

# 70

sócrates:

sabiduría y Filosofía

manuel ALmeida RODRÍQUEZ

## RESUMEN

---

**EL TRABAJO PRETENDE INTERROGAR SOBRE LA CONCEPCIÓN SOCRÁTICA DE LA FILOSOFÍA Y LA CONCEPCIÓN SOCRÁTICA DEL SABER.** Se hace un análisis del conocido argumento de Sócrates al respecto de su ignorancia, sacando a la luz sus implicaciones éticas. A la misma vez, vemos qué función tiene su reclamo de ignorancia en su concepción de la filosofía. Elucidaremos la importancia que tiene en Sócrates la diferencia entre el filósofo (el que procura la sabiduría) y el sabio. Examinamos el planteamiento de Sócrates sobre la imposibilidad de lograr el conocimiento o la sabiduría plena, y como ello no obstante no desmerece la práctica filosófica.

**Palabras claves:** Sócrates, filosofía, ética.

## ABSTRACT

---

**THE WORK EXAMINES THE SOCRATIC CONCEPTION OF PHILOSOPHY AND THE SOCRATIC CONCEPTION OF KNOWLEDGE.** An analysis is made of Socrates's known argument concerning his recognition of ignorance, bringing to light its ethical implications. At the same time, we will see what function his claim of ignorance plays in his philosophical conception. We will elaborate on the importance for Socrates of the difference between the philosopher (the one who procures knowledge) and the knowledgeable or wise. We will also examine Socrates' argument on the impossibility of achieving full knowledge or wisdom, and how that nonetheless does not undermine the philosophical enterprise.

**Keywords:** Socrates, philosophy, ethics.

La manera en que Platón presenta a Sócrates en sus diálogos es el de un individuo extraño, *atopos* (excepcional, desconcertante, sin lugar), que se encuentra constantemente perplejo y que a la misma vez hace perplejo a otros<sup>1</sup>. Esto causó gran malestar en muchos de su querida Atenas, especialmente a hombres de gran reputación, expertos en materias tan variadas como política, poesía, asuntos religiosos, etcétera, como nos presenta Platón en numerosos diálogos, pero especialmente en la *Apología*. No es casualidad que Diógenes Laercio cuente que muchas veces cuando Sócrates hablaba en público, "recibía puñetazos y arrancadas de pelo, y las más era despreciado y lo tomaban a risa"<sup>2</sup>. Además, Sócrates producía suficiente sospecha de no ser amigo del ordenamiento democrático en general como para que finalmente fuera encontrado culpable y condenado a muerte en el 399 a.C. por motivos que delatan una intensa inspiración política<sup>3</sup>.

Un individuo extraño y molesto que, según algunos de sus interlocutores en los diálogos platónicos, gustaba de hacer mover los argumentos de lado a lado y no dejarlos en base estable<sup>4</sup>, por más que él mismo se tuviera como inocente de ello<sup>5</sup>. Si fuésemos a dejarnos llevar por caracterizaciones tales, atado además a las diferencias entre las presentaciones de la figura socrática dentro de los mismos diálogos platónicos, entre aquella que está presente en los llamados diálogos tempranos, los transicionales y los del periodo medio<sup>6</sup>, no debe sorprender cuán difícil resulta tener una interpretación consistente de Sócrates.

En búsqueda de una aproximación apropiada a la figura socrática, queremos en el presente texto brevemente tratar dos asuntos. Primero, queremos acercarnos a los posibles reclamos de sabiduría (o carencia de ella) que hace Sócrates, particularmente en la *Apología*, y en relación a su impulso moral. Es sabido, aún por aquellos que no han leído los diálogos platónicos, que a Sócrates se le atribuye la expresión 'yo sólo sé que no sé nada'. Reflexionaremos brevemente sobre esta supuesta carencia de sabiduría. Segundo, y guardando relación con lo anterior, comentaremos sobre su proceder filosófico en términos generales, tomando en cuenta especialmente los diálogos de la *Apología*, el *Critón*, el *Menón* y *El banquete*. Veremos que en Sócrates el saber (*Sophia*) y la filosofía (amar la sabiduría, procurarla), están estrechamente relacionados pero no implican en rigor lo mismo. Como bien ha argumentado Pierre Hadot<sup>7</sup>, en este sentido hay que tomar en serio el reclamo de ignorancia que hace Sócrates en su famosa defensa en el juicio en su contra. A la luz de ello, Sócrates bien podría considerarse un ignorante, pero no por ello menos filósofo. Se sigue que el filósofo (*philo-sophos*) es tal porque no logra saber, aunque aspira a ello. Si supiera, fuera propiamente sabio (*sophos*), y ya no filósofo. El esfuerzo en tratar estos dos asuntos está en virtud de acercarnos más al parecer filosófico del Sócrates histórico, aquél que en su peculiaridad no sólo influyó sobre Platón y a Jenofonte, sino también a los cínicos y otros.

