e injusticia recíprocas, se humillan y se turban tanto que pasan de ser jovencitos a ser hombres sin tener nada sano en su mente, aunque creen que se han convertido en personas hábiles y sabias”<sup>14</sup>.

El especulador financiero, en sus momentos de ocio filosófico, cree que existe un equilibrio necesario, casi mágico, en el orden de las cosas reales con las que sólo juega en abstracción. Vive en un hoyo tratando de quedarse con el lugar más cómodo dentro del mismo, sin preocuparse por las cosas del cielo y las que están bajo la tierra, porque como todo hombre sensato, dentro de los cuales nos incluimos<sup>15</sup>, cree que son una verdadera insensatez y hasta podríamos decir, pensando en el espíritu de la letra, una impiedad<sup>16</sup>.

Quienquiera que no se haya planteado nunca un problema filosófico seriamente, se encuentra en la situación de creer que las cosas son lo que son y nada más. Establece una relación de fe con el medio que lo rodea y satisface<sup>17</sup>, que le causa dolor y esperanza. No piensa que cada cosa tiene un trasfondo, una historia en la cual deviene y que le da

<sup>14</sup> *Teet.* 172e-173b.

<sup>15</sup> La difamación de la filosofía no debe preocupar a quien esté en contacto con la filosofía, más bien debe unirse a los descargos limitándose a señalar el pequeño detalle de que lo aludido no es filosofía.

<sup>16</sup> Cf. Horkheimer, “Panaceas Universales Antagónicas”, op. cit. pp. 55-80. Según este autor, la filosofía de la ciencia positivista no reconoce lo dogmático de su divinización del método, hasta un punto que no sería aceptado por los verdaderos hombres de ciencia. Los neotomistas, por su parte, se dan cuenta y reconocen su necesidad de intuición, tan sólo se limitan a adecuarse al poder de turno. Podemos decir que el especulador financiero, absorto en la idealización de sus fines de perpetuación y aumento de la fortuna, es una consecuencia necesaria del método acrítico que no busca una relación entre el que piensa y aquello que es pensado. Es pura forma, una abstracción vacía, un medio para el medio (razón instrumental) de fines incomprensibles, lo dado santificado como lo incuestionable, el presente: “*El humanismo soñó alguna vez con reunir a la humanidad mediante una comprensión mancomunada de su destino. Creía que podría poner en marcha una sociedad buena mediante la crítica teórica de su praxis presente y que luego ésta derivaría en una actividad política correcta. Esto parece haber sido una ilusión. Hoy las palabras deben ser propuestas para la acción. Los hombres creen que los requerimientos de lo existente deberían verse fortalecidos por la filosofía en cuanto servidora de lo existente*”. (Horkheimer, op. cit., pp. 79-80).

<sup>17</sup> Aunque la relación del hombre con el mundo siempre necesita de lo espiritual, no es considerado como algo realmente importante hasta que colapsa en el miedo o la falta de voluntad.

significado y que ese significado pierde parte de su poder, para nosotros, si no estamos en disposición de captarlo o producirlo.

Como griego, Sócrates cree en lo mejor de su historia, pero supone que quienes le enseñaron las formas de las cosas se olvidaron de ir al contenido verdadero de las mismas, que falsearon su aspecto por una falta de educación (*apaideusía*) en los procesos de especulación que hacían viables las preguntas que nos acercaban a una definición. Platón sigue el juego aceptando lo mejor de su maestro pero sin poder llevar una carga tan grande sobre los hombros. Esa carga estalla en su desconsuelo. Pero no se rinde ante los sucesos de Siracusa y se transforma él mismo en un héroe del pensamiento dialéctico que acepta lo mejor del pasado pero niega el presente que lo rodea, perpetúa su planteamiento de existencias ideales y juegos de espejos en los que instala sus pensamientos entre distintos personajes, que en su mismo discurrir laberíntico, proyectan la imposibilidad de perpetuar la aceptación. Por esto es que los *logoi* que se relacionan en los diálogos de Platón nos enseñan a sacudirnos de la modorra que sólo anticipa un universo de posibilidades demasiado estrecho. El valor de la perseverancia dialéctica en estado de pureza es lo que transmite como saber, transformando el concepto mismo de saber (el antiguo, el saber del padre, todo o nada).

