

Apologiae Socratis:
la búsqueda del concepto

David Angeles Garnica

Apologiae Socratis: la búsqueda del concepto

David Angeles Garnica

Primera edición, enero de 2021

© Derechos reservados por la Universidad Pedagógica Nacional
Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco
núm. 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, Ciudad de México
www.upn.mx

Esta obra fue dictaminada por pares académicos.

ISBN OBRA COMPLETA: 978-607-413-337-0

ISBN VOLUMEN: 978-607-413-381-3

F

B316

A4.2 Ángeles Garnica, David, 1980-

Apologiae Socratis : la búsqueda del concepto / David Ángeles Garnica. --
Ciudad de México : UPN, 2020.

1 archivo electrónico (28 p.) ; 502 KB ; archivo PDF

ISBN OBRA COMPLETA: 978-607-413-337-0

ISBN VOLUMEN: 978-607-413-381-3

1. SOCRATES,470-399 A.C.

2. FILOSOFIA ANTIGUA I.t.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio,
sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.

HECHO EN MÉXICO.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
EL PROCESO DE SÓCRATES.....	6
APOLOGIAE SOCRATIS	11
CONCEPTO SOCRÁTICO	21
REFERENCIAS	27

APOLOGIAE SOCRATIS: LA BÚSQUEDA DEL CONCEPTO

*David Angeles Garnica**

INTRODUCCIÓN

¿Cómo comenzar a saber sino deseando saber? Recalcati (2014, p. 38) llama a este deseo fundamental por saber “la competencia básica”, aquella que hace posible todas las demás y rastrea su origen en el gesto de Sócrates ante Agatón en el *Symposium*. Se plantea seguir esta primigenia erotización del saber, explorando el modo de proceder socrático en distintas versiones de la *Apologia Socratis*. En primer lugar, consideramos algunos elementos del proceso de Sócrates tales como el procedimiento, la acusación formal hecha y algunas características del acusado. En la segunda parte exploramos textos menos conocidos que la *Apologia* platónica, ya que ofrecen nuevos perfiles sobre el modo de proceder socrático. Finalmente exploramos el modo de proceder socrático en la búsqueda de la virtud y que se manifiesta en la formación de conceptos.

* Profesor interino investigador “C” UPN -161 Morelia, Michoacán.
Médico por la UMSNH. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana.
Contacto: ealitros@gmail.com

Sócrates ha sido una persona que ha marcado nuestro modo de saber. Persona en todo el sentido griego: πρόσωπον. Este término lo encontramos, como lo ha señalado Lohse (1965, *ad loc.*) ya en Homero, quien lo emplea casi siempre al plural para indicar los elementos que se dirigen hacia los ojos y que controlan la expresión. El πρόσωπον es pues, el conjunto de elementos faciales, esto es, el rostro, a través de los cuales se manifiesta alguien. La persona es pues el manifestante revelado a través de lo manifestado. El término posteriormente indicará la máscara usada por los actores y, por extensión, también la *parte o papel* actuado por el personaje. Más tarde, en el período helenístico, πρόσωπον llega a indicar la persona dentro de una sociedad, si bien el uso legal no se encuentra sino después en el siglo II d.C.

Sócrates es un πρόσωπον el cual, a través de sus gestos, manifiesta la persona que es. No puede ser de otra manera, pues no nos ha legado escrito alguno. Y los escritos que han llegado hasta nosotros, presentan la máscara trágica de Sócrates mediante la cual van revelando al personaje¹. Sócrates es esta persona, que no sólo se manifiesta a sí misma, sino que además provoca y convoca al otro, a nosotros, a manifestarnos. Aquí la pertinencia de volver hoy al juicio que se llevó a cabo en el 399 a.C. contra Sócrates.

EL PROCESO DE SÓCRATES

2.1 El juicio y la acusación

El juicio del tipo *agòn timetós* en la Atenas clásica, describen tanto Oppolo como Moro (Oppolo 2009, p. VIII; Moro, 2004, p. 60), duraba un solo

¹ Sobre la condición trágica de la *Apologia Socratis*, en particular en su versión platónica, se puede consultar con provecho el artículo Racket, A.F. (2016) The Tragic Condition of Philosophy: Plato's *Apology* as Tragedy. *Elenchos* XXXVII, fascículo 1-2, 95-117.

día, y en este tipo de juicio no existía una pena predeterminada por la ley. De hecho, la acusación era presentada por escrito ante el arconte rey, solicitando la pena que se consideraba apropiada, generalmente, la pena de muerte. El acusado tenía la oportunidad de pronunciar su discurso de defensa ante los jueces. Posteriormente se emitía una primera votación. En caso de encontrarlo culpable, la ley contemplaba que el acusado propusiera una pena alternativa de aquella que pedían los acusadores. Escuchada la pena alternativa, la cual consistía frecuentemente en el exilio o una fuerte multa, el tribunal emitía el veredicto final.

Las dos acusaciones que pesaron contra Sócrates fueron, en primer lugar, no reconocer a los dioses de la polis y, en segundo lugar, corromper a la juventud (Platón, *Apologia Socratis* 24b; Jenofonte, *Apologia Socratis* 10; Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 5). Diógenes Laercio reporta la acusación que se podía leer en el Metrón:

Esto escribió y juró Meleto, hijo de Meleto, del demos de Piteas, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demos de Alopece: Sócrates es culpable de no reconocer los dioses que la ciudad reconoce y de introducir nuevas divinidades; es culpable también de corromper a la juventud. La pena merecida, la muerte (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 40, 3-7).²

Los acusadores fueron tres: el acusador formal de Sócrates fue Meleto, representante de los poetas. Anito, representante de los políticos y artesanos, es considerado como el autor intelectual de la acusación. Además como acusador estaba Licón, representante de los oradores (Platón, *Apologia Socratis* 23e). Los cargos formales de impiedad hacia los dioses y de

² Las versiones en español son del autor, a menos que se indique lo contrario. Se ofrece el texto original en la nota que acompaña a las versiones. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 40, 3-7: τάδε ἐγράψατο καὶ ἀνωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Τίμημα θάνατος.

corrupción de la juventud no fueron sino un pretexto, y la razón verdadera fue política (Oppolo 2009, p. VIII-IX).

2.2 El acusado

Sócrates era hijo de Sofronisco, un labrador de piedra, y de Fenarete, cuyo oficio fue el de partera (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 18). La actividad de los genitores anunciaba la que realizaría el hijo: Sócrates no labrará piedras, sino almas; ayudará a parir, no criaturas, sino ideas.