## LO QUE SABE Y LO QUE NO SABE SÓCRATES

La *Apología de Sócrates* encuentra a nuestro filósofo atendiendo un juicio en su contra en base a las acusaciones de que corrompía a la juventud y de que no creía en los dioses de la ciudad sino en otros<sup>8</sup>. Esta última acusación será alterada más adelante al ser sencillamente acusado de ateo<sup>9</sup>. No obstante, desde el comienzo Sócrates plantea que si fuese condenado sería por las acusaciones viejas a las que ya estaba acostumbrado, a los efectos de que era estudiante y maestro de todas las cosas en el cielo y en la tierra<sup>10</sup> —atándolo al ateo Anaxágoras que había sido condenado a irse a de la ciudad— y de convertir en mejor el argumento peor<sup>11</sup>, haciendo

## SÓCRATES: SABIDURÍA Y FILOSOFÍA

referencia al planteamiento de Protágoras y a los sofistas en general<sup>12</sup>. Según Sócrates estas acusaciones eran las que lo iban a condenar porque habían tenido el tiempo suficiente para que calaran en la mente de la muchedumbre ateniense.

Son esas acusaciones que venían haciéndose desde hacía mucho tiempo las que brindan la oportunidad para la discusión por parte de Sócrates de su sabiduría, o supuesta carencia de ella. Estas viejas acusaciones fueron producto de la grave notoriedad adquirida por Sócrates a través de su búsqueda por entender lo que había planteado el Oráculo de Delfos a los efectos de que no había nadie más sabio que él<sup>13</sup>. Le resultaba increíble pues reclamaba no ser sabio. Esa búsqueda de entendimiento —que será luego reclamada como por orden divina<sup>14</sup>— resultó en la conclusión de que Sócrates era más sabio que los que se tenían por tal tan solo en la medida en que reconocía que no sabía nada. Esto contrastaba con aquellos que decían saber sin saber realmente. Este reconocimiento de ignorancia es imprescindible, pues solo a partir de él estaríamos dispuestos a emprender un mejor camino hacia la sabiduría.

¿Pero realmente no sabe nada Sócrates? A pesar de su ignorancia confesa, este luego declara saber ciertas cosas: "lo que sí que sé es que cometer una injusticia o desobedecer a quien es mejor, sea un hombre o un dios, es aborrecible y vergonzoso"<sup>15</sup>. Es importante notar que la ignorancia de Sócrates pasa de ser una carencia absoluta de conocimiento a ser un saber mínimo que es práctico y ético, no teórico ni dogmático, un saber hacer y saber vivir para bien<sup>16</sup>.

Así, en una vena ética, Sócrates también sabe que es más importante reflexionar sobre la sabiduría y la verdad, cuidar por el perfeccionamiento del alma<sup>17</sup>, y procurar la virtud<sup>18</sup>. Sabe que "de la riqueza no deriva la virtud, sino que de la virtud deriva la riqueza y todas las otras cosas que para el hombre, tanto en el ámbito público como en el privado, constituyen un bien"<sup>19</sup>. Está igualmente consciente de que vivir luchando por la justicia requiere llevar una vida privada, dejando entrever su incomodidad con los asuntos políticos y con la multitud en general<sup>20</sup>. El mejor bien para el hombre, nos dice, yace en reflexionar y discutir sobre la virtud continuamente<sup>21</sup>.

La actividad socrática que propone cuestionar todo lo que tenemos por conocimiento seguro y común delata un cierto saber que, para decir con Pierre Hadot, consiste en el "valor absoluto de la intención moral"<sup>22</sup>. Aquí sí que la *intención* es lo que cuenta pues es un saber mínimo, práctico y no dogmático, que consiste en el saber vivir procurando el bien. Un bien que no se sabe exactamente qué es (más allá de cuidar el alma, reflexionar sobre la virtud) pero que se sabe *no* es lo que la multitud comúnmente entiende por los mayores bienes (honos, riquezas materiales, prestigio). Es el hecho de que sea un saber mínimo lo que haga que no esté reñido del todo con su reclamo de ignorancia.