Volviendo a Sócrates podemos decir que se han creado en la Atenas de su tiempo las condiciones para el diálogo filosófico libre, pero esa libertad abre el paso a la sofística<sup>18</sup>, que es un factor necesario para la nueva condición política que sitúa el poder en el discurso en público. La conciencia de la educación y la cultura libre son ambos un gran logro de la sofística. La dislocación del discurso y el afán especulativo de los sofistas permitió muchos avances tanto en la filosofía como en el desarrollo de tipos humanos. La especulación libre y en algún sentido, meramente formal de los sofistas, contiene una potencia impensable dentro de estructuras dogmáticas cobijadas al alero de la tradición. La diferencia entre los sofistas y Sócrates es que, aunque algunos de ellos puedan ser varones probos, no se adjudican la tarea de llevar en sí mismos las consecuencias del cambio espiritual que promueven. No les interesa quien no les escuche, pues los sofistas son ciudadanos del

---

<sup>18</sup> En el *Gorgias*, ante la pregunta de Polo acerca de si se le permitirá decir todo lo que quiera, Sócrates responde lo siguiente: “*Sufrirías un gran daño, excelente Polo, si habiendo venido a Atenas, el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar, sólo tú aquí fueras privado de ella. Pero considera el caso contrario: si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que se te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño si no se me permite marcharme y dejar de escucharte? Si tienes interés en la cuestión que hemos tratado y quieres rectificarla, pon de nuevo a discusión, como acabo de decir, lo que te parezca; pregunta y contesta alternativamente, como Gorgias y yo; refútame y permite que te refute.*” (*Gorgias*, 461e-462a, *Diálogos II*, ed. cit., p.46; en adelante se utiliza esta misma traducción y se cita por número y letra de la edición canónica) ¿No nos suena esto como la trampa de la libre expresión, esa monstruosa manipulación de medios que en su libertad absoluta oculta el poder adialéctico de la macrología?

mundo y su labor intelectual no tiene que ver con una ciudad en particular, en realidad no tiene que ver con ninguna ciudad, excepto como abstracción cultural. Sócrates pone su especulación y vida al servicio de la ciudad, se considera a sí mismo como una suerte de encarnación de la justicia y, por lo mismo, de un bien. Si los atenienses lo condenan, dice en la *Apología de Sócrates*, serán ellos mismos quienes se privarán de un bien.

Los sofistas se declaran neutrales. Así lo hace Gorgias, en el diálogo homónimo de Platón, al desligarse, en primera instancia, de la responsabilidad que le quepa en los delitos que sus discípulos puedan cometer con la técnica retórica que han aprendido con él:

“(…) no hay materia sobre la que no pueda hablar [el orador] ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste.

Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza; no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos. Pero tampoco, por Zeus, si alguno que ha frecuentado la palestra y ha conseguido robustez y habilidad en el pugilato golpea a su padre, a su madre o a alguno de sus parientes o amigos, no se debe por ello odiar ni desterrar a los maestros de gimnasia y de esgrima. Estos le han enseñado sus artes con intención de que las emplearan justamente contra los enemigos y los malhechores, en defensa propia, sin iniciar el ataque; pero los discípulos, tergiversando este propósito, usan mal de la superioridad que les procura el arte. En este caso los maestros no son malvados, ni su arte es por ello culpable ni perversa, sino, en mi opinión, lo son los que no se sirven de ella rectamente.

