

LA FILOSOFÍA MORAL DE SÓCRATES

Jean Carlos Castellanos Tabarez

Asesor: Carlos Arturo Plazas Lara

Agosto 2023

Universidad de Pamplona

Facultad de Artes y Humanidades

Programa de Filosofía

Monografía

Agradecimientos

A mi asesor, por su tiempo y disposición, por las enseñanzas adquiridas en sus clases en todos estos años de mi formación académica, por ser un compañero de búsqueda dejando siempre la apertura de las cuestiones fundamentales al señalar las discusiones latentes de estas, motivando así a la búsqueda más allá de las aulas.

A las personas que con su amor en el diálogo me ayudaron a darme cuenta de la pasión por la filosofía. Y por estar siempre.

A mis amigos y compañeros, por esas conversaciones francas y verdaderamente auténticas, por coincidir en el deseo de saber aquellas de preguntas que exceden los límites de toda experiencia posible, por sus consejos y enseñanzas. A mis profesores, por el rigor enseñado para leer filosofía, por la crítica a mis ideas escritas y habladas.

Dedicatoria

A mi padre, por sus cuidados en mí para que habitara una vocación

A mi madre, por apoyarme y transmitirme su cálido amor aún en la distancia

A mis profesores, a quienes debo una ganancia cognitiva para toda la vida

A quienes aprecian la filosofía

TABLA DE CONTENIDOS

Contenido

Introducción.....	1
Capítulo I: Hacia la filosofía moral del Sócrates histórico: las garantías de Vlastos	5
El problema socrático	5
Aristóteles	9
Jenofonte y otras fuentes	13
Platón	18
Capítulo II: La profesión de ignorancia ¿Ironía engañosa o compleja?	39
Capítulo III: Sobre el conocimiento de la virtud y la verdad en las convicciones morales	55
Las convicciones del argumento eléntico	65
Conclusiones	76
BIBLIOGRAFÍA.....	78
Bibliografía Básica	78
Bibliografía complementaria.....	79

Introducción

En los diálogos tempranos de Platón aún no hay una Teoría de las Ideas desarrollada, sin embargo, su personaje principal, Sócrates, interroga a sus interlocutores preguntándoles en qué consisten las formas de la virtud. En el *Eutifrón* dice que, si se tiene un conocimiento perfecto de lo pío, entonces se debe saber en qué consiste el carácter propio *por* el que todas las cosas pías son pías. La preposición *por* sugiere causalidad, pero ¿a qué tipo de causa se refiere Sócrates? ¿En qué consiste su concepción del conocimiento de la virtud y cómo es posible que tenga una concepción de la forma del conocimiento de la virtud mientras afirma ser un ignorante? ¿Esta es una ironía que sugiere que Sócrates sabe algo?

Si queremos profundizar en la búsqueda de Sócrates por el conocimiento de la virtud será imprescindible delimitar el uso que Platón le da al personaje de Sócrates. ¿Cómo leemos a Sócrates en Platón? ¿Cómo alguien que en realidad tuvo esos diálogos de los cuales Platón es un tipo de cronista? ¿O como una simple ficción que Platón usa como portavoz de su doctrina? Los lectores desarrollistas e historicistas de Platón plantean una exégesis que sostiene que los primeros diálogos representan una fase del pensamiento de Platón y reflejan la filosofía del Sócrates histórico.

De esta manera, mi propósito será analizar la filosofía moral de Sócrates desde el problema de su historicidad, su profesión de ignorancia y concepción del conocimiento de la virtud (*areté*). Para esto considero primordial apoyarme en los lectores desarrollista e historicista de Platón. Me apoyaré en algunos estudios que analizan de manera crítica las fuentes (Platón, Jenofonte, Jenófanes, Aristóteles) más cercanas a la vida del filósofo. Estos estudios que intentan

reconstruir su filosofía se enmarcan en la discusión que recibe el nombre de el problema socrático.

