

El método socrático y su aplicación pedagógica contemporánea

The Socratic Method and its Application to Contemporary Pedagogy

Carolina CASTRO FAUNE

carolina.castro@estudiante.uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Se aborda críticamente la función que Martha Nussbaum atribuye al método socrático en su proyecto de fundamentación de la educación liberal. Primero, se describe el programa educativo liberal. Luego, se analiza la definición y la función que cumple el método socrático. Finalmente, se analizan tres argumentos que sustentan el proyecto: la definición de la ironía socrática, la discontinuidad doctrinal de los diálogos, y la concepción de Sócrates como partidario de la democracia.

Palabras clave: método socrático, enseñanza de la filosofía, técnica, ética, psicología.

Abstract

We critically approach the role which Martha Nussbaum assigns to the Socratic Method in founding her project for a liberal education. First, we describe the liberal educational program. Next, we analyze the definition and role of the Socratic method. Last, we analyze three arguments that sustain the project: the definition of irony, the doctrinal discontinuity of the dialogues, and the conception of Socrates as a supporter of democracy.

Keywords: socratic method, teaching philosophy, technique, ethics, psychology.

I

Una de las más ambiciosas propuestas de educación ética y cívica de las personas, en las sociedades occidentales contemporáneas, es la propuesta de fundamentación filosófica del programa de educación liberal de Estados Unidos que nos presenta Martha Nussbaum en su libro *El cultivo de la Humanidad*¹. A partir de un estudio realizado sobre su práctica docente en el sistema universitario norteamericano, la autora define un programa de estudios, fundado en una ética que la autora define a la luz de los principios del método socrático y del Estoicismo. El programa desarrollado por Nussbaum, tiene como objetivo desarrollar las habilidades que permitirán a los alumnos llegar a ser ciudadanos capaces de resolver los problemas de la diversidad humana, en una época de diversidad cultural y creciente internalización.

En efecto, según Nussbaum, la lucha contra el conservadurismo educativo que enfrentó Sócrates en la Atenas del siglo V a.C., es similar a la situación que enfrenta la reforma de educación liberal en Estados Unidos. Tal como se aprecia en las *Nubes* de Aristófanes, la propaganda ejercida contra Sócrates representa la visión del defensor de un régimen patriótico fuertemente disciplinado, con mucho que memorizar y sin demasiado tiempo para el cuestionamiento. Esta propaganda referida por Platón en la *Apología*, no difiere de las críticas planteadas a la reforma educativa liberal, que busca desarrollar la capacidad de argumentación, a través del aprendizaje del pensamiento crítico en relación con el origen social de las normas morales, y que permite al hombre liberarse de toda autoridad externa.

Tanto en los Estados Unidos de nuestra época como en la antigua Atenas, la educación liberal está cambiando. Nuevas materias han pasado a formar parte de los currículos de Letras de las escuelas superiores y universidades: la historia y cultura de los pueblos no occidentales y de las minorías étnicas y raciales dentro de Estados Unidos, las experiencias y logros de las mujeres, la historia e intereses de lesbianas y homosexuales. Con frecuencia estos cambios se presentan en la prensa diaria como si fueran grandes amenazas, tanto respecto de los criterios tradicionales de excelencia académica como de las normas tradicionales de civilidad y ciudadanía. Los lectores reciben la imagen de una élite totalitaria y altamente politizada que está tratando de imponer una visión “políticamente correcta” de la vida humana, trastocando los valores tradicionales y de hecho, enseñando a los alumnos a argumentar a favor de “golpear al padre. Todavía está en tela de juicio la indagación socrática. Nuestro debate sobre los currículos revelan la misma nostalgia por una época más obediente, más reglamentada: la misma desconfianza frente al pensamiento nuevo e independiente expresada en la brillante descripción de Aristófanes².

Tanto en la antigua Atenas, como en los Estados Unidos, el problema fundamental que se plantea es qué tipo de ciudadano es el que se está formando en las instituciones educativas, específicamente, y cómo estos ciudadanos serán capaces de comprender y decidir en relación con sus derechos y deberes, de manera inteligente y compartida. Se trata entonces de definir aquello que es preciso saber para llegar a formar buenos ciudadanos. Para ello, Nussbaum define el programa educativo liberal, que se basa en el desarrollo de tres competencias:

1 *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, 1977. Traducción de Juana Pailaya, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001.

2 Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001 p. 20.

Examinarse críticamente uno mismo y las tradiciones. “Esta disciplina requiere el desarrollo de la habilidad de razonar lógicamente, de poner a prueba lo que uno lee o dice desde el punto de vista de la solidez de los razonamientos, de la exactitud de los hechos y la precisión del juicio”³.

Conocer los hábitos de diversos grupos etnográficos que configuran el tejido social, con el objetivo que los ciudadanos del mundo se sientan vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación.

Potenciar la empatía con los otros individuos a través de la imaginación narrativa y llegar a comprender el mundo desde el punto de vista del otro. Se trata de conocer el significado de una acción o un discurso, valorándolo según la intención de la persona que lo realiza, en el contexto de su historia y de su mundo social.