El mismo razonamiento se aplica también a la retórica”.<sup>19</sup>

En una tendencia más extrema que la de Gorgias, a Calicles sólo le interesa la utilización de la sabiduría en el sentido de astucia, pero con “valentía” –esto es, con decisión– hacerse del poder y gobernar sobre los demás hombres, dedicándose a la satisfacción de sus primeros impulsos. Es un especulador que sirviéndose de la astucia dispone las piezas para instalarse a glorificar el momento y olvidarse de lo que su pueblo ha aprendido a través de siglos. No le importa el contenido de la tradición, sólo quiere hacerse de la forma técnica para esclavizar el presente. Su perspectiva futura radica en la mantención de un presente supeditado a sus impulsos incuestionables<sup>20</sup>. No se pretende dar con esto una lección de falsa moral, puesto que Calicles sí defendía, superficialmente, la forma de vida griega. Lo que se persigue es simplemente entender cuál es el ídolo que adora quien niega tener alguno. De hecho Calicles sigue teniendo una concepción tradicional de la hombría, pues le dice a Sócrates que con su postura filosófica sólo

<sup>19</sup> *Gorgias*, 456c-457a.

<sup>20</sup> Cf. *Gorgias* 491e-492c.

conseguirá ser abofeteado, a diferencia de un verdadero hombre que es capaz de defenderse<sup>21</sup>.

Sócrates está enamorado de Atenas y de los atenienses, a quienes dedica su vida y su especulación. Su arte mayéutica queda retratada en el *Teeteto*, donde además podemos entender el carácter científico que puede ser adjudicado a la especulación, es decir, en tanto un saber de anticipación sobre lo que pueda suceder en el futuro, tanto con relación a las personas como con relación a los razonamientos.

#### 4. La filosofía y la importancia de los límites formales de la palabra

Al comienzo del excursus sobre la diferencia entre oradores y filósofos del *Teeteto*<sup>22</sup> se alude al hecho de que el discurso debe estar al servicio de quienes investigan libremente con vistas a la verdad. No debemos respetar el desarrollo de una sola línea de argumentación tan sólo por el hecho de haberla comenzado, sino que tomaremos uno u otro discurso según nos agrada, puesto que éstos están al servicio de quienes dialogan filosóficamente<sup>23</sup>. Los oradores están supeditados a la férula de la clepsidra<sup>24</sup>. Es por esto que deben tratar de convencer en un corto tiempo sobre un tema asignado de forma heterónoma, son esclavos del discurso.

Tratando de entender esta metáfora por segunda vez, podemos decir que la aparente libertad aséptica del orador retórico, o del especulador meramente formal, demuestra una dependencia casi absoluta al contenido estratégico que su discurso deba tener según la ocasión, debe poner el desarrollo del mismo en función de la defensa de una posición, sin que este desarrollo investigue los fundamentos y carácter de la misma. Lo que interesa es la sobrevivencia de la posición defendida. Tanto es así que se podría pensar que la “compulsión” de la que hablamos más arriba, referida a la acusación específica que debe ser discutida en un tribunal, es algo fijo, dependiente de un contexto de importancia guiado directamente por un entorno objetivo. Sin embargo, la indiferencia ante lo que se exponga o defienda es tan absoluta y profiláctica que el mismo Gorgias, en sus conferencias personales, donde se supone que tiene la libertad para exponer su pensamiento, se limita a un alarde técnico pidiendo a la audiencia que le proponga un tema cualquiera. En esta trivialidad en la elección de la preocupación especulativa, el sofista tiene mucho en común

<sup>21</sup> En *Gorgias* 508d-e Sócrates responde a esta posición directamente: “*Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar mi cuerpo o mis bienes (...)*”

<sup>22</sup> 172c y d.

<sup>23</sup> *Teet.* 172d.

<sup>24</sup> *Teet.* 172e.

con el mercenario experto en economía, aquel que no establece las direcciones de su acción, pues es un camaleón de lo dado al que sólo importa el cultivo de un método de pervivencia de su pura individualidad *hic et nunc*.