Reflexionar sobre la virtud (*areté*) continuamente: este reclamo mínimo de saber es de gran importancia porque además constituye un tópico central y continuo en la perspectiva socrática según se nos muestra en otros diálogos tempranos. Por ejemplo, el *Menón* —aunque contiene algunos otros elementos importantes del carácter de Sócrates y su proceder filosófico— termina de forma inconclusa una discusión sobre la virtud. El planteamiento de fondo es que a fin de cuentas es más importante el acto continuo de procurar juntos (porque para Sócrates el conocimiento es una empresa colectiva) el saber que llegar a certezas finales y absolutas que llevarían a que se detenga la reflexión.

### La filosofía en Sócrates

Si bien Sócrates se piensa como carente de conocimiento, no por eso deja de ser un filósofo. Habrá que ver, no obstante, cómo es ese filosofar socrático. Para dar una imagen del proceder filosófico de Sócrates tomemos con detenimiento algunos diálogos.

En la *Apología* tenemos algunos trazos de cómo es esa vida filosófica que procura tener Sócrates. La filosofía —ese amar la sabiduría—, que en los ojos de Sócrates es un asunto divino<sup>23</sup>, consiste en examinarse uno mismo y a otros, de forma similar a como él recuenta que hizo en la búsqueda por saber el significado de lo que había dicho el Oráculo de Delfos. En este sentido, un poco más adelante en el diálogo comenta en contra de la condición hipotética de que se le pida no practicar más la filosofía:

[...] mientras tenga aliento y sea capaz, no cesaré de filosofar y de exhortar y aconsejar en cada ocasión a aquel con quien me encuentre con las palabras que acostumbro: "Excelentísimo amigo, siendo ciudadano de Atenas, de la ciudad más grande y renombrada por su ciencia y poder, ¿no te avergüenzas de cuidarte sólo de obtener tanta riqueza como te sea posible, de tu gloria personal y de tu reputación, mientras que del conocimiento, de la verdad y del perfeccionamiento de tu alma ni te cuidas ni te preocupas". Y si alguno de vosotros disiente y afirma cuidarse de ello, no le permitiré marcharse enseguida, ni me iré yo, sino que le interrogaré, le examinaré hasta ponerle en un aprieto, y si, en contra de lo que sostiene, no me pareciese en posesión de la virtud, le reprocharé que conceda escaso valor a las cuestiones de mayor importancia y mucho a las más insignificantes<sup>24</sup>.

La filosofía es entonces, primero, una actividad más negativa y crítica que positiva. Es decir, que en vez de proponer grandes planteamientos de certeza y conocimiento está más bien centrada en el cuestionamiento continuo de lo que se considera equivocado de los comportamientos comúnmente establecidos. A los ojos de Sócrates la filosofía viene siendo una práctica inherentemente crítica. La filosofía es contraria a los bienes que se valoraban según Sócrates en la Atenas de su tiempo (poseer riqueza, reputación y honores), y a su vez apuesta a procurar y aproximarse a la sabiduría, a la verdad y al mejor estado del alma. La característica eminentemente crítica de la filosofía confirma lo que más adelante plantea Sócrates en el diálogo a los efectos de que la vida filosófica es más segura como un asunto privado, ya que ante sus ojos los asuntos políticos de la ciudad están repletos de injusticia (como pretende mostrar Sócrates relatando sus dos experiencias participando de asuntos públicos).

Sin embargo, el hacer de la filosofía una práctica limitada al mundo privado es una pretensión fallida desde el inicio puesto que su filosofar implica el diálogo continuo con otros ciudadanos. Ciudadanos que, cuando no estén reflexionando sobre estos asuntos, presumiblemente podrían estar ejerciendo sus derechos de participación política en los distintos foros y cuerpos de la democracia ateniense. El dialogar con ciudadanos abre necesariamente su empresa al mundo de la *polis* en general. Es esta necesidad de otros para que pueda llevarse a cabo un

## SÓCRATES: SABIDURÍA Y FILOSOFÍA

segundo elemento que caracteriza el filosofar socrático. Es decir, la filosofía es una práctica que se lleva a cabo a través de un diálogo con otros. De ahí la importancia metódica de Sócrates en sus conversaciones con los demás de partir de premisas e ideas que todos puedan reconocer.