Aquí tres anécdotas socráticas, reportadas por Diógenes Laercio (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 35, 1-4; 10-11), a modo de primera mirada al comportamiento Socrático ante los hechos acontecidos en el tribunal. La primera, a un hombre que le dijo “los atenienses atestiguarán tu muerte”, Sócrates respondió, “y la de ellos la naturaleza”. La segunda, cuando su mujer le dijo “mueres injustamente”, entonces él respondió, “¿desearías que fuera justamente?”. Finalmente, la tercera: uno le dijo, “Fulano habla mal de ti”, Sócrates respondió, “es que él no sabe hablar bien”. Diógenes Laercio continua y escribe:

Estas y otras cosas semejantes dijo e hizo Sócrates, las cuales fueron aprobadas por la Pitia al dar la famosa respuesta a Querofonte: Sócrates es el más sabio de todos los hombres (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 37, 11-13).³

El hecho que el oráculo de Delfos declaró a Sócrates como el más sabio de los hombres es presentado por otras fuentes como lo son la *Apologia Socratis* de Platón (Platón, *Apologia Socratis* 21 a6-7) y la de Jenofonte (Jenofonte, *Apologia Socratis* 14, 6-9). Ahora, si la acusación formal era sólo un pretexto que cubría un fin político, se puede distinguir también un elemento emotivo en la acusación y esta es la envidia que despertó la declaración del oráculo de Delfos acerca de la sabiduría socrática

³ Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 37, 11-13: Ταῦτα δὴ καὶ τοιαῦτα λέγων καὶ πρᾶττων πρὸς τῆς Πυθίας ἐμαρτυρήθη, Χαιρεφῶντι ἀνελοῦσης ἐκεῖνο δὴ τὸ περιφερόμενον· ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος.

(Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* II, 38). Pero esta sabiduría socrática era de un tipo especial. De hecho, Sócrates no se encontraba del todo convencido de la respuesta de la Pitia. Pero, no queriendo contradecir directamente al oráculo, decide ir junto a quien se presentaba como sapiente en algún tema. Y comenzaba a preguntarle, pues Sócrates reconocía que no sabía del tema respecto el cual el otro se declaraba sabio. Ahora, el resultado del diálogo era el siguiente: el que se había presentado como experto sobre un tema resultaba ser alguien que realmente no sabía (y muchas veces no reconocía su ignorancia). Sócrates, en cambio, sabía al menos eso: que no sabía. Así que consideró que su no saber, una vez reconocido, era la sabiduría de la que hablaba el oráculo:

Y echando a andar, debí concluir conmigo mismo que era más sabio que aquel hombre: quizá ninguno de los dos nada de bello ni de bueno sabíamos. Pero aquel creía que cierta cosa sabía, no sabiendo; yo, en cambio, no sabía ni creía saber. Y respecto esta pequeña cosa me pareció que era más sabio que él, que las cosas que no sé, no creo saberlas (Platón, *Apologia Socratis*, 21 d2-7).⁴

Este gesto del personaje de Sócrates irritó a sus conciudadanos. Pero, ¿qué provoca en nosotros hoy día? Sin duda el actuar socrático nos provoca a cuestionar aquello que creemos saber. En el mejor de los casos sabremos que sabemos. ¿Y si resulta que no sabemos? No sería un mal pues, darse cuenta que no se sabe, siendo pequeña cosa es condición indispensable de mucho y buen fruto. El saber que no se sabe es como una semilla que potencialmente puede dar origen a plantas que, como declara el *Timaeus* (Platón, *Timaeus* 90 a5-7), no se quedan en la oscuridad

4 Platón, *Apologia Socratis*, 21 d 2-7: πρὸς ἑμαυτὸν δ' οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμεν ὅτι τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἶταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὡσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῶ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι.

de la tierra, sino que alcanzan la luz de los cielos. Esto es, el socrático reconocimiento de la propia ignorancia es principio de verdadero conocimiento y no de meras sombras de opiniones.

Sin embargo, exponer las causas verdaderas de la acusación que pesaba en su contra no resultó una exitosa defensa para Sócrates. De hecho, nos cuenta Platón (Platón, *Apologia Socratis* 36 a5-6), en la primera sentencia Sócrates fue hallado culpable por 30 votos. Ahora, la pena alternativa que ofreció Sócrates fue la que consideró que el merecía: ser mantenido en el Pritaneo, que era el premio que recibían los vencederos de los juegos olímpicos. Sócrates consideraba que ofrecía un mayor bien a la ciudad con su modo de vivir que el bien que recibía la ciudad con la victoria de los atletas (Platón, *Apologia Socratis* 36 d4-37 a1). Cuando sugiere pagar una multa, Sócrates propone una multa tal que, siendo él pobre, pueda pagar, a saber, una mina de plata. Aquí sus amigos se ofrecen de garantes por 30 minas (Platón, *Apologia Socratis* 38 b4-9). Estas propuestas irritaron a los jueces, quienes en la sentencia definitiva condenan a Sócrates a beber la cicuta. Sócrates prefiere morir manteniéndose en la virtud, que vivir alejándose de ella:

También durante las batallas, se ve claro, escapar de la muerte sería fácil: arrojando las armas o volviéndose suplicante a los perseguidores “Atención atenienses, que esto es cosa fácil, escapar de la muerte. Pero es mucho más difícil escapar de la maldad: más que veloz que la muerte corre la maldad” (Platón, *Apologia Socratis* 39 a2-b1).⁵

Sócrates se ha defendido de una manera poco convencional, incluso no llevó a su esposa e hijos para que, llorando, movieran a los jueces en su juicio (Platón, *Apologia Socratis* 34 c1-6). Esta manera de proceder, lo

5 Platón, *Apologia Socratis* 39 a2-b1: καὶ γὰρ ἐν ταῖς μάχαις πολλάκις δῆλον γίγνεται ὅτι τό γε ἀποθανεῖν ἄν τις ἐκφύγοι καὶ ὄπλα ἀφείς καὶ ἐφ’ ἰκετεῖαν τραπόμενος τῶν διωκόντων [...] ἀλλὰ μὴ οὐ τοῦτ’ ἦ χαλεπὸν, ὃ ἄνδρες, θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπότερον πονηρίαν· θᾶπτον γὰρ θανάτου θεῖ.

que ha dicho y hecho, le parece a Sócrates que ha sido un modo correcto. Como prueba de que su comportamiento ha sido virtuoso, Sócrates ofrece el silencio de su demonio. Desde que Sócrates era niño, este demonio se manifestaba como una voz que le disuade de hacer algo si no es virtuoso y, en cambio, jamás le incita a hacer algo (Platón, *Apologia Socratis* 31 d2-4). Este demonio no se manifestó en ningún momento, ni antes de entrar al juicio, ni en algún punto de su defensa (Platón, *Apologia Socratis* b2-3). Sócrates está tranquilo de lo dicho y hecho, no sólo durante el juicio, sino incluso del comportamiento del que se le acusa. Tanto es así que, al recibir la sentencia, tiene una sola petición a los atenienses que lo condenan:

Les pido que con mis hijos, una vez crecidos, se venguen, oh atenienses. Y les causen a ellos el mismo dolor que yo les he causado a ustedes, si les parece que trabajan o que se preocupan de otra cosa que no sea la virtud (Platón, *Apologia Socratis* 41 e6-9).⁶

Una vez visto el proceso de Sócrates, tanto en sus aspectos formales, como en aquellos concretos, exploraremos textos diversos a la *Apologia Socratis* platónica, con la finalidad de buscar otros rasgos de la persona de Sócrates en su modo de proceder en la defensa de su juicio.