Cuando leemos los diálogos de Platón, muchas veces percibimos una serie de contradicciones y dichos opuestos sobre un mismo tema. Lo que nos parece más grave en ello es que muchas veces los tópicos sobre los que versa la contradicción no son ninguna minucia, sino de la mayor importancia. Debido a esto, vemos cómo los comentaristas se esfuerzan tratando de justificar una coherencia lógica del sistema platónico aludiendo a distintos argumentos, ya sean de índole histórica, de autenticidad, tono del discurso, etc. En el pasaje sobre la diferencia entre oradores y filósofos que hemos aludido se dice que el filósofo está preocupado de la totalidad. Los elementos o aspectos limitados de los asuntos le tienen sin cuidado. ¿Qué nos quiere decir Platón con esto? ¿Se refiere acaso a modos de vida? Sí y no. Un modo de vida debe ser el fundamento de una disposición hacia las cosas, pero las cosas y pensamientos que fluyen desde esa perspectiva se lanzan hacia la totalidad desde y con ese modo de vida<sup>25</sup>. No hay aquí ningún tipo de atadura en términos de mantener una posición por cualquier medio. Como filósofos, nos interesa que los discursos estén al servicio de la investigación, no que nuestra investigación esté a la defensa de los discursos, como si se nos fuera la vida en ello, como sucede en las acusaciones e intrigas judiciales<sup>26</sup>.

En cierto sentido, el filósofo está mucho más escindido de sus discursos que el orador, debido justamente a que se preocupa mucho más de ellos. Forma y contenido<sup>27</sup> se unifican y lo que debe persistir es la búsqueda, no sus medios<sup>28</sup>. Lo que sobrevive no son

<sup>25</sup> Es importante, en este punto, tener presentes las reflexiones de Platón al final de su vida en la Carta VII: “Dionisio (...) fingía conocer por sí mismo muchas cosas, y las más importantes (...) conozco a otros que han escrito sobre las mismas materias, pero quienesquiera que sean, ni ellos se conocen a sí mismos. Lo que sí puedo comentar a propósito de todos los que han escrito y escribirán sobre ello, cuantos afirman conocer los temas en que yo me afano, sea que me hayan escuchado a mí o a otros, sea que actúen como si lo hubieran descubierto por su cuenta, es, cuando menos, lo siguiente. No es posible, a mi parecer por lo menos, que éstos entiendan nada del asunto. En efecto, no existe ni existirá nunca un escrito mío sobre estos temas, pues en modo alguno es algo de lo que se pueda hablar como de otras disciplinas, sino que es gracias a un frecuente contacto con el problema mismo y gracias a la convivencia con él que de repente surge este saber en el alma, igual que la luz que se desprende de un fuego que brota, alimentándose a partir de entonces a sí mismo”. Platón, *Carta VII*, 341b-d, Ed. Akal, Madrid, 1993, pp. 118-119.

<sup>26</sup> Cfr., cita aludida en la nota 14 de este texto.

<sup>27</sup> Cf. Jaeger, Werner. *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 267.

<sup>28</sup> Con respecto al método de la observación, canonizado por el positivismo, Horkheimer señala lo siguiente: “La observación en sí no es un principio, sino un modelo de comportamiento, un modus procedendi que puede conducir en cualquier momento a su propia abolición. Si en algún momento la ciencia cambiara sus métodos y si entonces la observación, tal como hoy se practica, ya no se practicara, sería necesario modificar el principio “filosófico” de observación, reexaminando en forma correspondiente la filosofía, o bien se mantendría en pie ese principio como dogma irracional.” Horkheimer, op. cit., p. 71.

determinadas declaraciones u opciones teóricas adoptadas, sino el impulso de investigación: “Y cuando la mente indaga la naturaleza toda de cada una de las cosas en su totalidad, ella misma no se establece en ninguna de las que le están cercanas”<sup>29</sup>. La actividad del especulador filosófico, por tanto, está enfocada a la totalidad y, aunque nuestro acercamiento a la totalidad deba expresarse en argumentos y posiciones, éstas no son el fin de nuestra especulación. No queremos decir con esto que el discurso filosófico deba ser un mero instrumento, un medio para otra cosa, sino que cada una de las posiciones que adopta son pasos, trampolines dialécticos sin valor autónomo. El discurso en su totalidad, como especulación filosófica, sí es autónomo, de hecho es capaz de producir sus propios ámbitos y problemas porque la forma, el lenguaje filosófico y literario, es una sola cosa con la totalidad. De hecho, en los orígenes de la retórica, que hemos descrito como ajena a lo que defiende, no se entendía esta separación, producto de una especialización posterior. Así lo señala Werner Jaeger:

“La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador. La palabra no tenía el sentido puramente formal que obtuvo más tarde, sino que abrazaba al contenido mismo. Se comprende, sin más, que el único contenido de los discursos fuera el estado y sus negocios.