En cuanto al fin del filosofar socrático, como hemos apuntado ya, este no reside en llegar a un conocimiento final y firme, no tiene intención dogmática, sino que reside en el acto moral de ocuparse de la virtud y de no hacer nada injusto o impío<sup>25</sup>. La intención moral es el fin que resta habida cuenta de que, aunque se aspira a la sabiduría, se sabe que es finalmente inalcanzable por ser un asunto divino. Cuando nos acerquemos a *El banquete* tendremos ocasión de corroborar este planteamiento.

En el *Critón* —diálogo que toma lugar después de la *Apología*— encontramos más características de la filosofía de Sócrates y de su pensamiento en general. El diálogo se centra sobre la discusión sostenida entre Sócrates y Critón al respecto de si el primero, en espera de su muerte segura luego del dictamen del juicio en su contra, debe escapar o no de prisión. Específicamente de si es justo o no escaparse, teniéndose a sí mismo como inocente.

Hay en el diálogo otra confirmación de la sospecha frente a los valores comúnmente sostenidos por los atenienses cuando Critón se muestra preocupado sobre el qué dirá la gente sobre él y otros amigos de Sócrates si este termina muriendo habiendo sido posible su escape. Ante lo que le parece una vana inquietud, Sócrates argumenta que no debe preocuparse por lo que piense la gente, sino solamente sobre lo que piense aquel que entiende la justicia y la injusticia<sup>26</sup>. El claro entrelínea es que la mayoría de los atenienses no saben de la verdadera justicia y cosas afines. Aunque como de costumbre no incurre en detalle al respecto, en relación a la vida justa establece que es lo mismo que la vida buena y la vida bella<sup>27</sup>. Además, como hará también en el primer libro de la *República*, establece que uno nunca debe hacer el mal a alguien, ni tan siquiera para devolver un mal recibido<sup>28</sup>. Este argumento será explicitado luego cuando se plantea que escapar sería hacerle un mal a las leyes de la ciudad<sup>29</sup>, aunque estas fueran injustas (apuntando nuevamente como en la *Apología* que la esfera política a los ojos de Sócrates era un mundo de injusticia).

No obstante, esto último no significa que se vislumbre la posibilidad de poder refugiarse en un mundo interior o superior, o en una secta cerrada, sino que, como plantea Rafael del Águila<sup>30</sup>, el *Critón* hace claramente manifiesto las vindicaciones de Sócrates de obedecer a la *polis* y a sus leyes, a las que incluso defiende en el diálogo. De esta forma, y recordando la incorporación necesaria de ciudadanos en su proceder, aunque a primera vista parecería que hay un rechazo total de Sócrates a la actividad política, su filosofar práctico adquiere la intención —tal vez indirecta— de constituirse en una ética política, en una especie de nueva educación cívica. Claro está, ello no hace más que enfatizar las tensiones entre el pensador y la ciudad, entre la crítica y las convenciones. Tensiones estas, irremediables e insalvables, que son constitutivas de una rica vida en democracia.

En el diálogo del *Menón* encontramos unas determinaciones adicionales del proceder filosófico socrático. Si, como se estableciera antes, conversar sobre la virtud es de gran importancia hacia la aspiración de una vida filosófica, entonces el diálogo del *Menón* —que se centra sobre la búsqueda de la naturaleza de la virtud— es una muestra de filosofía en acción. Además, es importante notar que Menón se reclama ser instruido por el sofista Gorgias, sirviendo así a Sócrates

(y Platón) para contrastar su proyecto con el de los sofistas<sup>31</sup>. Del cuestionamiento y examen de Sócrates podemos extraer características adicionales de su pensamiento y su filosofía.

En el diálogo se establece que la virtud es un bien mayor que la justicia pues esta última es solamente una de las virtudes<sup>32</sup>. Un momento importante en el diálogo en el que se ejemplifica la negatividad, el filo crítico, del proceder filosófico socrático se desarrolla cuando Menón, ya atontado y pasmado por la dialéctica socrática, confirma lo que había escuchado decir del filósofo:

¡Ay, Sócrates; ya había oído yo antes de conocerte que no hacías otra cosa que ponerte en un aprieto a ti mismo y poner en un aprieto a los demás! Y ahora, según me parece, me tienes tan embrujado, hechizado y tan, simplemente, encantado que me encuentro absolutamente perplejo. Y además, si se me permite el juego de palabras, me resultas completamente idéntico, tanto en apariencia externa como en todos los demás aspectos, al torpedo, ese achatado pez marino que vuelve torpe a cualquiera que se le acerque o lo toque. Así es como me parece que me acabas de dejar: torpe. Porque, en verdad, me siento torpe en el alma y en la boca, y no acierto a contestarte<sup>33</sup>.