APOLOGIAE SOCRATIS

Veremos cuatro textos que presentan diversos rasgos de Sócrates en su defensa. En los dos primeros nos concentraremos en el aspecto interno del demonio de Sócrates mientras, en los dos últimos, privilegiaremos la relación externa de Sócrates con la polis.

⁶ Platón, *Apologia Socratis* 41 e6-9: τοὺς υἱεῖς μου, ἐπειδὴν ἠβήσωσι, τιμωρήσασθε, ὧ ἄνδρες, ταῦτά ταῦτα λυποῦντες ἅπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς.

3.1 Jenofonte y la coherencia socrática

La *Apologia Socratis* es la obra más breve de Jenofonte. La cuestión de la autoría ha sido discutida por algunos autores, pero en su estudio clásico Ollier (1961, p. 84-85) no encontró en las argumentaciones de Valkenaër y Wilamowitz los elementos suficientes para negarla. Sobre la autoría cabe resaltar que, aún si se considera como obra directa de Jenofonte, los testimonios que ofrece son indirectos pues, como el mismo Ollier hace notar: “Xénophon, on le sait, était absent d’Athènes au moment du procès de Socrate. Le témoignage qu’il apporte est donc indirect” (Ollier, 1961, p. 95). En esta obra, Jenofonte pretende clarificar la razón por la cual Sócrates propuso un discurso tan elevado en su defensa, pues sin esta razón, todo el comportamiento y discurso socrático parecerán, a quien los valore, como simplemente arrogantes. Para encontrar la razón del modo de proceder socrático, Jenofonte se remite al cuestionamiento que Hermógenes hace a Sócrates al verlo dialogando sobre todo tema, y no ocupándose en la preparación del discurso con el que deberá defenderse de las acusaciones que Meleto ha escrito (Jenofonte, *Apologia Socratis* 2,4 – 3,1). Sócrates responde dando tres motivos: en primer lugar, hace ver a Hermógenes que durante toda su vida ha preparado su defensa, pues ha pasado la vida sin hacer el mal, lo que es el ejercicio más bello de defensa (Jenofonte, *Apologia Socratis*, 3,4 – 4,1). Las otras dos razones por las cuales Sócrates no prepara su defensa como lo haría la mayoría de los atenienses son, por un lado, que la voz de su demonio se lo impide y, por otro, parece que los dioses podrían otorgar a Sócrates el don de morir joven junto con el privilegio de haber vivido sin tener falta alguna, lo cual es más bello y bueno que llegar a edad avanzada y lleno de defectos (Jenofonte, *Apologia Socratis* 4-7). El texto de Jenofonte remanda a la vida de Sócrates como fundamental para comprender su defensa. De hecho, la práctica que ha tenido en su vida ha sido excelente, lo que paradójicamente, lo ha puesto delante del tribunal, pues en ningún otro tipo de práctica, o profesión, a quien es excelente en lo que hace se le acusa o pide su muerte, solo en aquella a la que se dedica Sócrates, la paideia:

¿No te parece, dijo Sócrates, cosa sorprendente que mientras en las otras actividades los mejores reciben, no sólo trato igual, sino un trato de mayor honor, en cambio yo que me dedico al mayor bien de los hombres, su educación (παιδεία), y que para algunos soy el mejor en esto, tú me llevas a juicio y pides mi muerte? (Jenofonte, *Apologia Socratis* 21, 1-6).⁷

Así, la vida de Sócrates se presenta como la mejor defensa y, al mismo tiempo, como la razón de su condena. Ciertamente, Sócrates podría haber negado su vida comportándose de manera diferente a lo que era, esto es, traicionándose a sí mismo. Pero su demonio lo impide. ¿Qué nos dice hoy este antiguo gesto socrático? En primer lugar, propone que la educación es una actividad en la que se juega la vida. Una vida que promueve el ejercicio crítico de la realidad, sin duda afecta intereses, que son variados según los periodos de la historia, pero que se verán confrontados por el ejercicio de la paideía como la entendió Sócrates. Si los interesados se preocupan por el bien verdadero, sean el bien propio como el de la polis, aceptarán el dolor que ocasiona el proceder socrático. Si no es así, buscarán aislar o eliminar la causa del dolor. El docente hoy día debe mirar, sin ingenuidad, su tarea. Tendrá que distinguir y analizar las distintas fuerzas e intereses –locales, nacionales, internacionales–, que inciden en su labor concreta en un aula. Pero además la vida se juega en un segundo sentido pues, quien se dedica a la tarea socrática de la paideia, viene exigido a vivir coherentemente la excelencia, no sólo en cuanto técnica de enseñanza, o la excelencia científica de conocimientos, sino de toda la vida: aquí la virtud (ἀρετή) helénica no reducible al aula, ni al conjunto de técnicas y conocimientos, sino que permea y se manifiesta en toda la vida, como la vivió Sócrates. Profundizaremos esta vida coherente en su aspecto interno en el texto propuesto por Apuleyo.

⁷ Jenofonte, *Apologia Socratis* 21, 1-6: οὐκοῦν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτην, θαυμαστὸν καὶ τοῦτό σοι δοκεῖ εἶναι, τὸ ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πράξεσι μὴ μόνον ἰσομοιρίας τυγχάνειν τοὺς κρατίστους, ἀλλὰ καὶ προτετιμηθῆναι, ἐμὲ δὲ, <ὅτι> περὶ τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ ἀνθρώποις περὶ παιδείας, βέλτιστος εἶναι ὑπὸ τινῶν προκρίνομαι, τούτου ἕνεκα θανάτου ὑπὸ σοῦ διώκεσθαι;

3.2 Apuleyo, *De Deo Socratis*

Apuleyo nació en el norte de África, estudió en Cartago, Atenas y Roma. El *De Deo Socratis* no es filosóficamente prominente, pero es uno de los mejores trabajos sobre demonología medioplatónica (Trzaskoma, 2002, p. 246). Incluso, se ha sugerido, esta obra de Apuleyo es la versión latina de otro trabajo sobre demonología, pero el cual estaba escrito en griego (Trzaskoma, 2002, p. 247).