En el primer capítulo se indaga en el planteamiento historiográfico y filosófico que Gregory Vlastos propone como garantía de su hipótesis. Esta supone que los diálogos tempranos son una contribución de Platón a la filosofía propia de su maestro, recreándolo en sus primeros dramas como el personaje SócratesE. Posteriormente, en los diálogos medios, Platón recrea un nuevo protagonista, que llamaremos SócratesM, con posturas y métodos incluso opuestos a los de SócratesE. Como veremos, la garantía se basa en tres rupturas del corpus platónico que ratifican estas diferencias y en la consideración de otras fuentes contemporáneas y cercanas a la vida del enigmático filósofo, cuyos testimonios coinciden con los postulados de SócratesE, dando fuerza a la hipótesis.

En la primera ruptura, SócratesE emplea *ἰδέα* y *εἶδος* como criterios de la definición de la virtud a partir de la evidencia empírica de la conversación: ¿se pueden juzgar ciertas acciones como justas y negar que en todos estos casos no esté la justicia en ninguna forma posible? SócratesE no pregunta por la existencia de la forma¹, sino por la forma de la justicia en las cosas que son su instancia. Mientras que SócratesM sí hace una argumentación ontológica afirmando que la Forma (*εἶδος*) existe por sí sola en un mundo trascendente. Sobre lo cual se explica la segunda ruptura, pues en aquel mundo el alma existe separada del cuerpo, mientras que SócratesE es un agnóstico sobre el estado del alma en la muerte. Por último, dado su imperativo de una vida examinada, su método es la argumentación *peraistikoí* guiada por la *parresía*, pero

¹ La palabra “forma” (*εἶδος*) en minúscula enfatiza el uso del término que tiene en los diálogos socráticos donde no hay una Teoría de las Ideas desarrollada. En cambio “Forma” en mayúscula refiere al uso trascendente que Platón le da al término en sus demás diálogos.

en los últimos diálogos de Sócrates. E Platón estudia matemáticas avanzadas y abandona tal método, comienza un nuevo periodo con influencias pitagóricas y tesis anti-socráticas como la restricción de la reflexión moral a una élite gobernante.

Basados en tal interpretación la delimitación de los diálogos nos permiten marcar una línea de diferenciación con el Sócrates que parece más alejado del que por ahora nos interesa. Los diálogos tempranos parecen una buena fuente para acercarnos al conocimiento moral de Sócrates. En ellos salta a la vista el carácter aporético justificado por la profesión de ignorancia del filósofo y su modo característico de investigar por medio de preguntas. Sin embargo, también allí Sócrates afirma saber, lo cual sugiere una contradicción que podría dar a entender su declaración de ignorancia o de saber como un engaño. Pero, como se verá, la ironía socrática disuelve esta aparente contradicción.

Veremos el contexto de la ironía socrática en los diálogos tempranos y el desarrollo que tuvo en Sócrates este carácter. En un primer momento se entenderá la ignorancia declarada por Sócrates como una ironía compleja, esto es, una ambigüedad no aclarada para referirse al conocimiento con intenciones pedagógicas. Sin dejar de lado la connotación burlesca que tiene la ironía de Sócrates dejamos en claro la seriedad de su búsqueda en el examen eléntico, descartando las malas intenciones que su burla puede sugerir.

En un segundo momento se discute que, aunque la ironía está desligada del engaño, hay razones para creer que la ironía no es transparente, sino que mantiene oculta las intención del filósofo. Con una crítica a la noción de ironía compleja, se ve que en los diálogos socráticos Platón ha representado a un verdadero ironista. La ignorancia que Sócrates declara es una ironía, advierte la incertidumbre y dificultad que implica atribuir al filósofo algún conocimiento.

En el tercer capítulo, señalamos en qué consiste el conocimiento que Sócrates buscaba y profesaba ignorar, esto es, el conocimiento de la *areté*. Siguiendo lo que Sócrates esperaba de dicho conocimiento nos encontramos con lo que podría ser una teoría de la acción racional en Sócrates, en donde explicamos la relación necesaria entre el conocimiento de la virtud y la acción virtuosa.

Teniendo en cuenta el lugar que las propias convicciones acerca del bien tienen en las acciones voluntarias, sin dejar de lado el rol de las pasiones en la generación de tales creencias, además de la necesidad de saber la verdad sobre la convicción de la virtud de una acción o persona, Sócrates requiere examinar a profundidad las convicciones morales o convicciones que tenemos sobre el bien con su método eléntico.