Menón se encuentra perplejo cuando se ve incapaz de satisfacer las demandas de Sócrates al respecto de la virtud. Este momento de perplejidad, de adormecimiento, es como un *shock* al sistema, demostrando que lo que le aparenta al interlocutor que es una pregunta fácil, sabida, resulta ser realmente algo muy complejo. La danza de la dialéctica tiene por intención el provocar un *traspie*. De paso queda demostrado que si Menón era un ignorante, fue porque tanto la educación provista por la ciudad como por el sofista Gorgias no servía. Este estado de perplejidad deja un vacío que Menón rápidamente nota:

¿Y bajo qué pautas vas a indagar, Sócrates, acerca de aquello que en absoluto sabes lo que es? ¿Qué elemento de entre los que no conoces vas a proponer como objeto de indagación? Y aunque, en el mejor de los casos, des con ello, ¿cómo vas a saber que se trata de aquello que no conocías?<sup>34</sup>

Es una pregunta justa la que hace Menón, que Sócrates solo puede responder de una forma algo dudosa y problemática. Cuando se ve confrontado con la interrogante Sócrates introduce y acepta —sin hacer un examen exhaustivo— una narrativa sobre la inmortalidad del alma provista por algunos sacerdotes y sacerdotisas. Es problemático porque Sócrates tiene que proceder de forma distinta a su modo usual para poder sobrepasar el atolladero que él mismo había ayudado a crear. Sócrates mismo parece estar perplejo —que por lo demás no tendría problema en aceptar— y por lo tanto decide dar credibilidad a un pedazo de conocimiento sin ponerlo primero a prueba, en este caso sobre la inmortalidad del alma. Al actuar de esta forma tan aparentemente antisocrática, de alguna manera Sócrates está aquí antecediendo la movida cartesiana de poner una ficción como condición de posibilidad de la verdad. Además, recordemos que en su caso

## SÓCRATES: SABIDURÍA Y FILOSOFÍA

mantener la discusión y el diálogo es más apremiante que detenerlo a causa de un obstáculo aparentemente insuperable.

Irrespectivamente del problema que acabamos de mencionar, tan pronto Sócrates acepta el planteamiento de la inmortalidad del alma, ganamos características adicionales de su filosofía. Ya que Sócrates concibe por el momento el alma como inmortal, queda establecido que esta ha tenido la oportunidad de ver y aprender todo, incluyendo "lo tocante a la virtud y al resto de cosas"<sup>35</sup>. Se sigue de ello que lo que se entiende comúnmente como aprender es verdaderamente un proceso de rememorar, de uno mirarse hacia adentro, de recordar algo que fue aprendido en una experiencia vital previa.

Este rememorar, por otro lado, no es una actividad puramente individual ya que se requiere de otro que te induzca a tomar el camino apropiado. Así que aunque es el recuerdo de uno, este se logra en una búsqueda que es empresa colectiva, con otros. Ya que este rememorar no es propiamente un aprender, no hay tal cosa como maestros, si se entiende por maestros aquellos que enseñan algo nuevo al que no sabe. En vez de un maestro, habría una especie de facilitador, alguien como Sócrates, y no como los sofistas que cobraban por pretender enseñar<sup>36</sup>.

Sócrates luego trata de probar esto a través de su interrogatorio al sirviente de Menón. A través del ejemplo del sirviente de Menón, Sócrates concluye no solo que aprender es realmente rememorar, sino que no es equivocado ni dañino hacer a alguien perplejo:

Porque al principio no sabía [...] como tampoco ahora lo sabe, y, sin embargo, creía entonces saber cuál era y contestaba resueltamente, como si lo supiera, y juzgaba que no constituía ningún problema; mientras que ahora considera que sí lo constituye y, dado que no lo sabe, tampoco cree saberlo<sup>37</sup>.