Con todo, la educación liberal tiene como objetivo activar en los estudiantes la capacidad de argumentación y coherencia lógica, que les permita justificar las decisiones morales a través del examen crítico de las propias tradiciones, y generar de este modo una democracia sólida, fundada en una comunidad que razona sobre los problemas reflexiva y deliberativamente, a través del diálogo.

II

La definición del método socrático que nos presenta Nussbaum se realiza exclusivamente a partir de los primeros diálogos de Platón, denominados socráticos o de juventud. En este sentido, la autora nos remite al análisis elaborado por Gregory Vlastos⁴. Para Vlastos el método socrático se reduce a la práctica del *elenchus* (ἔλεγχος), fundada en la ironía (εἰρωνοία). A través del análisis del uso del término εἰρωνοία en diversos textos áticos, desde Aristófanes a Teofrasto, Vlastos concluye que la figura de Sócrates representa un paradigma que provoca un cambio en la connotación del término. El término habría ganado actualidad en el Ática durante el último tercio del siglo V a.C., a partir de un giro semántico presente en el *Symposium* de Jenofonte, para luego ser constatada con fuerza en los diálogos de Platón⁵. Así, ampliando su campo semántico, el término habría adquirido una connotación negativa, la cual, sin embargo, no estará presente en los escritos de Cicerón, donde el latín *ironia* acusará la altura de la urbanidad, elegancia y buen gusto. Dos siglos después, Quintiliano consolidará este sentido, significando con el término *ironia* lo contrario de lo que es dicho, modo perfecto de engañar a través de una burla inocente. Así, el significado que había sido marginal en el período clásico, llega a ser central y normativo; la εἰρωνοία llega a ser *ironia*. La nueva forma de ironía, sin precedentes en la literatura griega, se define según Vlastos como ironía compleja.

En la ironía simple lo que se dice es justo lo contrario de lo que se quiere decir; tomada en un sentido ordinario, comúnmente entendida, el sentido de la sentencia es simplemente falso. En la ironía compleja, lo que es dicho significa tanto lo que es como lo que no es: su contenido superficial significa que es verdad en un sentido, pero no en otro⁶.

De acuerdo a esto, la afirmación de Sócrates sobre su ignorancia es irónica en cuanto supone que Sócrates no es maestro de la virtud en un sentido, pero en otro sí; cuando Sócrates afirma no poseer conocimiento⁷, no se estaría refiriendo a la ignorancia en términos globales, sino a ese conocimiento que poseían los hombres del pasado, y que la tradición habría conservado como el

3 *Ibid.*, p. 29.

4 Vlastos, *Ironic and Moral Philosopher*; Cambridge University Press/Cornell University Press, 1977.

5 *Resp.* 337a; *Symp* 216e 4; 218d 6-7.

6 Vlastos, *op. cit.*, p. 31. Traducido del inglés.

7 *Ap.* 21b.

más grande y asombroso. La ironía socrática estaría afirmando entonces el minúsculo poder de Sócrates frente a Heráclito, Parménides, incluso frente al mismo Platón. Asimismo, se explicaría la atracción erótica de Sócrates hacia los jóvenes; Sócrates no ama a Alcibiades en el sentido de la pederastia, pero su belleza física genera un entusiasmo especial a los encuentros afectuosos con su mente.

A partir de este punto, Vlastos procede a exponer un esquema cronológico de los diálogos de Platón en dos grupos: los diálogos de juventud y los diálogos de madurez⁸. En el primer grupo de diálogos Sócrates es un pensador exclusivamente moral, frente al segundo grupo donde Sócrates resulta ser un filósofo metafísico y epistemólogo; puesto que los diálogos socráticos se basan en la práctica del *elenchus*, el método socrático solo implica la dimensión moral de alcanzar la verdad a través de la refutación de las tesis de sus interlocutores, y se aleja la búsqueda metafísica del conocimiento de la Forma. Asimismo, no existiría una epistemología en los primeros diálogos; si bien encontramos una primera alusión a la inmortalidad del alma en la *Apología*, y en el *Critón* y en el *Gorgias* se revela la fe de Sócrates en la supervivencia del alma, nunca se intenta probar su existencia⁹. Sería solo en los diálogos de madurez que aparecería por vez primera el Sócrates poseedor de una teoría metafísica de las Formas que existen separadamente, y de un alma tripartita que aprende por recolección, en la cual la maestría en el conocimiento matemático llegará a fundar una compleja epistemología. El *Menón* resulta entonces el síntoma de un giro en el pensamiento de Platón, ya que en él se encontrarían los primeros atisbos de su doctrina metafísica y epistemológica, que serían seguidos por una exposición sistemática de la teoría de las Formas y por la tematización de su inaccesibilidad a los sentidos en el *Fedón*. La incorporeidad de las Formas sería profundizada en el *Simposio*, mientras que la estructura tripartita del alma se desarrollaría en el *Fedro*. Finalmente, en la *República* estarían definidas las capacidades cognitivas de cada parte constitutiva. En este diálogo ya se dejaría sentir la influencia del pitagorismo, que dará lugar finalmente al despliegue teórico en un estilo propio en el *Timeo*¹⁰.