En este punto toda educación política de los caudillos debía fundarse en la elocuencia. Se convirtió necesariamente en la formación del orador, bien que en la palabra griega *logos* vaya implícita una muy superior compenetración de lo formal y lo material”<sup>30</sup>.

Independientemente de lo que suceda en el específico ámbito del desarrollo de la retórica y la política, lo cierto es que la palabra y la especulación crean realidad en cuanto predicen las formas en que ésta nos será dada. Crean el ámbito de posibilidades que será habitado por la cultura y el pensamiento. Sócrates, como señalamos más atrás, es capaz de predecir las coyunturas del discurso de sus discípulos para averiguar si es que se mantendrán siendo fecundas (*γονιμὸν*)<sup>31</sup> y vueltas, por lo mismo, a una existencia futura en enlaces posibles. Si el *daimón* le impide continuar en conversaciones con discípulos descarriados sabrá encomendarlos con buenos maestros que les darán conocimientos prefabricados. Hay algo mágico en todo esto, una proyección de la antigua mántica, que es

<sup>29</sup> *Teeteto* 174a.

<sup>30</sup> Jaeger, op. cit., p. 267.

<sup>31</sup> El pasaje alude a la capacidad de partero de las almas que dice poseer Sócrates para explicar su esterilidad de conocimientos positivos, teniendo, al mismo tiempo, la capacidad de averiguar la fecundidad y verdad (*γονιμὸν τε καὶ ἀληθές*: *Teet.* 150c) de las tesis de sus compañeros, volveremos en el último apartado sobre este punto. Para el texto griego ver: *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171&layout=&loc=Theaet.+150c>

negada en sus aspectos más arcaicos, para iniciar otra fase en la proyección hacia el futuro de la especulación.

En el ámbito de la literatura, Óscar Wilde ha dicho en *La decadencia de la mentira* que las neblinas de Londres no son responsabilidad más que de los pintores impresionistas sin los cuales nos serían invisibles<sup>32</sup>. Balzac, por su parte, nos muestra en *Ilusiones Perdidas* la tragedia de la especulación científica que pretende proyectarse como un bien en sí independientemente de la crítica filosófica y sociológica que determine un uso justo de los mismos. Explicita el automatismo de las crisis de especulación financiera donde la estructura determina el rol de individuos sin esperanza. La creación de realidad de los medios técnicos y de especulación financiera no tiene una proyección histórica, porque sólo es una función de la perpetuación de un estado de cosas dado. Desde el principio de *Ilusiones perdidas*, David Sechard, modesto dueño de una imprenta, se ve acechado por especuladores dueños de la otra imprenta de la provincia, que no lo devoran tan sólo por su ingenuidad, dado que los resguarda de verdadera competencia. Al momento que logra concretar su descubrimiento científico para la producción de papel más barato, cualquier finalidad benéfica al respecto se ve consumida por la especulación financiera y política de las estructuras de dominación que lo rodean y lo estafan.

Aunque la utilización del invento de Sechard no se ajuste a lo que comúnmente se denomina especulación financiera, puesto que no se trata de un manejo de capitales sin tener concurso en las fases de producción, sí lo es en cuanto el invento y la producción se enajenan de las fuerzas de creación que las concibieron.