Y continúa Sócrates,

¿Y piensas que habría intentado investigar y aprender aquello que, sin saberlo realmente, creía saber, si antes no se hubiera dado de bruces ante esta dificultad y, dándose cuenta de que no sabía, le hubiera venido el deseo de saber?<sup>38</sup>

Uno no hace daño a otro al "adormecerlo", porque el reconocimiento de la ignorancia, como atisbábamos al principio cuando comentamos la *Apología*, lleva a una mejor posición al respecto de aquello que se creía uno saber. Cuando uno reconoce no saber al presente sobre algo, le daríamos la bienvenida a la búsqueda por el conocimiento<sup>39</sup>. Las opiniones acertadas podrán (o no) volverse conocimiento certero solo luego de que pasemos por el cuestionamiento que nos inducirá a rememorar<sup>40</sup>.

Después de sobrepasar el momento de perplejidad a través de la narrativa de la inmortalidad del alma, y que supuestamente queda probada por el examen al sirviente de Menón, Sócrates y su interlocutor toman nuevamente la discusión sobre la definición de la virtud. Al cabo de una conversación en donde se ensayan varias hipótesis —conversación en donde también entra Anito advirtiendo a Sócrates que sea cauteloso con lo que dice— llegan a la noción ya



planteada antes de que la virtud no es enseñable porque no hay ni maestros ni discípulos de ella. Decimos que ya se había planteado porque el planteamiento del conocimiento como un rememorar ya había establecido que las cosas no se enseñan (en el sentido restringido de enseñar algo totalmente nuevo), sino que se recuerdan a través de un diálogo que induce a ello.

Uno de los últimos planteamientos del diálogo confirma la noción de que el conocimiento verdadero rebasa el aprendizaje establecido de la ciudad cuando Sócrates establece que incluso el líder político sigue la causa correcta solo a partir de la opinión acertada<sup>41</sup>, y no a partir de conocimiento cierto propiamente dicho.

Al final del *Menón* no acabamos con ninguna definición definitiva y satisfactoria sobre lo que es la virtud, aunque en todo caso se llevó a cabo lo que en la *Apología* se planteaba como lo más importante en el proceder filosófico: discutir y reflexionar incansablemente sobre la virtud. Como no logramos una conclusión sobre el tema en el *Menón*, no nos queda otra opción que seguir conversando sobre ella y tópicos relacionados. Este diálogo continuo, eminentemente crítico, que es necesariamente una gesta colectiva hacia el conocimiento, y que por eso se abre necesariamente a los otros que cohabitan en la *polis*, está a la base de la práctica filosófica socrática.

Finalmente, vale la pena que nos alleguemos al diálogo *El banquete* para rescatar más determinaciones sobre la filosofía en Sócrates. El diálogo, entre otras cosas, pone en entredicho la concepción tradicional y común que se tiene de los filósofos como individuos sabios. Si se compartiera la opinión de que los filósofos son personas sabias, tendríamos que concluir que Sócrates no era entonces un filósofo. No obstante, como hemos visto ya, en Sócrates se combina un reclamo explícito de carencia de saber con un compromiso con la práctica de la filosofía. De ello se sigue que uno puede ser filósofo sin ser sabio. Ese planteamiento, que si se ignora lo que ya hemos planteado hasta aquí podría producir suspicacia por la común conjugación de filosofía y sabiduría, queda de alguna forma justificado y sustentado por lo que se establece en *El banquete*.

*El banquete* es un diálogo platónico muy rico en elementos. La parte central del diálogo gira alrededor de una conversación que busca acertar con la mejor elegía posible acerca del amor (*Eros*). El tema que nos compete nos lleva a que repasemos la intervención de Sócrates en la conversación. Luego de que se ensayaran varias razones y planteamientos sobre por qué y cómo amerita valorarse a *Eros*, Sócrates presenta su parecer a través de los planteamientos que hace una supuesta sabia llamada Diotima. Como parte de ello, queda establecido que la sabiduría es una de las cosas más bellas<sup>42</sup>. Por lo tanto, si *Eros* es amor respecto de lo bello, tiene que también ser amor de la sabiduría:

En efecto, es precisamente la sabiduría una de las cosas más bellas, y Eros es amor respecto de lo bello, de suerte que es forzoso que Eros sea amante de la sabiduría, y, como es amante de la sabiduría, se halla a medio camino entre sabio e ignorante<sup>43</sup>.