Se califica como lingüista cuando se hace del lenguaje un objeto de investigación reflexiva. Se podría calificar como un ontologista al que hace de la ontología un objeto de investigación reflexiva. Y esto es lo que el Sócrates de los diálogos de juventud nunca hace. Él nunca pregunta cual es el tipo de Formas que las cosas deben tener, ni si sus condiciones de identidad pueden ser tan diferentes de las individuales espacio-temporales, ni si sucede que las formas idénticas pueden ser no idénticas en los individuos y acontecimientos (...) Él cuenta con su realidad con la misma garantía irreflexiva, sin examinar, argumentada y sin defensa con la cual el hombre de la calle cuenta con la realidad de árboles y piedras¹¹.

El giro metafísico que realizaría Platón en el apogeo del período medio da lugar al análisis de la *ψυχή*. A diferencia de la moral de Sócrates, la moral que Platón desarrolla a partir del libro IV de la *República*, fundada en el análisis de la estructura interna del alma (*ψυχή*), concibe motivaciones dinámicas de la conducta virtuosa y de la naturaleza de la virtud misma. Mientras para Sócrates la ilustración intelectual es necesaria y suficiente para una reforma moral, ya que no supone una contradicción de las fuerzas que dominan al alma, para Platón la ilustración intelectual se muestra insuficiente en cuanto la parte irracional del alma no sea sometida para su integración en el funcionamiento de la *ψυχή*.

8 Grupo I. Período de juventud (a) Diálogos eléuticos: *Apología*, *Carménides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Gorgias*, *Hippias Menor*, *Ión*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*. (b) Diálogos de transición: *Eutidemo*, *Hippias Mayor*, *Lisis*, *Menexeno*, *Menón*. Grupo II. Diálogos del período madurez: *Cratilo*, *Fedón*, *Simposio*, *República II-X*, *Fedro*, *Parménides*, *Teeteto*. Grupo III. Diálogos del período de madurez: *Timeo*, *Critias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leyes*.

9 Cr: 54b-c; Gor: 523a; 527a-b.

10 M. 81a-c; Phd. 65b-66a; 69e-72d; 72e-77a; 78b-80c; 100b-109a; Phdr. 245c-246a; 249b-d; Resp. 490a-b; Tim. 42b.

11 Vlastos, *op. cit.*, pp. 58-59.

El deseo por el bien permanece lo que ha sido para Sócrates en los diálogos de juventud: lo poderoso, la unidad siempre presente, asociada con la razón (τὸ λογιστικόν). Pero mientras Sócrates ha pensado una razón todopoderosa, el nuevo modelo del alma tripartita dota a cada una de las tres partes con un dinamismo independiente: cada una está en principio motivada autónomamente y puede, por lo tanto, resistirse con éxito a cada una de las otras dos partes¹².

Para dar mayor peso a esta división doctrinal, Vlastos argumentará a través de fuentes indirectas sobre Sócrates, como son los testimonios de Aristóteles¹³, Jenofonte¹⁴, y otros miembros del círculo de Sócrates¹⁵. De este modo, las críticas que Aristóteles formula contra la teoría de las ideas estarían dirigidas solo a la formulación platónica, ya que el uso del término εἶδος en sentido socrático quedaría enmarcado en lo que el Estagirita denomina la primera búsqueda del universal de la virtud, donde el argumento es *peirastico*, es decir, que procede refutando las tesis del oponente solo a partir de las propias creencias¹⁶. Asimismo, en los *Memorabilia*, Jenofonte no haría sino enfatizar la renuncia de Sócrates a la investigación metafísica, ya que este no pretendería conocer la verdad, sino más bien avanzar en el conocimiento derivando conclusiones a partir de las premisas que sus interlocutores consideran verdaderas; de ahí la importancia de decir lo que verdaderamente se cree. Con todo, el *elenchus* resulta entonces un dispositivo de búsqueda que no puede llevar a la certeza más allá de la evidencia inductiva.

Pero Vlastos no solo establece una diferencia doctrinal entre los diálogos de juventud y los de madurez, sino que además avanza una explicación de esta ruptura doctrinal a la luz de la biografía de su autor. Esto le obliga a identificar el Sócrates exclusivamente moral de los diálogos de juventud con el Sócrates histórico, y a situar la ruptura doctrinal en coincidencia con el momento histórico, en el cual, a partir del progreso de la axiomatización de la geometría que culminará con Euclides, Platón se habría sumido en un profundo y extenso estudio de las matemáticas. Siguiendo la evidencia que encuentra en el *Menón*¹⁷, Vlastos argumenta que la teoría de la recolección señala ya la línea que seguirá el desarrollo filosófico de Platón, donde el descubrimiento geométrico es considerado paradigma de la recolección. La afirmación de la prueba matemática y la investigación a través de hipótesis como garante de la certeza de la investigación moral, tendrá su resultado político en la doctrina del rey-filósofo de la *República*. En este sentido, a diferencia de la visión elitista de Platón, Sócrates habría sido partidario de que la filosofía está al alcance de todos.