Para explicar el demonio socrático, Apuleyo explica en latín lo que los griegos entienden por δαίμονας. Les hace ver que el *daimon* es un ser que se encuentran a mitad entre los seres que habitan en el cielo y aquellos que habitan en la tierra, por lo que actúan como mensajeros de oraciones desde la tierra, y de dones desde el cielo (Apuleyo, *De deo Socratis*, VI). Estos son pues los demonios griegos, que no coinciden con los demonios cristianos. De hecho, el término eudaimon (εὐδαίμων) se aplica a los bienaventurados, o afortunados, que designa el término latino *beatus*. Se les llama *beatus* porque su demonio es bueno (eu=bueno, daimon=demonio). Y, añade Apuleyo, quien posee un demonio bueno es igual a decir que su alma es perfecta en virtud (*animus virtute perfectus est*) (Apuleyo, *De deo Socratis*, XV). He aquí la lectura latina del demonio griego: es el alma misma que ha alcanzado la virtud en perfección. Esto es así porque, una vez alcanzada la virtud plena, el alma misma ya no es lo custodiado, sino que llega a ser el custodio (*privus custos*), no es ya lo protegido, sino que deviene en el protector (*periculosus tutator*) (Apuleyo, *De deo Socratis*, XVI). Ahora, la pregunta es ¿cómo lograr que el alma alcance tal grado de virtud?, ¿cómo lograr vivir de la manera en que Sócrates vivió? Apuleyo responde que hay que cultivar el propio *daimon*, la propia alma, como Sócrates la cultivó, que no fue de otra manera sino mediante la filosofía (Apuleyo, *De deo Socratis*, XXII).

¿Qué nos dice hoy el estudio del siglo IV de Apuleyo sobre el demonio socrático? El escrito aparece hoy invitando al docente a cultivar su alma a la manera clásica, esto es, mediante el estudio disciplinado y constante de la filosofía. Filosofía que no es una acumulación de saberes sino un deseo, un amor por el saber. En este amor radica la coherencia de vida señalada

por Jenofonte, pues, por una parte, quien desea saber reconoce que aún no sabe, o todavía no con la perfección que desea. Por otro lado, un verdadero amor de la sabiduría no se contentará con falacias, opiniones o meras probabilidades, sino que buscará el saber verdadero, negándose a aceptar todo lo que lo aleje de este conocimiento. Hacemos notar que este movimiento es interno, e integra el aspecto afectivo, a saber, el deseo o amor, con el aspecto racional del conocer. Apuleyo termina exhortando a enfrentar la aventura de la vida, en nuestro caso esa vida del docente, como lo hizo Ulises en su regreso a Ítaca, siempre en compañía y deseo de la sabiduría, representada por la diosa Minerva:

Así, con ella como compañera, todo horror sufrió y superó de toda adversidad. Con ella a su lado entró en la cueva del Cíclope, pero logró salir. Él vio el ganado del Sol, pero se abstuvo de comerlo. Bajó al inframundo, pero volvió. Con esta misma sabiduría como compañera navegó junto a Escila y no fue destruido. Rodeó a Caribdis y no fue retenido por ella. Bebió la poción de Circe y no fue transformado; llegó con los Lotófagos y no se quedó entre ellos. Escuchó el canto de las sirenas y no quedó atrapado (Apuleyo, *De deo Socratis*, XXII).⁸

La vida docente, como el retorno a Ítaca, presenta muchos y diversos peligros. Apuleyo nos ofrece una pista para realizar el recorrido con éxito: tener como compañera constante a la sabiduría, amarla y buscarla, como la amó y buscó Sócrates. Ahora, este viaje no es en solitario. A continuación examinaremos dos textos, enfatizando la relación con la polis en el quehacer socrático.

8 Apuleyo, *De deo Socratis*, XXII: Igitur hac eadem comitē omnia horrenda subiit, omnia adversa superāvit, quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boves vidit, sed abstenuit; ad ínferos demeavit et ascendit; eadem sapientia comitē Scyllam praeter-navigavit nec ereptus est; Charybdi consaepus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audii nec accessit.

3.3 Libanius, *Declamationes*

Constantino concedió al cristianismo su ejercicio legal en el imperio hacia el año 312. Dos años después de este decreto, nace Libanius en el seno de una familia aristocrática de Antioquía, creciendo en un ambiente multicultural y de gran riqueza lingüística (Calder III, 2002, p. 39). En sus *Declamationes*, Libanius ofrece detalles de la acusación contra Sócrates que no se encuentran en las obras de Platón ni de Jenofonte. Libanius reporta que Sócrates es acusado de mofarse de la democracia (Libanius, *Declamationes* I, 43) y de promover el jurar en falso (Libanius, *Declamationes* I, 109). Incluso nos da a saber que Anito lo acusó por buscar la conversación solamente con los jóvenes y negándose a dialogar con los adultos (Libanius, *Declamationes* I, 117). Esto sugiere que Libanius pudo tener a su disposición el texto de Polícrates, hoy día perdido para nosotros, *La acusación de Sócrates* (Calder III, 2002, p. 43). Favorino, nos dice Diógenes Laercio, mostró que esta obra de Polícrates era posterior al proceso histórico del 399 a.C., pues en ella se mencionan las murallas reconstruidas por Conón, lo cual sucedió seis años después de la muerte de Sócrates (DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum* II, 39, 6-11).

Una novedad de la obra de Libanius es que no presenta directamente a Sócrates defendiéndose, sino, más bien, es el propio Libanius quien presenta un discurso apologético en favor de Sócrates. Este método permite una cierta distancia al presentar la defensa. Una justificación ulterior para no dejar hablar directamente a Sócrates, apunta Libanius, es que Sócrates no tenía el natural de dirigirse a la multitud (Libanus, *Declamationes* I, 133, 2-4). Además de la defensa puntual contra las particulares acusaciones, sean nuevas que viejas, que pesan contra Sócrates, Libanius ofrece una imagen de la paideia que practicaba éste:

En cambio, enseñó a su familia a soportar su suerte, e iba como el común guardián de los ciudadanos, indagando y averiguando si algún joven estaba arruinado por la bebida, los dados, o algún otro vicio. Echando en cara a los malos padres, incitando a los generales ociosos, conduciendo a los retóricos para que reflexionaran, causando el dolor que daba provecho,

pues observaba que los médicos provocaban un dolor semejante (Libanus, *Declamationes* I, 168, 6-13).⁹

La virtud perfecta que Apuleyo encuentra en Sócrates no es un asunto intimista, sino que implica tomar parte en la vida de la ciudad. Esto es, la vigilancia del demonio socrático no se limita al sujeto, sino que su horizonte es intersubjetivo: los jóvenes, los padres, los militares y los retóricos, todos son provocados y convocados por el demonio socrático a buscar la virtud que les corresponde. Ciertamente que esta labor, como el curar del médico, ocasiona dolor al que la padece. La práctica médica, la *paideia* y la lucha se asemejan en el horizonte griego: las tres son ejercicios que deben realizarse con una autenticidad que llega al desnudo. Mostrarse realmente como se es, con el cuerpo enfermo o sano, sin armas escondidas, ignorante o sabio, es requisito básico para realizar el ejercicio curativo, agonístico o de la *paideia*. Las tres actividades implican una confianza en el acompañante o guía del ejercicio. Las tres actividades exigen pasar por un sufrimiento que aviva la resistencia. Por tanto, hombres como Sócrates son lo mejor que le puede pasar a la comunidad, como lo mejor que le puede pasar al paciente es encontrarse con un buen médico, o al joven atleta estar bajo la tutela de un buen entrenador. De hecho, un ejército de hombres del natural de Sócrates sería invencible, no habría prueba que los detuviera en su búsqueda de la virtud, no habría condición externa que los distrajera de su objetivo: no habría calor que los disturbara, ni terreno árido que no pasaran como si fueran un campo lleno de afluentes (Libanius, *Declamationes* I, 130, 4-10).