Al hacer la equivalencia entre la sabiduría y lo bello, no solo se establece lo que Sócrates supone vía Diotima que es la naturaleza de *Eros* sino que de paso queda establecida su concepción

## SÓCRATES: SABIDURÍA Y FILOSOFÍA

de lo que es la filosofía. La filosofía es un amor por la sabiduría, un procurar la sabiduría que no se tiene pero se quiere. El énfasis no cae en el ser sabio o tener sabiduría, sino en procurarla. De esta forma, esta concepción conjuga perfectamente con la pretendida carencia de conocimiento profesada por Sócrates. Amar la sabiduría, ser un *philo-sophos*, es hallarse "a medio camino entre sabio e ignorante". Eso no es poca cosa, porque se está en mejor condición que los ignorantes, que incluye no solo a los que simplemente carecen de conocimiento, sino que también incluye a los que se creen que saben pero no saben realmente<sup>44</sup>.

Ser filósofo, para Sócrates, parece ser el premio de consolación para aquellos que se interesen por el conocimiento verdadero, pues lo que se busca parece no ser obtenible. Eso es lo que parece establecerse cuando en el diálogo se plantea que el conocimiento de lo supremo (la belleza en sí), nos haría partícipe de lo divino, pues nos capacitaría a engendrar virtudes verdaderas, no ya imágenes de virtudes<sup>45</sup>. Quien pudiera alcanzar la sabiduría suprema, "le es dado hacerse amigo de los dioses [...] inmortal también"<sup>46</sup>. Por lo tanto, la filosofía queda como esa práctica de reflexión crítica, activa y continua que busca incesantemente lo que reconoce es inalcanzable: conocimiento certero, seguro, final. No obstante, lejos de no tener efecto alguno, esa búsqueda incesante por lo inalcanzable obliga necesariamente a una modificación del modo de vida, del hacer, del que la asume. Esa es la lección socrática en materia filosófica: procurar el conocimiento quizá a la larga no nos haga sabios, pero nos hace mejores.

## NOTAS

---

- 1 Platón. Meno, p. 80a y El banquete, p.215d.
- 2 Dógenes Laercio, Vida de los filósofos ilustres, p. 100.
- 3 Luciano Canfora, Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos. Barcelona, Anagrama, 2002.
- 4 Platón, Euthyphro, en *The Trial and Death of Socrates*, p. 11c-11d.
- 5 Platón, Euthyphro, p. 15b-15c.
- 6 Gregory Vlastos ha elaborado sobre la presencia de al menos dos Sócrates diferentes dentro del cuerpo de diálogos platónicos. Señala sobre Sócrates que, "en diferentes grupos de diálogos procura filosofías tan diferentes que no podían haber sido mostradas como cohabitando la misma mente a través de todos ellos a menos que se trate de la mente de un esquizofrénico. Son tan diversas en contenido y método que contrastan tan tajantemente entre ellas como con cualquier otra filosofía", Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 46. Nos parece que en este pasaje Vlastos enfatiza demasiado las diferencias entre el pensamiento socrático y el platónico, pero en todo caso amerita señalar las diferencias entre lo que él identifica como los diálogos tempranos, los de transición y los del periodo medio. Los diálogos tempranos (como por ejemplo la Apología, el Gorgias, el Protágoras, el Eutifrón y algunos otros) mostrarían a un Sócrates más cercano a su persona histórica, mientras que en los diálogos del periodo medio (por ejemplo los libros II al X de la República, el Teeteto, el Banquete, y otros), Sócrates no fungiría más que como medio para expresar lo que sería el pensamiento propiamente platónico.
- 7 Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- 8 Platón, *Apology*, en *The Trial and Death of Socrates*, p.24b-24c.
- 9 *Ibid*, p. 26b-26c.
- 10 *Ibid*, p. 18b-18c.
- 11 *Ibid*, p. 19b-19c.
- 12 Para efectos de este ensayo tomaremos por buena —o al menos dejaremos sin cuestionar— la interpretación peyorativa e inflamatoria que hace con toda intención Platón de Protágoras y los sofistas, y de la interpretación acostumbrada del fragmento en cuestión. Para una lectura que redime a Protágoras de la infamia a la que fue sometida por Platón y Aristóteles, y luego toda una línea interpretativa hegemónica que contiene la marca de estos, ver de Edward Schiappa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 2003.
- 13 Platón, *Op.Cit* , p. 21a.
- 14 *Ibid*, p. 23b y 30a.
- 15 *Ibid*, p. 29b.