El Sócrates histórico se da la tarea de despertar en todas las personas la idea del autoexamen. No confía en las fuentes de conocimiento externas a las creencias de los ciudadanos que encuentra, y considera la democracia como la mejor de las formas posibles de gobierno, aunque no por encima de toda crítica. Platón por el contrario, argumenta a favor de restringir el cuestionamiento socrático a un grupo reducido y elitista de ciudadanos, quienes a la larga tendrán acceso a las fuentes eternas del conocimiento metafísico; estos pocos gobernarán sobre la mayoría¹⁸.

12 Vlastos, *op. cit.*, p. 86.

13 *Metaph.* 1038b11-12; 1078b9-32; *Soph. El.* 183b7-8; *Magna Moralia* 1182a15-26; *Eud. Eth.* 1216b2-9; *Nic. Eth.* 1145b23-27.

14 *Mem.* 3.9.5; 4.5.6; 4.4.9.

15 *Aeschines Socraticus*, fr. 11c; *Aelius Aristides, Or.* 45.2; *Cicero, Acad.* 1.4.16

16 *Soph. El.* 165b3-5.

17 *M.* 81d; 82a-b; 87b2-4; 98b-c.

18 Nussbaum, *op. cit.*, p. 50.

Con todo, el carácter exclusivamente moral del método socrático permite a Vlastos concluir que en la propuesta religiosa del Sócrates histórico, la deidad a la cual Sócrates dice obedecer (δαίμων) no representa una ética rigurosa en su propio carácter, sino una identidad personal que expresándose a través de sueños u oráculos, representa el poder que invade la voluntad y la lleva al orden causal de las acciones, generando un cambio que genera beneficio. “Su religión personal es práctica, realizada en la acción”¹⁹, actúa de manera recta, interrogando por la verdad a sus interlocutores sin conducirlos a engaño, impidiéndoles aceptar proposiciones falsas o a realizar inferencias que él considera falsas. La religiosidad de Sócrates se mantiene, no obstante, en armonía con su compromiso con el argumento razonado como árbitro final de la verdad en el dominio moral. De este modo, se acuerdo a la piedad socrática, la obediencia a los signos divinos y otras manifestaciones religiosas no pueden interferir con los dictados de la razón; el compromiso con el argumento racional es el árbitro de cualquier afirmación que se pretenda verdadera en el dominio moral, y la invasión de la creencia en el consenso público obliga a que el disidente justifique su disentimiento.

En esta perspectiva, la razón queda definida a partir de la manía poética. Según se aprecia en la *Apología* y en el *Eutifrón*, la moral hace en nombre de dios, y con su ayuda, el trabajo que los dioses querrían hacer y harían si pudieran, esto es, trabajar por el beneficio de los seres humanos. Sócrates se alejaría de este modo de la racionalización naturalista de la divinidad que caracteriza al pensamiento jonio, definiendo la divinidad en el marco de una teología moral que investiga el concepto de dios a partir de su visión de las normas de la bondad humana; dios es causa solo de las cosas buenas. Siguiendo el principio según el cual cualquier deliberación (ἀρχή) nunca se debe hacer injusticia ni mal a otros, Sócrates reformaría radicalmente la tradición moral griega regida por el principio de venganza.

Diciendo que nunca es bueno hacer el mal a otros, y haciendo de esto la razón fundamental para romper con la moralidad aceptada, Sócrates está usando la palabra en su más inclusivo sentido. Él debe estar diciendo: ‘Si un acto de tu voluntad daña a otro, entonces es malo para ti, el agente, tan malo que ningún otro bien ofrecido te compensaría su maldad’²⁰.

Vlastos concluye que el bien intrínseco es suficiente y necesario para la felicidad. La virtud y la felicidad se relacionan según lo que Vlastos denomina Tesis de suficiencia, es decir, que el bien constituye la virtud, y debemos perseguir la virtud por el valor que tiene en sí misma. La virtud, sin ser idéntica a la felicidad, es necesaria y suficiente para alcanzarla. Los bienes que no son condición de la virtud, como la salud y la riqueza, tienen un valor instrumental y nunca deben ser deseados por sí mismos, ya que nos conducen a la felicidad solo si están subordinados a la sabiduría.