Distinguiré tres tipos de convicciones que se establecen en el elenco. Las primeras tienen que ver con el apriorismo ético de Sócrates, las segundas con sus convicciones alcanzadas por intuición inductiva y las terceras, las que adquieren un estatus de conocimiento. Se considera la hipótesis de que la coherencia entre las convicciones y su récord de imbatibilidad de los debates constituyen al conocimiento eléntico de Sócrates. Sin embargo, hay dificultades para sostener la verdad de tales convicciones, entonces el estatus de conocimiento de estas queda en entredicho. Con esto recobra fuerzas su ironía debido a su afirmación de la necesidad del conocimiento para ser virtuosos, no obstante, a los ojos de Platón y seguidores, Sócrates llevó una vida virtuosa a pesar de que no tuvo un conocimiento de las formas de la virtud.

Finalmente, interpretamos que Platón intenta en el *Gorgias* y el *Menón* explicar la paradójica forma de ser de Sócrates tratando de sostener la verdad de las convicciones que tuvo y de esta forma explicar la vida virtuosa que llevó, principal razón para Platón con la que defendió

el deber de una vida filosófica, dado que afirmaba que una vida sin examen no es significativa para el ser humano.

Capítulo I: Hacia la filosofía moral del Sócrates histórico: las garantías de Vlastos

El problema socrático

El intento de reconstruir la filosofía de Sócrates, distinguir la verdadera persona de sus representaciones literarias, (puesto que él no escribió nada y lo que sabemos de él proviene de otras personas, filósofos, poetas, amigos y enemigos, de los cuales no podemos estar seguros en principio sus pretensiones históricas o ficcionales) no solo es un inmenso problema historiográfico, denominado el problema socrático (W.K.C. Guthrie, 1969; Prior, 2006), sino que sobre la marcha esta discusión ha sido alentada por problemas filosóficos acerca del conocimiento y la ética, para lo cual la obra de Platón es de la mayor estimación. Dentro del denominado problema hay un reto grande: lograr una distinción entre el pensamiento de Platón y el de Sócrates sirviéndonos del *corpus* platónico. ¿Será esto imposible? ¿Acaso Platón desarrolló su pensamiento desde cero? La filosofía es un proceso vital y los postulados en los diálogos de

Platón no surgieron por generación espontánea, es por eso que en los diálogos tempranos se afirma con tanta contundencia la influencia de la filosofía de Sócrates y no es raro que dichos diálogos sean llamados socráticos.

Al respecto, Aristóteles comenta que la enseñanza socrática de las definiciones fue aceptada por Platón con la objeción de “que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades” ya que las cosas sensibles están siempre cambiando (*Met.* I, 6, 987 b 4-7); lo que para Bravo significa que Platón “habría hecho de la permanencia la primera condición de posibilidad de la definición, y del conocimiento en general” (2002, p.18-19) y por lo cual concluye que Platón instaure un nuevo comienzo para la investigación del problema de la definición. ¿Se puede notar este aspecto en los diálogos?

Siguiendo al testimonio de Aristóteles, Bravo ve la necesidad de hacer una distinción entre la definición socrática y la definición platónica, porque el estagirita comenta que el objeto a definir no fue “hipostatizado” en Sócrates, mientras que Platón sí lo hizo, lo que implica además una diferencia de método: “Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos «Ideas de las cosas que son»” (*Met.*, 1078 b 30-31). Este testimonio cobra una gran relevancia ya que en los diálogos tempranos el uso dado a la palabra *ιδέα* no es el mismo que se plantea en los diálogos intermedios y tardíos (Bravo, 2002). Esta es la evolución de los diálogos que también afirma Bravo, señalando que los diálogos tempranos tienen propósitos y métodos acerca de la definición, que atribuye al Sócrates histórico, que serán superados en los diálogos medios y tardíos donde se constituye propiamente la teoría platónica.

Al igual que el estudio de Bravo, entre los más asiduos lectores de Platón contamos afortunadamente con los desarrollistas e historicistas, es decir, quienes en su exégesis sostienen

que los primeros diálogos representan una fase del pensamiento de Platón y reflejan la filosofía del Sócrates histórico. Y es Gregory Vlastos quien, según Smith (2014), ofrece la más minuciosa defensa de esta lectura. La obra de Vlastos ha sido fundamental para los estudios socráticos e imprescindible para la discusión del problema socrático a la que dedicó décadas de estudio hasta su último aliento. Considero más que pertinente tomar como base la hipótesis y caracterización que propone Vlastos sobre la obra de Platón en perspectiva del problema socrático.