---

<sup>32</sup> En realidad deberíamos decir, más que “invisibles”, inexistentes, puesto que la naturaleza, según la tesis de Wilde, es la que imita al arte: “*la naturaleza, no menos que la vida, es una imitación del arte (...) ¿a quiénes sino a los impresionistas debemos esas admirables brumas oscuras que caen suavemente en nuestras calles, esfumando las farolas y transformando las casas en sombras monstruosas (...)?*”. Wilde, Óscar, *La decadencia de la mentira*, en *Obras Inmortales*. Trad. Alfonso Sastre, Ed. E. D. A. F., Madrid, 1961, p. 1647. Ciertamente la posición de Wilde es radicalmente opuesta a Platón, pero es de una tremenda ingenuidad no percatarse de que los movimientos en que la realidad se nos manifiesta, en cuanto inversiones lógicas, duplicaciones y reducciones, desembocan en la construcción que el hombre hace de su mundo (y viceversa). Sobre todo si tomamos en cuenta la interpretación de la figura de Sócrates a la que nos venimos plegando y que es obra de W. Jaeger.

<sup>32</sup> Cf. Lukács, György, *Sociología de la literatura*, edición original de Meter Ludz; traducción de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, 1989.

## 5. Comprensión de los sobrenombres de Sócrates

Hemos adelantado más arriba, cuando respondemos dialécticamente a la anécdota de Tales<sup>33</sup>, la actitud que creemos debe tomarse frente a la difamación de la filosofía. En el presente apartado retomaremos el asunto, a la luz del precedente, con la intención de dar una interpretación de los sobrenombres de Sócrates.

Así como Sócrates acepta los sobrenombres que se le dan (o que se da él mismo), niega el nombre de educador, puesto que su vida radica en la búsqueda del verdadero educador.

La aceptación de los sobrenombres, por parte del maestro de Platón, implica la conformidad con el ridículo en que se encuentra su condición intermedia, camino al conocimiento, en relación al conocimiento verdadero. Pero, al mismo tiempo, lo ridículo se hace temible cuando, con aspecto de monstruo, se impone en su diferencia radical de transformación en vías a una nueva forma, a un nuevo ideal de hombre. Sócrates es un ser extraño que encarna la transformación del hombre, por lo mismo, adquiere una imagen inhumana porque es y no es un hombre. Para sus enemigos esta imagen inhumana se representa en una animalidad ridícula e inferior: un pez torpedo feo y con una capacidad de shock eléctrico inmovilizador. Sócrates dice entonces: sí, mientras yo mismo me vea entorpecido por la inmovilidad del asombro<sup>34</sup>. Si volvemos a la negación del nombre de educador, tenemos que, en cuanto pez torpedo, Sócrates es educador en la aporía y el asombro<sup>35</sup> que pone en vías del conocer a sus amigos, pero no lo es en cuanto no es un “maestro” que enseñe a sus discípulos. Más bien, tiene trato (*συνουσία*) con compañeros a los cuales presenta sus propias inquietudes ante problemas que no tiene resueltos y que, por lo mismo, le importan y le asombran sobremanera. Por eso es un tábano que molesta a sus conciudadanos. Pero tampoco en la refutación se trata de una función unilateral, porque ésta no va desde Sócrates a los discípulos o contrincantes como pasa con los sofistas, sino que de Sócrates a sus amigos y de Sócrates a Sócrates; como podemos ver en el cambio de posiciones en el *Protágoras* platónico o en cualquier diálogo aporético. Es una molestia que siente él mismo, como prurito de saber y de sacar lo que tiene adentro y que transmite a quienes, como semejantes suyos, tienen<sup>36</sup> inquietudes similares, pues comparten *polis* y

<sup>33</sup> Cf. nota 15 y los apartados 2 y 3 de este escrito.

<sup>34</sup> Cf. *Menón* 80c-d, ed. cit., p. 300.

<sup>35</sup> Se puede decir que Sócrates utiliza una modalidad de discurso *elénctica* (*ἔλεγχος οὐ ὁ*) y exhortativa, que recurre a la aporía y el asombro.

<sup>36</sup> En realidad debería decir “tendrán” puesto que tratamos de expresar lo que creemos que especulaba Sócrates o la impronta que ponía a su acción.

*paideia* (los sofistas son metecos desinteresados, libres de la ciudad, no libres *con* la ciudad y la constitución).