III

No interesa ahora analizar las conclusiones que alcanza Vlastos sobre la moral de Sócrates, ya a partir de ellas Nussbaum procede a fundamentar la educación liberal en el pensamiento antiguo, argumentando que el método socrático permite el desarrollo de la capacidad para examinarse críticamente, a uno mismo y las propias tradiciones. Conviene entonces referirnos en primer lugar a la definición de la ironía compleja que funda el *elenchus*, único representante del método propiamente socrático según Vlastos. Ahora bien, dado que desde nuestra perspectiva la obra de Platón es fundamentalmente filosófica, nuestro análisis de los diálogos los abordará primeramente como

19 Vlastos, *op. cit.*, p. 49.

20 Vlastos, *op. cit.*, p. 198.

una obra literario-filosófica²¹, para reconocer a Sócrates como un personaje literario de Platón más bien que como una figura histórica. De este modo, podemos avanzar que la ironía socrática no consiste en expresar lo que se quiere decir diciendo a la vez lo contrario, sino en expresar lo que se quiere decir, diciéndolo de modo diferente, aunque no necesariamente significando lo contrario²². Esta es la perspectiva de Alexander Nehamas, quién reconoce en la ironía de Sócrates una forma de silencio, una puerta abierta al desarrollo de un argumento surgido desde el intelecto del interlocutor, y que se manifiesta, al menos en tres niveles en el diálogo; en primer lugar, en la ironía de Platón, que consiste en someter al lector a un juego de superioridad y carencia, según el cual el lector, identificándose con Sócrates, se sitúa por sobre sus interlocutores, pero no obstante se torna igual a ellos en cuanto la indagación socrática le deja indiferente; en segundo lugar, en la ironía de Sócrates, que no solo somete a interrogación a sus interlocutores, sino además, pone a prueba al mismo Platón, ya que el autor se ve obligado a interrogarse sobre el método de su personaje; cuál es su alcance y su límite. Sócrates representa entonces un enigma para autor y lector; en él se reconoce al hombre completo y virtuoso, pero nada se sabe sobre cómo ha logrado poseer ese conocimiento.

Esta perspectiva resulta interesante en cuanto arroja luz sobre la relación de Platón con su propio pensamiento, y señala hacia la posible continuidad filosófica de sus diálogos. El análisis filológico²³ muestra que la definición del método socrático que aparece en los diálogos de juventud se encuentra siempre determinada por el enfrentamiento con la sofística, puntualmente, con su auto-denominación como técnica de la virtud (τεχνή ἀρετῆς). Según Balansard, el término para denominar el método, τέχνη, posee una amplitud de sentido que vuelve difícil definirlo. Esta amplitud se origina a partir de sus primeras apariciones en la obra homérica, donde τέχνη se enmarca en el campo semántico de la navegación, para designar el saber que permite realizar una acción. Con el tiempo, el uso del término deriva hacia la significación de una especialización profesional que exige aprendizaje. Platón aprovecha este amplio margen para jugar con la ambigüedad semántica, poniendo en juego el significado del término en cada diálogo; el significado de τέχνη oscilará entre el sentido pasivo de su producción, es decir, el objeto, y su sentido activo, su ἔργον, que nombra tanto la acción como el resultado. Así, en el *Gorgias*, la τέχνη parece no tener un objeto propio²⁴; la pregunta socrática por el objeto de la retórica muestra la imposibilidad de determinar su objeto propio, y destaca la importancia del movimiento (δύναμις) en la realización del ἔργον.

Así, encontramos en el Platón joven la misma propensión a dar al saber (ἐπιστήμη) un poder ético que encontramos en el Platón maduro. En efecto, si bien en los diálogos denominados de juventud Platón establece el proceder que caracteriza al saber, definiendo la competencia en materia de virtud (ἀρετή) por analogía con la τέχνη, esta concepción de la competencia moral también se encuentra en sus diálogos posteriores²⁵. Ya en el *Laques* Sócrates se propone reemplazar la docimasia por la competencia técnica, precisando la importancia de definir el objeto propio de la

21 Esta línea de interpretación ha sido realizada en la última década desde la tradición filosófica Anglo-Americana, la cual considerando la limitada cantidad de fuentes con las que actualmente cuenta la investigación sobre el pensamiento socrático, concluye que solo es posible abordar a Sócrates como un personaje literario de Platón. Véase Anas, J. y Rowe, C. (eds.), *New Perspectives on Plato. Modern and Ancient*. Harvard University Press, 2002; Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author. The rhetoric of Philosophy*, Leiden and Boston, Brill, 2003; Blondell S., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 2002.

22 Véase Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 2005.

23 Anne Balansard, *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001.

24 *Gorg.* 447c1-454 b 7.

25 Arnaud Macé, "La surpuissance moral des âmes savantes", *Études platoniciennes IV*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 69-102.

técnica de cuidado del alma (θελαπεία ψυχᾶς) por analogía con el arte médico²⁶. En el *Gorgias*, se reserva la competencia técnica de ciertas discusiones a los especialistas y se establece que el arte del cuidado requiere una transformación del paciente²⁷. Pero además, en estos diálogos se establece que para alcanzar su objetivo estas técnicas requieren que aquel que las realiza posea una forma (εἶδος)²⁸. Esta forma es una unidad interna (τάξις), propia de la cosa ordenada, que caracteriza tanto a la medicina y la gimnasia²⁹, como a la técnica del cuidado del alma³⁰. También en el *Protágoras* encontramos esta idea de orden del alma³¹, al cual se le atribuye un poder psicológico y moral preponderante sobre las acciones humanas; se nombran cinco elementos que ocupan un puesto dominante en el alma: θυμός, λύπη, ἔρωσ, φόβος en función de la frecuencia de su ocupación. Con todo, el modelo de los diálogos de juventud supone una concepción del alma como algo dinámico y múltiple; una cosa que puede ser transformada: la disciplina y la ley (νόμιμόν τε και νόμος) genera en el alma (ἦ ψυχῆ) la justicia y la templanza.