El Sócrates histórico en los *diálogos tempranos* de Platón es, en lectura de Vlastos (1991), una recreación a partir de diálogos dramáticos que inventa Platón, explorando el método y contenido del filosofar socrático. A diferencia de Jenofonte que profesa recordar conversaciones socráticas que presenció (*Rec. de Sóc.* I. 3. 1-4), Platón no hace esto con sus diálogos con excepción de la *Apología* (donde sí estuvo presente). Cuando Platón nació (427 a. C.), Sócrates tenía 42 años (Vlastos, 1991), ya pasada su juventud, y sin embargo en el *Protágoras* se describe a Sócrates en su juventud. También resalta que en varios diálogos Sócrates está a solas con su interlocutor (*Eutifrón, Critias, Ion, Hippias Mayor*). Por tanto, Vlastos afirma que el cometido de Platón es hacer una contribución no a la biografía de su maestro, sino a su filosofar socrático dándole vida al recrearlos en sus primeros dramas.

Vlastos argumenta que el personaje de Sócrates de los diálogos tempranos (*SócratesE*) está más cerca del Sócrates histórico, y el de las obras del periodo medio (*SócratesM*) más acorde con el pensamiento de Platón alejado del socrático. Para esto, propone un orden de los diálogos, y recomienda el consenso en los eruditos de Platón, para la agrupación de estos en un periodo temprano y en uno medio, revisando a Ross (1993) Capítulo 1 “El orden de los diálogos”. Vlastos menciona que el orden de los diálogos por criterios estilísticos es acorde con el orden al que llega él mismo también teniendo en cuenta el contenido filosófico.

Dichos criterios estilísticos evidencian una ruptura en los postulados del personaje de Sócrates y, como pista clave, en el método de investigación filosófica, que en SócratesE es eléctico, pero es dejado en los diálogos de la transición. Bajo 10 tesis Vlastos (1991) afirma los postulados distintos de SócratesE y SócratesM:

SócratesE	SócratesM
I. Es exclusivamente un filósofo moral. Sus argumentos e investigación eléctica están en el dominio moral.	I. Es no sólo un filósofo moral, sino también metafísico, epistemólogo, filósofo de la ciencia, el lenguaje, religión, educación y arte.
II. No tiene teoría metafísica.	II. Tiene una teoría metafísica de las Formas que existen en un mundo trascendente y un alma separada que aprende recolectando partes de su fondo prenatal de conocimiento.
III. Profesa ignorancia y busca el conocimiento con el método eléctico	III. busca el conocimiento demostrativamente y tiene confianza de encontrarlo.
IV. No sabe nada sobre el alma tripartita y esto sería contrario a su concepción de la virtud moral y cuestionaría su doctrina de la imposibilidad de la incontinencia (<i>akrasia</i>)	IV. Tiene un modelo complejo tripartito del alma
V. no profesa interés en las matemáticas y no da evidencia de dominio de ella más allá del elemental en los diálogos elécticos	V. Domina las ciencias matemáticas avanzadas de su tiempo.
VI. Tiene una concepción populista de la filosofía.	VI. Tiene una concepción elitista de la filosofía.
VII. No tiene teoría política alguna, aunque critica la política en marcha en Atenas, tiene preferencia por las leyes de su ciudad sobre cualquier Estado contemporáneo.	VII. Tiene una teoría política de orden jerárquico que ve a la democracia como la peor forma de gobierno contemporánea, inferior a la oligarquía, timocracia y tiranía sin ley.
VIII. Tiene un lugar destacado en los apegos homoeróticos no metafísica.	VIII. Su concepción del eros tiene una base metafísica en el amor por la trascendente Forma de belleza.