Sin duda, la figura de Sócrates que presenta Libanius nos permite reflexionar sobre el actual estado de cosas en la educación. Una nota es

⁹ Libanus, *Declamationes* I, 168, 6-13: διδάξας δὲ τοὺς ἔνδον ἀνέχεσθαι τῆς τύχης κοινὸς ἐπίτροπος περιήει τῶν πολιτῶν ζητῶν καὶ πυνθανόμενος, εἴ τῳ παῖς ὑπὸ μέθης ἢ κύβων ἢ τινος ἄλλου διέφθαρται κακοῦ, καταβοῶν πατέρων ῥαθυμούντων, ἐπεγείρων στρατηγὸς καθεύδοντας, ἐνάγων εἰς φροντίδας ῥήτορας, λυπῶν λύπην τὴν λυσιτελοῦσαν. ἑώρα γὰρ καὶ τοὺς ἰατροὺς ταύτην ἰόντας.

que la paideia socrática ocasiona un dolor provechoso que requiere la resistencia en quien lo padece. La paideia no es pues un mero juego del todo placentero. En este sentido el deseo de saber, este amor por la sabiduría, no es un juego edonístico, sino un combate que requiere soportar momentos de dolor y aridez. Esta nota sin duda puede acompañar la reflexión sobre el quehacer docente hoy día, en el cual, quizá, en ocasiones se corre el riesgo de deslizarse sobre este aspecto de lo lúdico.¹⁰ Un segundo aspecto que la paideia socrática resaltada por Libanius, nos invita a reflexionar es aquel del papel de “guardián común de la ciudad” que juega el docente. Como con los anteriores aspectos, lo que pretendemos al resaltarlo es provocar la reflexión de nuestro proceder actual, contrastándolo con el modo de proceder de la persona de Sócrates con el fin de, por un lado, ver qué hemos hecho bien en superar y, por otro lado, qué elementos hemos ignorado y quizá podríamos recuperar y, por último, qué aspectos nos urge a repensar. En el caso concreto del ser guardián de la polis, ¿hasta dónde llevar la intersubjetividad hoy día? ¿La frontera es el aula o la escuela; o son las familias, el pueblo o la ciudad? Cada circunstancia, sin duda, tiene contextos específicos. Pero es claro que el Sócrates de Libanius propone una virtud docente que se debe, forzosamente, armonizarse con la búsqueda de la virtud de la comunidad a la que pertenece, armonización que no implica mero placer del juego, sino el dolor de amar a los miembros de la comunidad. Este aspecto se retomará en la parte final de este trabajo.

3.4 Máximo de Tiro, *Dissertationes*

Poco se sabe de Máximo de Tiro. El *Suda* nos dice que enseñó en Roma durante el reinado de Cómodo (180-192 d.C). El punto interesante de

¹⁰ Este aspecto de la resistencia al sufrimiento (con otro vocabulario, de resiliencia) en el juego no es un rasgo masoquista de búsqueda del dolor por el dolor mismo, sino en el contexto de la búsqueda de la virtud que, como la búsqueda de la victoria en un maratón, o en un partido de fútbol, pasa por vencer resistencias –propias y ajenas –, lo que implica soportar cierto dolor.

la obra de Máximo que nos ocupa, es el hecho que avanza la propuesta que Sócrates no se defendió durante su juicio, sino que permaneció en silencio. Esta propuesta contradice los testimonios de contemporáneos de Sócrates, como Platón y Jenofonte. Sin embargo, algunos estudiosos han considerado el silencio socrático como un hecho que puede ser una verdad histórica (Smith, 2002, p. 222). El argumento de Máximo comienza considerando que Sócrates pudo haber hecho un discurso de defensa conforme las normas vigentes: ganar la buena voluntad de los jueces, mostrar evidencia y testigos de su inocencia y, como golpe final, llevar esposa e hijos llorosos y suplicantes (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 3). Sin embargo, considera Máximo, este modo de actuar hubiera sido semejante a la victoria de un atleta que regresa con la corona, pero sin haber luchado (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3,4). Y Sócrates era un filósofo, devoto a la virtud, la cual pasa por la lucha de mantenerse virtuoso. Así, por coherencia, escribe Máximo, Sócrates se mantuvo en silencio, que fue como conservó la virtud. Aquí su argumento principal:

Entonces, ciertamente, estas cosas eran perfectamente claras para Sócrates: o que los jueces entendían [lo que es la virtud] o que no lo entendían. Si, por un lado, lo entendían, ¿por qué necesitaba dar un discurso a los que ya entendían?, en cambio, si no entendían [la virtud], no tenía necesidad de hacer una apología sino, más bien, debía enseñarles la ciencia (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 6, 10-12).¹¹

Sin embargo, alguno podría replicar, ¿no hubiera sido mejor si Sócrates se hubiera defendido y preservado la vida? Máximo refuta y pregunta si debemos cuidar la vida más que otra cosa. Él mismo responde negativamente. De hecho, si mantenerse con vida fuera lo más importante, lo primero que debería haber hecho Sócrates es comportarse de tal manera

11 Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 6, 10-12: καὶ γὰρ ἤτοι συνηπίσταντο ταῦτα τῷ Σωκράτει, ἢ ὁ μὲν ἠπίστατο, οἱ δὲ ἠγνόουν. καὶ εἰ μὲν ἠπίσταντο, τί ἔδει λόγων πρὸς τοὺς εἰδότας; εἰ δὲ ἠγνόουν, οὐκ ἀπολογίας αὐτοῖς ἀλλ' ἐπιστήμης ἔδει.

que no hubiera molestado a nadie, ni a Anito, ni a Meleto, ni a Licón, ni a ningún ateniense. Pero esto sería semejante a casos de poca virtud, como cuando un soldado, o marinero, o filósofo, con tal de continuar viviendo, arrojara cobardemente su escudo y abandonara el puesto que le ha sido asignado (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 7). Pero si Sócrates hablara ante los jueces del mismo modo en que ha vivido, esto es, como filósofo, su defensa hecha con filosofía paradójicamente, señala Máximo, exasperaría a los jueces (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 7). Finalmente, se elogia el modo de proceder de Sócrates, comparándolo con el general espartano Leónidas, que jamás aceptó la idea de huir y dejar su puesto para dejar pasar el embate de Jerjes contra la Hélade. Leónidas encontró preferible con la virtud y armas perecer, que vivir abandonándolas (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 8, 13-15). Los atenienses pensaron que acabaron y derrotaron a Sócrates, como Xerxes pensó que conquistó y venció a Leónidas. Pero en verdad, desde el punto de la virtud, Xerxes fue superado, así como fueron los atenienses los que obtuvieron el mal (Máximo de Tiro, *Dissertationes* 3, 8,)