Saber producir es conocer esto que se sabe producir³²; saber rendir presente en las cosas esto que le confiere su virtud, tal como se afirma también en la *República*³³. Como señala Macé³⁴, vemos que aquí se cruzan las dos líneas que definen los denominados diálogos socráticos: aquella de la búsqueda de la definición y aquella que lleva de la definición técnica al orden y la aplicación de este modelo a la acción moral. La demiurgia moral va a comenzar a comprender que su capacidad específica es definir, y que esta resulta ser el signo de la presencia del mismo orden en el alma de aquel que define³⁵, quién además es capaz de producir la virtud en las almas a través de la palabra³⁶. A diferencia de las otras ciencias, el saber moral no produce una división entre teoría y práctica; lo que se produce no es sino lo que se tiene en sí. Esto es lo que hace a la moral un efecto natural: el hombre justo realiza acciones justas, como la humedad hace húmeda a las cosas (8)³⁷.

¿Hay alguna diferencia entre el agente de la acción moral y aquel que es capaz de modificar las almas? El saber en obra en sus acciones respectivas es diferente? ¿No hay aquí acciones bien diferentes: saber que hacer para actuar bien, y saber producir modificaciones en las cosas? Aristóteles nos ha enseñado bien a diferenciar aquí, por una parte, entre una forma de praxis, y por otra, una de poesis. Pero hemos de ver que una acción moral tal como la define el Sócrates de Platón tiene su especificidad en unir estas dos formas de acción. Y esta unión es la fuente del superpoder del saber en la acción humana. Esto nos permite deducir que el orden que produce el arte en las almas es exactamente aquel que debe tener el agente moral capaz de actuar rectamente: el saber no significa otra cosa que esto³⁸.

En las *Leyes*, Platón refiere aún la competencia moral para explicar la prueba a que deben ser sometidos los integrantes del Consejo Nocturno, encargados de definir la virtud. Ante todo, estos tendrán que respetar a los dioses, es decir, deberán haber recibido el conocimiento matemático que permite comprender el orden que reina en el cielo y la primacía del alma. Las matemáticas resultan para Platón el tipo de orden del cual se habla cuando se extiende al alma la descripción de las artes de producción, generadoras de orden. Pero asimismo, los magistrados tendrán que

26 *Lach.* 184d8-186b5.

27 *Gor.* 455b2-c2; 514a5-e9.

28 *Gor.* 503e1-4.

29 *Gor.* 503e4-504a4.

30 *Gor.* 504a7-b6.

31 *Prot.* 352b3-c7.

32 *Lach.* 189e3-7.

33 *Resp.* I, 352d.

34 **Arnaud Macé**, *op. cit.*

35 *Charm.* 160d5.e1

36 *Ion* 535e y ss.

37 *Resp.* I, 335d.

38 **Arnaud Macé**, *op. cit.*, p. 90.

comprender la comunidad entre las ciencias y las disciplinas de las Musas que han servido en los estudios preliminares al aprendizaje de las ciencias matemáticas³⁹; sirviéndose de ellas podrán armonizar las prácticas morales (ἦθος) y sus reglas (νόμιμα), dando una definición de todo aquello que admite definición (λόγον ἔχει τούτων δυνατὸς ἢ δοῦναι τὸν λόγον). La prueba de la definición implica que el saber no se contenta con ver las cosas múltiples, sino con captar la unidad de las cosas bellas. Este ejercicio dialéctico manifiesta la unidad de todas las partes de la virtud para demostrar que se es capaz de realizarlo en la ciudad. Las Musas suavizan el alma antes que la parte racional pueda ser nutrida por el aprendizaje matemático, lo que indica que este aprendizaje está destinado a modificar el alma.

En el *Fedro*⁴⁰, donde Platón emprende la tripartición del alma descrita en la *República*⁴¹ de manera alegórica, el cochero que representa la parte lógica (λογιστικόν) está provisto de facultades perceptivas y cognitivas; ya que no solamente ve la imagen del amor (ἰδὼν ἐρωτικὸν ὄμμα) que enardece su alma (αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχὴν), sino también siente nostalgia (πόθου), se indigna (ἀγανακτοῦντε) y prueba el temor y la angustia (ἰδοῦσα ἰδοῦσα δὲ ἔδειξέ τε καὶ σεφοθεῖσα). Así, es un alma que contiene elementos noéticos y somáticos. En ella, las funciones analizadas están ligadas de manera insoluble, generando una realidad integral de pensamiento y afectividad, voluntad y memoria, que permite comprender mejor el intelectualismo socrático: el saber ético de Sócrates no tiene carácter exclusivamente intelectual, sino que se acepta que reposa sobre un profundo saber vivido, ligado al pensamiento, a la voluntad y los sentimientos.