IX. La piedad es un servicio a una deidad rigurosamente ética en su carácter y exigencia planteada a los seres humanos. Su religión personal es práctica realizada en la acción.	IX. la religión consiste en la comunión con Formas divinas, impersonales. Es un místico realizado en la contemplación.
X. Su método de investigación filosófica es adversativo: persigue la moral refutando las tesis que defienden sus interlocutores que le discrepan. En los diálogos transitorios argumenta contra tesis que él mismo propone.	X. Desde el <i>Menón</i> hasta el <i>Fedro</i> es un filósofo didáctico que expone verdades a interlocutores que consienten con él. La crítica de la teoría metafísica de los diálogos medios se sujeta a la búsqueda crítica del <i>Parménides</i> , entonces intenta una nueva forma de investigación, la mayéutica, como se presenta en el <i>Teeteto</i> .

La caracterización del *corpus* platónico que hace Vlastos, distinguiendo a SócratesE en los diálogos tempranos y SócratesM en los diálogos medios, sería vacía si no se apoyara en los testimonios de Aristóteles (como hace Bravo), Jenofonte y otras fuentes contemporáneas a Sócrates. Porque como él mismo advierte, un ejemplo de postulados y métodos radicalmente distintos en un mismo autor es Wittgenstein, quien para el caso de su *Tractatus* planteó una filosofía profundamente original, pero 10 años más tarde escribiría otra obra con métodos y postulados opuestos. Por lo tanto, la fuerza de la evidencia fuera de la obra de Platón constituye aquí un primer peldaño hacia lo que pudo ser la filosofía de Sócrates en el *corpus*. Esta evidencia es señalada por Vlastos (1991) en su tercer capítulo y se puede resumir en 3 momentos.

Aristóteles

En un primer momento se toma la evidencia de Aristóteles ya mencionada con Bravo (*Met*, 1078 b 30-31), de la cual se afirma que la teoría metafísica de las Ideas separadas es invención de Platón y Sócrates no tiene lugar. Según el estagirita, afirmar un universal, el εἶδος, no significa afirmar una Idea platónica “porque se llama universal aquello cuya naturaleza es pertenecer a un número de cosas” (*Met*, 1098b 11-12). Esta definición de universal puede verse

aplicada en el *Eutifrón*: “¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí *en cada acción* [...] y tiene un solo carácter (*ιδέα*)?” (5d). La pregunta de Sócrates “¿La piedad es una forma única en las acciones piadosas?” es entendida por Aristóteles como “¿Qué es la piedad universal?”.

Para Aristóteles, fue Sócrates “el primero en fijar la atención en las definiciones” (*Met.* I, 6, 987 b 3-4). Pero esto es cuestionable para Bravo (2002) por tres razones. En primer lugar, los *physiologoi* intentaron determinar el sustrato del devenir, es decir, no se preguntaron si *physis* existe, sino saber qué es. En segundo lugar, Parménides hizo el primer intento sistemático en definir *tó ón*, y por último, el testimonio de Aristóteles se vuelve confuso porque él mismo señala que los pitagóricos vincularon las definiciones de ciertas cosas (entre ellas la justicia) con los números (*Met.*, 1078b 21).

Sin embargo, se puede establecer una salvedad a Aristóteles debido a que, a diferencia de los *physiologoi*, el interés definicional de Sócrates fue eminentemente sobre objetos éticos como las virtudes, siendo el primero en hacerlo: “Sócrates por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, en definir las universalmente” (*Met.*, XIII, 1078b 17-18). Además, a diferencia de los pitagóricos, Sócrates se ocupó de las definiciones de manera sistemática ya que fue su plan de investigación, “el filósofo ateniense vio en ellas la condición *sine qua non* de su proyecto de descubrir la esencia de la virtud y poner las bases de la ciencia moral” (Bravo, 2002, p.21).

Bravo caracteriza la búsqueda de Sócrates de las definiciones como un plan y método de investigación en las que estas tienen un carácter universal, pero aplicándolas al dominio de la ética, es decir, sin perder contacto con lo particular. En el mismo sentido, Vlastos apoya su tesis I y II en este testimonio que acentúa la restricción de Sócrates al dominio de la moral:

Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas. (Met, 987 b). [...] El universal, como decíamos más arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. [...] pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas. (Met, XIII, 1086 b).