La imagen del silencio socrático en lugar de una defensa oral que a toda costa busca conservar la vida, resalta el aspecto socrático de la búsqueda de la virtud en la relación con los miembros de la ciudad. Muestra el elemento griego de estar, irreductiblemente, inmersos en la comunidad. Fuera de ésta, de la polis, el ciudadano carece de sentido. Es en medio de la polis, de los muchos, donde el uno es persona. En esta realidad comunitaria, donde necesariamente estamos inmersos, todo acto es significativo, incluso los actos del tipo de la omisión. La palabra implica, pues, una responsabilidad no menos que el silencio. ¿Ante qué callamos hoy?, ¿por qué motivos?, ¿qué sentido tienen nuestros silencios en la paideia que intentamos? Son algunas de las preguntas que el modo de proceder socrático reportado por Máximo de Tiro pone delante. Y, fuera de la cuestión histórica del posible silencio socrático, la reflexión que ofrece Máximo es el hecho, no de conservar la vida, sino conservar a la persona. Esto significa que es preferible morir siendo el hombre virtuoso que ha vivido, que vivir siendo una persona diversa, alguien vicioso.

El drama del asunto, porque corre en el tiempo, es que ese alguien que somos, es o dejar de ser en medio de la polis, a través de las relaciones establecidas con los miembros que la componen. ¿Escapar? Es una ilusión, se actúe o no se actúe, se hable o se calle, el ser de Sócrates, y del docente que reflexiona sobre él, se está jugando a cada paso, a cada palabra, con cada silencio. Sin duda, a este punto, la pregunta que se presenta es: ¿qué es la virtud? Si la pregunta aparece en nuestro horizonte, significa que el modo de proceder socrático algo nos ha tocado. Explorar vías de respuesta a dicha pregunta ocupará otro espacio de reflexión, por el momento, continuaremos con el modo socrático en la búsqueda de la virtud.

CONCEPTO SOCRÁTICO

4.1 Sobre la mayéutica

El modo de proceder socrático, del que hemos visto algunos detalles según diversos autores, es un modo clásico de proceder. Ahora, por clásico entendemos aquello que, una vez realizado, continúa a interpelar al ser humano de cada época que entra en contacto con eso (Maspero, 2013, p. 387). De hecho, el vocablo latino *classicus* indica aquello que se distingue como excelente y, por tanto, merece ser perennemente recordado (Moro, 2004, p. 56). El modo de proceder socrático pertenece, sin duda, al mundo clásico. Ahora, es lugar común decir que el método utilizado por Sócrates fue la mayéutica. Esta afirmación se apoya, entre otras cosas, en el diálogo platónico del *Theaetetus*, donde Sócrates hace ver a Teeteto que su madre fue una gran partera, Fenarete, a la letra “la que trae a la luz la virtud”. Sócrates participa del mismo arte de su madre (Platón, *Theaetetus* 149 a1-4). Posteriormente, Sócrates describe a la partera como la mujer que no puede ya parir hijos propios (Platón, *Theaetetus* 149 b4-7). Y si bien ya no pare, es sobre todo capaz de distinguir si una mujer se encuentra preñada o no (Platón, *Theaetetus* 149 c5-7). La labor de la partera se describe en los siguientes términos:

Sócrates. También las parteras dan los fármacos, es decir, las pócimas, con los que pueden provocar los dolores de parto y con los que podrían, si lo desean, aliviarlos. Pueden ayudar a parir los partos complicados y, si les parece que hay que abortar, abortan.

Teeteto. Así están las cosas.

Sócrates. ¿Y acaso no has percibido de ellas que también son las casamenteras más formidables pues poseen gran inteligencia para reconocer cuál mujer requiere cuál hombre de modo que den a luz los mejores hijos? (Platón, *Theaetetus* 149 c9-d8).¹²

Un punto interesante es que la partera no es responsable de la concepción, sino sólo el acompañante del proceso de parto de quien ha reconocido el estado de gravidez. Una vez detectado el sujeto que está por parir la idea, la partera ayudará apurando el parto, incluso si fuera un parto complicado. También es capaz de abortar la idea, si esta es inviable. Pero, además, la partera tiene la capacidad de reconocer los mejores tipos de parejas que pueden dar a luz los mejores hijos. Esto significa que Sócrates, no siendo quien fertiliza, puede distinguir qué tipos de personas darían fértiles ideas. Si no es Sócrates quien causa la preñez, ¿quién la causa?, ¿de qué modo? Ha sido notado que la práctica mayéutica supone la doctrina platónica de las ideas. Así, mediante el proceso de la anamnesis se recupera la primigenia visión de aquella verdad noética, inmutable y eterna que, en la noche de los tiempos, fue contemplada por todo ser humano. Aquí el origen de la idea en nosotros. Sócrates tan solo ayuda el alumbramiento. Esto viene ejemplificado en el *Meno* (Platón,

12 Platón, *Theaetetus* 149 c9-d8: Σωκράτης. καὶ μὴν καὶ διδοῦσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν ἴνέον ὄντ' ἰδίᾳ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν; Θεαίτητος. ἔστι ταῦτα. Σωκράτης. ἄρ' οὖν ἔτι καὶ τότε αὐτῶν ἦσθησαι, ὅτι καὶ προμνήστριαί εἰσι δεινόταται, ὡς πάσσοφοι οὔσαι περὶ τοῦ γυνῶναι ποίαν χρῆ ποίῳ ἀνδρὶ συνοῦσαν ὡς ἀρίστους παῖδας τίκτειν;

Meno 82b9–85b7), donde Sócrates acompaña mayeúticamente a un esclavo para que alumbre la raíz cuadrada de 8 (una respuesta que aún hoy podría ser difícil para alguno). Se pregunta al esclavo de Menón cuantos cuadrados hay en un cuadro compuesto por líneas de dos pies cada una. El esclavo responde que tal cuadrado contiene 4 cuadrados de un pie por lado. Se le pide un cuadrado con el doble de cuadrados, es decir, 8 cuadrados de un pie por lado. En su primera respuesta el esclavo establece con seguridad que, para tener el doble de cuadrados, cada lado debe de tener el doble de la medida por lado del primer cuadrado, es decir, ahora los lados deben medir 4 pies. Se le hace ver que este cuadrado daría como resultado 16 cuadrados internos y no los 8 deseados. Entonces el esclavo es acompañado a pensar: si cada lado mide dos, se obtienen 4 cuadrados; si cada lado mide 4, se obtienen 16 cuadrados, ¿no será acaso la medida 3 por lado? Un cuadrado de 3 por lado da por resultado 9 cuadrados, en lugar de los 8 que buscamos. El esclavo se encuentra en aporía. A través de preguntas Sócrates lo guía para hacerle ver que la mitad del cuadrado inicial de 2 por 2 pies, mediante el trazo de una diagonal, es de 2 pies cuadrados. Y el cuadrado construido con cuatro subunidades de diagonal de dos pies da como resultado el cuadrado de 8 pies cuadrados. Este ejemplo matemático supone el ejercicio de la anamnesis (Platón, *Meno* 82 e12-13) y el dar a luz la idea que se encontraba en cierto modo ya en el esclavo, si bien tuvo que pasar por el dolor de la aporía.