Podemos concluir entonces, que no existe necesariamente una discontinuidad en el pensamiento de Platón, y que la moral socrática y la epistemología de Platón se enmarcan en un mismo proyecto filosófico. Más aún, pensar una discontinuidad impide comprender en profundidad la psicología de Platón y su relación con la moral. Mientras que Vlastos concibe el método socrático como un ejercicio crítico que deriva los conceptos a partir de la introspección de los propios contenidos de la mente, su interpretación asume sin crítica que el origen de las representaciones y conceptos es la asociación de ideas surgidas desde la experiencia. En este esquema epistemológico, la razón se reduce a una lógica de sentimientos, donde el objetivo es negar cualquier división ontológica entre cuerpo y alma y descartar la presencia de una metafísica moral. Solo en este sentido es posible comprender que Vlastos reconozca un poder similar a la ciencia y la opinión, facultades que dominan el juicio moral, y que lea la *República* como una exploración de la hipótesis democrática de Protágoras: las pulsiones pueden manifestarse mientras haya saber. Esta determinación epistemológica de la interpretación del pensamiento de Platón permite a Nussbaum proponer el método socrático como una estrategia de análisis de las propias tradiciones; puesto que no existe un esquema conceptual a priori, el juicio moral razonado resulta ser ante todo una lógica de los sentimientos; de hecho, ambas pueden ser congruentes en cuanto el saber del método socrático no requiere por otra parte un reemplazo del aparato conceptual existente.

No obstante, desde nuestra perspectiva no es acertado rechazar la dinámica y multiplicidad del alma en los diálogos de juventud. En efecto, ya en el libro I de la *República* la fuerza de lo irracional y su causalidad sobre las acciones de los hombres, definen una epistemología donde la opinión no posee el mismo poder que el saber. Por otra parte, la diferenciación entre placeres verdaderos y placeres falsos que deriva del análisis realizado en el *Gorgias*, nos señala que Sócrates reconoce la predominancia del intelecto sobre la sensación, en una distribución de poder de tipo

39 *Lg.* 965e3-968a1.

40 *Phdr.* 249c6-8

41 Platón habla de tres formas del alma (τὰ τρία εἶδη τῆς ψυχῆς) en *Resp.* 435b5, y las nombra: τὸ λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν (...) τὸ θυμοειδές en *Resp.* 440e9-441a2).

monárquica. Finalmente, el estudio de la competencia ética nos lleva a concluir que no hay posibilidad de confundir las gentes que creen saber sobre el bien y el mal y aquellas de tipo virtuoso susceptibles de probar su saber.

IV

El hecho que Sócrates realice su argumento sobre fundamentos exclusivamente morales permite a Vlastos afirmar la filodemocracia de su pensamiento. Para él, la cualidad moral del argumento genera su validez universal, que lo diferencia de cualquier interés o valor particular de una sección de la sociedad y por lo tanto, de cualquier ideología. En este sentido, tanto para Vlastos como para Nussbaum, el hecho de dar un fundamento filosófico a la teoría moral ya es una garantía de su universalidad. No obstante, aún reconociendo la universalidad de la moral socrática, que Vlastos deduce de su fundamento filosófico, también podría considerarse esta universalidad para enaltecer los valores de un grupo social como la aristocracia Ateniese. En efecto, el hecho de fundar un pensamiento político en una teoría filosófica no impide que tal pensamiento represente a un grupo particular que se autodefine como universal. Para evitar cualquier ambigüedad en este sentido, es preciso determinar el contenido de la justicia, de la templanza y la virtud, más allá de apreciaciones puramente formales.

Si bien la diferencia que establece Vlastos entre un Sócrates histórico y uno literario presenta dificultades metodológicas, debidas a la carencia de testimonios escritos de Sócrates que permita fundar la hipótesis histórica sobre su pensamiento, podemos no obstante avanzar algunas conclusiones a partir de la investigación de las fuentes indirectas; de hecho, este es el camino que emprende Vlastos cuando utiliza los diálogos de juventud como fuente histórica y recurre además a los testimonios de Aristóteles y Jenofonte. Pero, incluso asumiendo los presupuestos metodológicos de Vlastos, la evidencia histórica señala más bien en una dirección contraria; ya que nada hay en los pasajes de *Critón* citados que indique que Sócrates prefería la constitución democrática ateniense a otras. Por el contrario, si hay alguna indicación de la preferencia constitucional de Sócrates, ella señala en otra dirección: todos los ejemplos de buen gobierno citados en el texto son oligarquías: Esparta, Creta, Megara y Tebas⁴². Más aún, Megara es referida por Tucídides como una oligarquía extrema, teniendo en su reciente pasado un derrocamiento del régimen oligárquico, el exilio de sus líderes, y el subsecuente restablecimiento del mismo, cuando los exiliados retornan para masacrar a sus oponentes. Por su parte, Aristóteles cita ejemplos de Megara como régimen político donde solo los ciudadanos con específicas cualidades pueden ser elegidos para su nombramiento a las magistraturas⁴³, en este caso, aquellos que han retornado del exilio y luchado juntos contra el pueblo. En la *Apología* y el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates enérgicamente se opone a los objetivos de la democracia ateniense, tal como se expresa en las preocupaciones de sus ciudadanos y líderes. En el primer caso, se lamenta que los atenienses sean tan interesados en la adquisición de riquezas, la reputación y el honor, sin dar crédito a la verdad, la comprensión y la perfección de sus almas; así, desprecia a los estadistas atenienses más eminentes por dar su atención sobre todo a la construcción de arsenales, murallas, barcos y puertos. Por supuesto que figuras iluminadas como Pericles y Protágoras dieron cuenta de la importancia de la virtud cívica, pero nunca llegaron a ser los ingenieros preparados completamente para reformar las almas humanas en la forma en que Sócrates había imaginado.