SócratesE no entra al bosque metafísico de Platón, como sí lo hará SócratesM en los diálogos medios. Como veremos más adelante, Vlastos defenderá estas tesis en su dilucidación de los textos tempranos y medios. Por ahora, también encuentra evidencia en Aristóteles para su tesis III: “Por esto mismo Sócrates preguntaba pero no respondía: pues reconocía que no sabía” (Soph. El. 183b). En este pasaje, el filósofo está concluyendo su *Refutaciones Sofísticas*, donde ha distinguido entre el argumento dialéctico y el crítico (*peirastikoî*), en el primero la tesis del oponente es refutada a partir de las creencias que son, en efecto, plausibles o acreditables, mientras que en el segundo argumento se refuta desde las creencias que quien responde considera acreditables. Hacia tal tipo de discusión se ve a SócratesE llevando a Protágoras:

[...] los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. A estos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos. (Prot. 347 e - 348 a).

Sócrates niega el conocimiento de las creencias respetables porque asumía no saber, su proceder fue, por tanto, el de la argumentación crítica (*peirastikoî*), extrayendo mediante

preguntas las premisas que sus interlocutores darían para deducir la negación de la tesis del interlocutor. En cuanto a la tesis IV, Vlastos encuentra amplio apoyo empezando con un texto apócrifo en el que se discute la autoría de Aristóteles, pero, que al ser un tratado itinerante temprano, puede considerarse razonablemente que conserva la comprensión de Aristóteles del contraste de las concepciones de Sócrates y Platón sobre la estructura del alma:

En efecto, lo que hacía [Sócrates] era convertir las virtudes en ciencias, pero es imposible que sea así, ya que todas las ciencias participan de la razón, y la razón reside en la parte intelectual del alma. De este modo, según él todas las virtudes se generan en la parte racional del alma, y así resulta que al transformar las virtudes en ciencias elimina la parte irracional del alma y al hacerlo elimina la pasión y el carácter. Por ello no acertó en su tratamiento de las virtudes. Tras esto Platón atinó al dividir el alma en un parte racional y otra irracional y restituirle a cada una las virtudes correspondientes. (*Magna Moralia*, 182 a).

Esta concepción intelectualista de la motivación, que le adjudica a Sócrates la reducción de las virtudes a formas de conocimiento sin tener en cuenta el papel de la pasión y el carácter en la determinación de la conducta, también es coherente con lo expuesto en la *Ética Eudemia*, obra que sí es atribuida sin discusión a Aristóteles y reafirma lo dicho en la cita anterior:

Sócrates, el Viejo, pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos, dado que en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. (E.E. 1216 b 2 - 9).

Comprender la virtud como un mero conocimiento, para Aristóteles, impide a Sócrates separar la acción de mejorar el conocimiento moral de uno y mejorar el carácter moral de uno. Esta concepción intelectualista de la acción y la motivación Aristóteles nunca la atribuye a Platón, solo a Sócrates:

Como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. (E.N. 1145 b 23 - 7).

Lo que más llama la atención de Vlastos de todo esto es que Aristóteles plantea tales distinciones opuestas entre Platón y Sócrates sin argumentar, su notable seguridad pudo deberse a posibles fuentes como los diálogos socráticos de Esquines, Antístenes, Aristipo, y también de la voz de otros que en Atenas habían conocido a Sócrates y que estaban presentes cuando Aristóteles se unió a la Academia. Esta hipótesis parece muy razonable siendo Aristóteles de los más brillantes estudiosos de la tradición en su época. Bajo este supuesto, Vlastos afirma sin duda que las opiniones que Platón pone en boca de Sócrates^E son atribuibles al propio Sócrates, mientras que las opiniones en boca de Sócrates^M son propias de Platón; dado que las distinciones que hace Aristóteles entre Platón y Sócrates son homologables a los mismos pensamientos antitéticos entre Sócrates^E y Sócrates^M.

Jenofonte y otras fuentes

En un segundo momento, se toma la evidencia de Jenofonte quien, a diferencia de los miembros del círculo socrático con doctrinas originales (Platón, Aristipo, Antístenes, Euclides,

Fedón), no fue versado en filosofía, pero sí un literato versátil e innovador. Su versión es práctica y atribuye a Sócrates lo siguiente, que apoyará la hipótesis de Vlastos:

Decía [Sócrates] también que la justicia y las demás virtudes en general son sabiduría, pues las acciones justas y todo cuanto se hace con virtud es bello y hermoso, y ni quienes las conocen podrían preferir otra cosa a cambio, ni quienes no las conocen podrían llevarlas a cabo, sino que errarían aunque lo intentaran. (*Rec. de Sóc.* III.9.5.)