Este ejercicio mayeúutico supone, como se ha apuntado anteriormente, la doctrina de las ideas platónicas, y el ejercicio de la anamnesis. Por estas características del funcionamiento de la mayeútica, diversos autores consideran que la figura de Sócrates, semejante a una partera de ideas, corresponde más a un aporte platónico que a un atributo del Sócrates histórico (M. F. BURNYEAT, 2002, p. 61). De hecho, en la obra platónica de la *Apología Socratis* no aparece el sustantivo partera (μαῖα) ni el verbo que la realiza la partera (μαίόμαι). Tampoco encontramos esos términos, ni en la *Apología Socratis* de Jenofonte, ni en las *Declamaciones* de Libanius. En las *Dissertationes* de Máximo de Tiro aparecen estos términos hasta la décima disertación. Lo anterior apoya la interpretación

que la mayéutica es un desarrollo platónico del modo de proceder socrático. Ahora, sin duda el desarrollo platónico aporta grandes puntos de reflexión, sin embargo, por el momento nos concentramos en el modo de proceder socrático, con las dificultades históricas y filosóficas que la persona de Sócrates impone.

4.2 Sobre el concepto

Los diversos textos estudiados muestran que el modo de vida de Sócrates tenía que ver con la búsqueda de la virtud. Ciertamente, a nivel de una práctica personal e íntima, pero que se desarrollaba en la ciudad en la cual se relacionaba, por acción y omisión, con los ciudadanos con los que convivía. Y, al convivir cotidianamente con ellos, su búsqueda pasaba por el diálogo para establecer el acuerdo sobre el asunto que se dialogaba:

¿Cómo piensas?, dije yo [Sócrates], si refutarte a ti, no lo hago a causa de otra cosa sino por investigar qué cosa digo, temiendo que con descuido piense yo que alguna cosa sé, cuando realmente no la conozco. También ahora te digo que esto estoy haciendo: considerar el discurso, más porque me importa a mí, pero igualmente por causa de mis otros amigos. ¿O qué no piensas que el bien común sea, más o menos, algo que concierne a todos los hombres, de modo que sea claro de qué manera está conformado cada uno de los seres? (Platón, *Charmides* 166 c7- d6).¹³

Sócrates, durante su vida, buscó la definición de la virtud y sus manifestaciones. Insistimos aún una vez, no era una simple búsqueda fría racionalista, sino que se pretendía obtener una definición tal, que sirviera

13 Platón, *Charmides* 166 c7- d6: οἷον, ἦν δ' ἐγώ, ποιεῖς ἡγούμενος, εἰ ὅτι μάλιστα σὲ ἐλέγχω, ἄλλου τινὸς ἔνεκα ἐλέγχειν ἢ οὐπὲρ ἔνεκα κἂν ἑμαυτὸν διερευνώμην τί λέγω, φοβούμενος μή ποτε λάθω οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μή. καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν, τὸν λόγον σκοπεῖν μάλιστα μὲν ἑμαυτοῦ ἔνεκα, ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων· ἢ οὐ κοινὸν οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχεδόν τι πᾶσιν ἀνθρώποις, γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει;

de piedra de toque para las actividades hechas y por venir de la propia vida. Se distinguen diversos métodos para alcanzar las definiciones, pero es claro que las buscaba. En este trabajo no expondremos maneras concretas de búsqueda socrática de la definición (discusión que pasa por el *elenchos* y la *exétasis*), sino la búsqueda misma. ¿Cómo procede Sócrates? La investigación socrática considera el valor de verdad de la definición considerando su consistencia con una serie de condiciones, a saber, la auto-evidencia, el estatus edoxástico y según una base experiencial, o en ocasiones, eran deducidas de premisas basadas en las tres primeras. Sin embargo, Sócrates no cuestiona el fundamento epistemológico de dichas condiciones, lo que implica cierta ingenuidad, si bien Sócrates mismo reconoce limitaciones en su modo de buscar definiciones (Wolfsdorf, 2003, p. 274).

Ahora, la herramienta fundamental para la búsqueda de la definición verdadera, es decir, del concepto válido, es la lengua. Ya Snell (2002, p. 313) ha demostrado la relación que existe entre la lengua griega y la formación de los conceptos científicos, notando incluso que muchas otras lenguas se nutren y dependen, en cierto modo, del griego. Así, un aspecto como la existencia del artículo determinado es un factor importante en el desarrollo de la ciencia y la filosofía pues, ¿cómo se hubiera fijado el universal en modo determinado sin tal artículo? Así, la lengua griega tiene una posición ventajosa respecto de otras lenguas, como el latín, que no conoce el artículo determinado, fatigando para formar los conceptos que aparecen con naturalidad en la lengua helénica. Así, por ejemplo *lo bueno*, τὸ ἀγαθόν, Cicerón tiene que traducirlo como *id quod (re vera) bonum est* (Snell, 2002, p.314). El uso del artículo determinado existente en la lengua griega permite agregar a los sustantivos propios y comunes un tercer tipo: el sustantivo abstracto. Los dos primeros son formas originales de la lengua que indican cosas presentes materialmente en el mundo circundante, mientras el último es una forma evolucionada de la lengua, que pasan por la metáfora y la personificación. De este modo la frase “tiene buena cabeza”, no indica el órgano, sino la capacidad mental; de manera análoga “Phobos”, es la personificación de un hecho concreto

que se universaliza: el miedo. Así, el proceso de sustantivación permite determinar lo inmaterial como objeto universal sobre el que se emite un juicio (Snell, 2002, p.314). Ha sido pues el uso de la lengua griega un aspecto fundamental para el modo de proceder socrático en la investigación de la verdad en la definición del concepto, sobre todo aquellos universales del campo de la virtud. Otro aspecto importante del uso de la lengua es el aspecto lógico, pues la lógica no penetra en una lengua desde fuera, sino que se desarrolla desde dentro (Snell, 2002, p. 323). Así, frases tan sencillas como *este es un caballo* pone el problema lógico de la relación entre el particular (este animal, Bucéfalo) y el universal (el caballo). Esta relación recae sobre el verbo *ser* que une el particular (Bucéfalo) y el universal (caballo) y que actúa a modo de cópula. Esta es otra característica básica del griego que, a diferencia de otras lenguas, tiene en su acervo el verbo *ser*. Concluimos esta mirada a la lengua socrática, que le permitió explorar los conceptos señalando que el término griego definir (ὀρίζεσθαι) se deriva de la práctica de señalar los límites de una propiedad (οὐσία). Esto recuerda que ha sido en una comunidad agrícola donde surgió la filosofía griega (Wolfsdorf, 2003, p. 272).