## SÓCRATES: SABIDURÍA Y FILOSOFÍA

- 16 Recorremos camino ya cursado por Pierre Hadot.
- 17 Platón, Op.Cit, p. 29e.
- 18 Ibid, p. 31b.
- 19 Ibid, p. 30b.
- 20 Ibid, p. 32a. Otros ejemplos se ven en Platón, El banquete, así como en la República.
- 21 Ibid, p. 38a.
- 22 Pierre Hadot, Op.Cit, p. 47.
- 23 Platón, Op.Cit, p. 23a y 28e.
- 24 Ibid, p. 29d- 30a.
- 25 Ibid, p. 31b y 32d.
- 26 Platón, Crito, en The Trial and Death of Socrates, p. 48a.
- 27 Ibid, p. 48b.
- 28 Ibid, p. 49b.
- 29 Además de este argumento está el otro que expresan las leyes como interlocutor encarnado en la discusión que se inventa Sócrates con ellas, en donde se plantea que esto no tiene derecho a tomar revancha contra una ciudad que proveyó el contexto de bienestar para el desarrollo de su vida, la educación de sus hijos, y que incluso le permitió que se fuera en cualquier momento si gustaba.
- 30 Rafael del Águila, Sócrates furioso. El pensador y la ciudad, p. 122-124.
- 31 Menón también expresa lo que Sócrates tiene por valores comunes de la gente en la época. De esta forma, vemos que la primera definición que da Menón de la virtud de los hombres, el buen manejo de los asuntos públicos para poder obtener beneficios materiales para uno y para los amigos de uno (Menón, p. 71e-72a). Nuevamente vemos el apego a los bienes materiales, a la riqueza y a los honores que Sócrates pone en entredicho.
- 32 Platón, Meno, p. 73d.
- 33 Ibid, p. 80a-80b.
- 34 Ibid, p. 80d.
- 35 Ibid, p. 81c-81d.
- 36 Ibid, p. 81e-82a. Si atamos este argumento a lo que se plantea en la Apología, le da un poco de mayor credibilidad al reclamo de Sócrates que no era un maestro, sino que solo persuadía, mostraba, señalaba, inducía a otros a que rememorasen. Claro está, el que fuese convincente a los ojos del jurado como un argumento en su defensa es otro asunto.
- 37 Ibid, p. 84a-84b.
- 38 Ibid, p.84c.
- 39 Esto también atiende el reclamo de Menón de que uno no puede encontrar aquello que uno no conoce.
- 40 Ibid, p. 86a.
- 41 Ibid, p. 99b-99c.
- 42 Platón, El banquete, p. 204b.

43 Ibid, p. 204b.

44 Véase nuevamente la Apología.

45 Platón, El banquete, p. 211b-212a.

46 Aprovechamos para decir que son en pasos como este que se van estableciendo los puntos de transición entre el socratismo, más enfocado en una práctica filosófica que redundaba en una ética terrenal, y el platonismo, con su importancia creciente dada a las formas o esencias inteligibles, el conocimiento o sabiduría como acto puro de contemplación, etcétera. También queda aquí corroborado el planteamiento de Sócrates en la Apología cuando modifica la razón detrás de la búsqueda por el significado del Oráculo al decir que estaba bajo mandato divino.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Canfora, Luciano. (2002) *Una profesión peligrosa: la vida cotidiana de los filósofos griegos*. Barcelona, Anagrama.
- del Águila, Rafael. (2004) *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Barcelona, Anagrama.
- Hadot, Pierre. (2000) *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1981) *Meno*. Traducción de G.M.A. Grube. Indianápolis, Hackett.
- \_\_\_\_\_. (2000) *El banquete*. Traducción y notas de Fernando García Romero. Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2000) Euthyphro, en *The Trial and Death of Socrates*. Traducción de G.M.A. Grube y revisada por John M. Cooper. Indianápolis, Hackett.
- \_\_\_\_\_. (2000) Apology, en *The Trial and Death of Socrates*. Traducción de G.M.A. Grube y revisada por John M. Cooper. Indianápolis, Hackett.
- \_\_\_\_\_. (2000) Crito, en *The Trial and Death of Socrates*. Traducción de G.M.A. Grube y revisada por John M. Cooper. Indianápolis, Hackett.
- Schiappa, Edward. (2003) *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press.
- Vlastos, Gregory. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, Cornell University Press.