El sobrenombre auto impuesto de “partero de las almas de los jóvenes bellos”, es el que mejor atiende a la relación que tiene Sócrates con la medicina y su concepto de naturaleza humana: sana o enferma, grávida o vacía. Existe un dolor natural al proceso de cambio, a la naturaleza sana que lleva en su seno la transformación, el tránsito hacia lo mejor. La satisfacción del presente, en cambio, conlleva la incomodidad frente al asombro de una verdad móvil. Es una disconformidad con la negación del presente que rescata al pasado en la esencia constitutiva de nuestro ser y lo lanza como proyecto hacia el futuro de asimilación a lo divino, a lo que no es (lo dado) y, por lo tanto, a lo que es verdadero ser. ¿Cómo llegamos, entonces, a ser más sabios? ¿Cómo llegamos a ser lo que no somos? ¿Cómo dejamos una existencia y renacemos siendo y no siendo los mismos?

Aunque Sócrates viva un período de disolución, cifra sus esperanzas de lo mejor en el estado, se halla “*dentro de la antigua tradición griega para la que la polis era la fuente de los bienes supremos de la vida y de las normas de vida más altas*”<sup>37</sup>. La actuación concreta de Sócrates es importante en este estado que se derrumba, porque guarda en sí “*el sentido político de la existencia humana [...]. La educación para la virtud política que él pretende establecer presupone en primer lugar la restauración de la polis en su sentido moral interior*”<sup>38</sup>. El renacimiento del estado debía empezar por el alma, no por la imposición de un poder externo. Es lo que Sócrates transmite a Platón, del interior puede brotar, “*purificada por la indagación del logos*”<sup>39</sup>, la norma inquebrantable. Y continúa Jaeger con el razonamiento, tras una alusión a la negativa hegeliana para la crítica de la razón subjetiva a la moral del estado, diciendo:

“la concepción socrática [...] opone al estado tal como es, el estado tal como debiera ser o, mejor dicho, tal como “era”, para luego armonizarlo consigo mismo y con su verdadera esencia. Desde este punto de vista, el estado decadente aparece como el verdadero apóstata”<sup>40</sup>.

Entendemos las comillas del ‘tal como “era”’, de la cita precedente, como denotando lo que nosotros señalamos al principio de este texto. Sócrates acepta lo mejor de la tradición, es el “sí y no” del que busca la verdad y se apropia de la historia en términos filosóficos, y en ningún caso en los de una mera propaganda proselitista. En este sentido, la unión del ‘como debiera ser’ y el ‘como “era”’ es la aceptación dialéctica del pasado interiorizado, sentido y puesto al servicio del *logos*. Si al ciudadano ateniense que no

<sup>37</sup> Jaeger, W., op. cit., p.451.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p.451.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p.452.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p.452.

participaba en política se le tildaba de “idiota”, tenemos que entender al filósofo que no se apropia de la historia y que no participa en su reconstrucción dialéctica en acto, como un idiota nostálgico o un idiota utópico, mientras que al simple y puro especulador financiero reservamos el vocablo sin apellido: idiota.

Quien glorifica la pura habilidad para resolver problemas, para adaptarse a un medio agresivo, se olvida que las circunstancias sociales unificadas a las “naturales” son las que constituyen el universo objetivo en el que vive.

\*\*\*

### Bibliografía

- GÓMEZ-LOBO, Alfonso, *La ética de Sócrates*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.
- HEGEL, G. F. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- JAEGER, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- KIRK Y RAVEN, *Los Filósofos Presocráticos*, Gredos, Madrid, 2008.
- KONSTAN, David, “La vergüenza como emoción ética”, en *Limes* 14- 15, Centro de Estudios Clásicos, UMCE, Santiago de Chile, 2002-3, p.69-78.
- LUKÁCS, György, *Sociología de la literatura*, edición original de Meter Ludz; traducción de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, 1989.
- PLATÓN, *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid, 1999.
- Teeteto*, Losada, Buenos Aires, 2006, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri
- Carta VII*, Akal, Madrid, 1993.
- Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171&layout=&loc=Theaet.+150c>
- WILDE, Óscar, *La decadencia de la mentira*, en Obras Inmortales, E.D.A.F., Madrid, 1961, traducción de Alfonso Sastre.