42 Ellen Meiksins Wood and Neal Wood, "Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", *Political Theory*, Vol. 14, N.º 1 (febrero 1986), pp. 55-82.

43 *Pol.* 1300a.

Por otra parte, central para la democracia ateniense fueron dos importantes procedimientos: la selección por sorteo y el pago por el servicio de jurado. Sócrates no rechaza el primero en los diálogos de juventud, sin embargo ataca a la segunda. La selección por sorteo, aunque considerada por los griegos como más democrática que la elección, no era una condición específica para la democracia en el mismo sentido que lo fue pagar por los deberes cívicos. Así, por ejemplo, un elemento democrático como la selección por sorteo de entre una ciudadanía restringida, puede ser introducido en una constitución esencialmente oligárquica. Por lo tanto, es posible, en las condiciones adecuadas, para un oligarca aceptar la selección por sorteo. Pero, la extensión de los derechos ciudadanos a la masa ciudadana en sí resulta mucho más problemática. En efecto, atacar la paga cívica era atacar una institución cuyo propósito esencial era la inclusión de los pobres en el cuerpo ciudadano, y su función era entonces, puramente democrática. Así, el rechazo de Sócrates de la selección por sorteo en los primeros diálogos de Platón nos dice poco acerca de sus preferencias políticas, mientras que su ataque a la paga cívica es un testimonio elocuente de sus tendencias oligárquicas. Además, la definición del alma que se deja ver a través de la continuidad de la obra de Platón, señala que su concepción de la justicia está imbuida de valores aristocráticos, en cuanto supone una división jerárquica tanto de las partes del alma como de la participación política al interior de la ciudad.

El hombre es un ser que ha permanecido esencialmente el mismo desde el comienzo de la civilización. De ahí que la investigación filosófica pueda aprovechar los análisis realizados en la antigüedad y reconstruir una ontología de los sentimientos utilizando los datos y análisis efectuados por los filósofos posteriores. No obstante, toda investigación sobre la Antigüedad debe considerar las dificultades metodológicas y hermenéuticas de trasponer el pensamiento antiguo a la contemporaneidad. La afirmación del compromiso de Sócrates con la libertad, la justicia y la virtud en términos puramente formales que realizan Vlastos y Nussbaum, solo evade el problema de pensar la determinación histórica de la moral universal, identificándola con un concepto esencial y transhistórico. En este sentido, la interpretación del método socrático en la línea de estos autores puede resultar sumamente útil para fundamentar un proyecto educativo liberal, no obstante, nos parece necesario reconocer también que tal proyecto no está motivado principalmente por la comprensión del pensamiento filosófico mismo, sino más bien por la utilidad que pueda prestar a un proyecto político que, por lo demás, es bien particular; ni considera como un error hermenéutico proyectar modernas nociones sobre el pasado, aún cuando estas surgen en momentos históricos diferentes, cuya complejidad no puede simplemente pensarse por analogía.

El proyecto educativo de Nussbaum tiene indudablemente un valor ético fundamental para las sociedades occidentales contemporáneas, pero tal como es presentado por la autora, no nos parece que su fundamentación en el método de Sócrates sea el más apropiado.

Bibliografía

Fuentes

Platón, *Dialogues*, en Perseus Digital Library. Greek and Roman Material. Disponible en Internet en: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman> > [con acceso el 12-09-2011].

Estudios

Anas, J. y Rowe, C. (eds.), *New Perspectives on Plato. Modern and Ancient*, Harvard University Press, 2002.

Balansar, A., *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001.

Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 2002.

Macé, A., "La surpuissance moral des âmes savantes", *Études platoniciennes IV*, Les Belles Lettres, Paris, 2007.

Meiksins Wood, E. y Wood, N., "Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", *Political Theory*, Vol. 14, N.º 1 (febrero 1986).

Michelini, A. (ed.), *Plato as Author. The rhetoric of Philosophy*, Leiden y Boston, Brill, 2003.

Nehamas, A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 2005].

Nussbaum, M., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard, 1977 [ed. cast.: *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001].

Vlastos, G., *Ironic and Moral Philosopher*, Cambridge University Press/Cornell University Press, 1977.