4.3 A modo de conclusión.

Hemos explorado el modo de proceder socrático, considerando algunas de las fuentes antiguas de las que brota la figura trágica de Sócrates en su apología. La persona que emerge del visitar tales fuentes, continúa hoy día provocando y convocando el actuar del docente en diversos aspectos de la coherencia íntima de la virtud y el aspecto relacional con la comunidad. Sócrates investiga la virtud, la cual pretendía vivir y compartir. Esta investigación utiliza la herramienta básica: la lengua. Pero falta un último elemento del ejercicio socrático. Porque todo lo anterior tiene una honda motivación que le permite a Sócrates enfrentar incluso la muerte con coherencia y no intentar escapar para seguir viviendo. Este último elemento es el amor hacia sus conciudadanos y el respeto de la trascendencia:

Yo a ustedes, atenienses, les acojo cariñosamente y les amo, pero debo hacer caso más al dios que a ustedes. Y mientras tenga respiro y pueda no dejaré de filosofar, de exhortarlos y de probarlos. Siempre que los encuentre hablaré en el modo que he acostumbrado (Platón, *Apología Socratis* 29 d2-d7).¹⁴

Hay pues un amor, un eros socrático que lo impulsa a buscar el bien de sus conciudadanos y le hace permanecer fiel a la voz del dios. Aquí la erotización del concepto. Pues Sócrates no buscaba solamente que el otro, y el mismo, dijera simplemente qué es la virtud. Sócrates ama y desea a tal grado la verdad del concepto que no se conforma con nombrarlo (que no es poca cosa) sino que su búsqueda tiene el horizonte de la posesión: desea poseer, o ser poseído, por la virtud (Platón, *Apología Socratis* 29 e5 – 30 a2). Nos parece pues que el modo de proceder socrático no es una búsqueda meramente racionalista del concepto ético, sino una búsqueda erótica del concepto que se desea poseer plenamente durante la vida.

REFERENCIAS

- Apuleyo, *De deo Socratis*. Recuperado de <http://www.TheLatinLibrary.com/apuleius/apuleius.deosocratis.shtml> el 20 de Julio del 2018.
- Burnyeat, M. F. (2002). Socratic Midwifery, Platonic inspiration. En H.H. Benson (ed), *Essays on The Philosophy of Socrates*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Calder, III, W.M., Huss, B., Mastrangelo, M., Smith S., Trzaskoma, S.M. (2002). Introduction to Libanius The Apology of Socrates. En W.M. Calder, B. Huss, M. Mastrangelo, S. Smith, S.M Trzaskoma (eds), *The*

14 Platón, *Apología Socratis* 29 d2-d7: Ἐγὼ ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἴωθα.

- Unkown Socrates* (39-45). Illinois, Estados Unidos: Bolchazy Carducci Publishers.
- Diógenes Laercio (1966). *Vitae philosophorum*. H.S. Long (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Jenofonte (1971). *Apologia Socratis*. En E.C. Marchant (ed), *Xenophontis opera omnia*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Libanius (1997). Declamationes. En R. Foerster (ed), *Libanii opera*. Hildesheim, Alemania: Olms.
- Lohse, G. (1965). πρόσωπον. En F. Montagnini – G. Scarpata (eds), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Italia: Paideia.
- Maspero, G. (2013). Gregorio de Nissa: eros e paideia cristiana, en A. Valvo (ed), *Cristianesimo primitivo e paideia greca. Con saggi integrativi di autori vari* (p.387). Milano, Italia: Bompiani.
- Máximo de Tiro (1994). Dissertationes. M.B. Trapp (ed), *Maximus Tyrius Dissertationes*. Stuttgart - Leipzig, Alemania: Teubner.
- Moro, P. (2004). *La via della giustizia. Il fondamento dialettico del proceso. Con l'Apologia di Socrate di Platone*. Pordenone, Italia: Librería al Segno.
- Ollier, F. (1961). *Notice a l'Apologie de Socrate*. Paris, Francia: Les belles lettres.
- Oppolo, A. M. (2009). *Introduzione all'Apologia di Socrate*. Bari, Italia: Laterza.
- Platón (1967). *Apologia Socratis*, En J. Burnet (ed), *Platonis opera 1*, Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Platón (1967). *Theaetetus*, , En J. Burnet (ed), *Platonis opera 1*, Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Platón (1968). *Charmides*, En J. Burnet (ed), *Platonis opera 3*, Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Platón (1968). *Meno*, En J. Burnet (ed), *Platonis opera 3*, Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Recalcati, M. (2014). *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegamento*. Italia: Super et opera viva.
- Smith S. (2002). Introduction to The Oration 3 of Maximus of Tyre. En

- W.M. Calder, B. Huss, M. Mastrangelo, S. Smith, S.M Trzaskoma (eds), *The Unkown Socrates* (221-223). Illinois, Estados Unidos: Bolchazy Carducci Publishers.
- Snell, B. (2002). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino, Italia: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Trzaskoma, S.M. (2002). Introduction to Apuleius' On the God of Socrates. En W.M. Calder, B. Huss, M. Mastrangelo, S. Smith, S.M Trzaskoma (eds), *The Unkown Socrates* (245-250). Illinois, Estados Unidos: Bolchazy Carducci Publishers.
- Wolfsdorf, D. (2003). Socrates' Pursuit of Definitions. *Phronesis*, 48, 271-312.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Esteban Moctezuma Barragán *Secretario de Educación Pública*
Francisco Luciano Concheiro Bórquez *Subsecretario de Educación Superior*

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Rosa María Torres Hernández *Rectora*
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaria Académica*
Karla Ramírez Cruz *Secretaria Administrativa*
Rosenda Ruiz Figueroa *Directora de Biblioteca y Apoyo Académico*
Abril Boliver Jiménez *Directora de Difusión y Extensión Universitaria*
Juan Martín Martínez Becerra *Director de Planeación*
Yolanda López Contreras *Directora de Unidades*
Yiseth Osorio Osorio *Directora de Servicios Jurídicos*
Silvia Adriana Tapia Covarrubias *Directora de Comunicación Social*

COORDINADORES DE ÁREA ACADÉMICA

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*
Amalia Nivón Bolán *Diversidad e Interculturalidad*
Pedro Bollás García *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*
Leticia Suárez Gómez *Tecnologías de Información y Modelos Alternativos*
Eva Francisca Rautenberg Petersen *Teoría Pedagógica y Formación Docente*
Rosalía Menéndez Martínez *Posgrado*
Rosa María Castillo del Carmen *Centro de Enseñanza y Aprendizaje de Lenguas*

Subdirector de Fomento Editorial Guillermo Torales Caballero
Corrección de estilo y cuidado de la edición Manuel Ricardo Hinojosa Hinojosa
Formación Mariana Jali Salazar Guerrero
Diseño de portada Margarita Morales Sánchez

Esta primera edición de *APOLOGIAE SOCRATIS: LA BÚSQUEDA DEL CONCEPTO* estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial, de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria, de la Universidad Pedagógica Nacional, y se publicó en enero de 2021.