Lo que quiere decir que, en el momento de elegir, preferimos siempre lo que sabemos que es honorable y bueno, por lo tanto, nunca actuaremos con una preferencia consciente por la peor de las alternativas para nosotros. y tener sabiduría será suficiente para hacerlo así. Aquí está planteada una parte de la doctrina socrática sobre la imposibilidad de la incontinencia, pero Jenofonte no explica por qué el conocimiento del bien tendría un efecto tan decisivo en nuestro deseo por él, sino que apenas vislumbra el fundamento socrático; por ende, su descripción de la doctrina de la imposibilidad de la *ἀκρασία* es incompleta pero también defectuosa:

Y si la sabiduría es el bien mayor, ¿no crees que la intemperancia [*ἀκρασία*] humana les priva de ella y los lanza al extremo contrario? ¿O no te parece que impide al hombre prestar atención al estudio de los conocimientos útiles, arrastrándolo a las pasiones, y a menudo, aun sabiendo distinguir lo bueno y lo malo, les perturba para que haga lo peor, en vez de elegir lo mejor? (*Rec. de Sóc.* IV. 5.6).

Vlastos señala dos usos para *ἀκρασία*: intemperancia e incontinencia. La doctrina socrática no niega la intemperancia, es decir, la determinación de la acción por un juicio erróneo provocado por las pasiones, lo que sí considera imposible es la incontinencia, es decir, que voluntariamente siempre se elige lo que uno juzga mejor para uno. Platón, Jenofonte y

Aristóteles le atribuyen a Sócrates esta doctrina tan contraria a la experiencia común: la incontinencia es imposible... Pero Jenofonte niega que Sócrates creyera que también fuera imposible en los intemperantes. Bajo esta discrepancia, Vlastos se mantiene en la postura del testimonio de Aristóteles y Platón: Sócrates cree que la incontinencia es imposible en sabios y moderados, como también en los insensatos e intemperantes, y el problema de estos últimos es un error involuntario en el juicio.

Igualmente, con Jenofonte se obtiene la seguridad para afirmar la exclusión del pensamiento de Sócrates sobre un alma tripartita, la cual sí es expuesta en el libro VI de la *República*. Dado que allí se expone que el conocimiento no implica la imposibilidad de la incontinencia debido a esa parte del alma irracional, saber lo honorable y bueno no es suficiente para actuar en conformidad, lo cual es contrario al testimonio de Jenofonte según se señaló. Con más detalle Vlastos explicará esta distinción. Por ahora se puede señalar una inconsistencia en el pensamiento del Sócrates de Jenofonte sobre alguna doctrina tripartita del alma.

Además, que Sócrates no se ocupa más que de la moral se evidencia en el testimonio de Jenofonte que afirma que Sócrates se aleja de la especulación sobre la naturaleza de todo el universo porque cree que esto es necedad y locura (*Rec. de Sóc.* I, 1. 11-14). Y respecto a la metafísica que se puede encontrar en SócratesM, Vlastos niega que haya insinuaciones en Jenofonte de algún tipo. En cuanto a la profesión de ignorancia de Sócrates el testimonio de Jenofonte solo hace una alusión, pero que para Vlastos resulta problemática. Porque si Sócrates hubiera repudiado el conocimiento tan frecuente e insistentemente como en los diálogos tempranos, Jenofonte lo mencionaría en más que una débil ocasión:

Pues, ¡por Zeus!, no me vas a oír hasta que tú mismo [Sócrates] hayas revelado lo que piensas que es la justicia. Ya está bien de burlarte de los otros haciendo preguntas y

refutando a todo el mundo sin que tú estés dispuesto a dar cuenta de nada ni a exponer tu opinión sobre tema alguno. (*Rec. de Sóc.* IV, 4. 9)

Por ello, en un tercer momento, Vlastos recurre a otras fuentes, empezando con uno de los filósofos socráticos, miembros del círculo íntimo de Sócrates: Aeschines Socraticus. fr. 11c (Dittmar): “Aunque no tenía ningún conocimiento que pudiera beneficiarle enseñándoselo, pensé que asociándome con él podría hacerlo mejor a través de mi amor”². También refiere a un retórico del siglo II d.C. muy versado en la literatura socrática del IV a.C. Aelius Aristides, Or. 45.2 (W. Dindorff n, p- 25): “Se está de acuerdo en que él [Sócrates] dijo que no sabía nada. Esto lo declaran todos los que se relacionaron con él”³. También señala a Cicerón parafraseando a Antíoco de Ascalón en la Academia de Platón en el momento en que se apartó del escepticismo de Arcesilao y Carnéades:

Cicero. Acad. I.4.16: El método de discusión seguido por Sócrates en casi todos los discursos tan diversa y copiosamente registrados por aquellos que lo escucharon es refutar a otros mientras que él mismo no afirma nada, afirmando que él no sabía nada excepto esto mismo.⁴

También Colotes, discípulo de Epicuro imputa a Sócrates la profesión de ignorancia, aunque de manera grotesca: Plutarch, adv. Color. II 17D: “¿Cómo no iba a ser Sócrates un

² Original citado en Vlastos (p.. 103): “...Though I had no knowledge through which I could benefit him by teaching it to him, nonetheless I thought that by associating with him I could make him better through my love.”

³ Original citado en Vlastos (p.. 104) : “It is agreed that he [Socrates] said that he knew nothing. This all who associated with him declare.”

⁴ Vlastos (p.104): “ The method of discussion pursued by Socrates in almost all the discourses so diversely and copiously recorded by those who heard him is to refute others while affirming nothing himself, asserting that he knew nothing except this very thing”

charlatán, cuando decía que no sabía nada, pero que siempre buscaba la verdad?”⁵. Estos reproches solo serían posibles hacia Sócrates si este planteaba preguntas a los demás alegando ignorancia, declinando a dar respuestas propias. La profesión de ignorancia de Sócrates tendría que estar asociada con su método eléctico que en términos aristotélicos se trata de una argumentación crítica o *peirastika*, dado que en el sentido de su profesión de ignorancia solo le era posible debatir a partir de las creencias afirmadas por sus interlocutores.

De este modo, Aristóteles, Platón, Esquines Socrático, Aelius Aristides, Cicerón, Colotes y Jenofonte, corroboran la tesis III. Las tesis I y II de acuerdo a las cuales Sócrates es un filósofo moral y no tiene una teoría metafísica es confirmada por Aristóteles y Jenofonte, así como la tesis III que asegura que Sócrates no tuvo ninguna teoría tripartita sobre el alma y que sí tuvo una doctrina sobre la imposibilidad de la *akrasia*, aunque con un cierto desacuerdo en Jenofonte en este punto. Por lo anterior, resulta muy probable que lo expuesto por Platón en boca de Sócrates en los diálogos tempranos no es el mero fruto de su ingenio creativo, sino que también es un testimonio de lo que pudo haber sido la filosofía de su maestro.

De esta forma, cobra fuerza la hipótesis de Vlastos: Sócrates vivió su filosofía y Platón quiso exponerla, la manera más apropiada era en diálogos dramáticos. En sus primeras composiciones permanece convencido de las enseñanzas de Sócrates y la solidez de su método, pero la búsqueda filosófica de Platón emprende nuevos caminos. Sin embargo, no rompe el vínculo con Sócrates cuando llega a conclusiones asocráticas y antisocráticas como en el *Menón*, ya que en el apego del dramaturgo por su protagonista se replica el amor hacia su amigo y

⁵ Ibid. p. 105: “How could Socrates have been anything but a charlatan , when he said that he knew nothing, but was always seeking the truth?”

maestro de juventud, sobreviviendo de este modo a la separación ideológica. Así, cuando Platón cambia, hace cambiar la personalidad filosófica de su Sócrates otorgándole nuevas convicciones.

Platón

Teniendo en cuenta que los testimonios externos a Platón coinciden acerca del pensamiento de SócratesE, podremos ahora introducirnos en la delimitación del *corpus* de Platón para establecer la diferencia entre SócratesE y SócratesM siguiendo la propuesta de Vlastos. En su exposición encuentro señalados tres puntos de quiebre que revisaremos respectivamente: la percepción del alma, la forma de la virtud y el método para buscar la definición de esta y el conocimiento. Como primer punto, en los diálogos del período medio, Platón construye un sistema metafísico audazmente especulativo cuyos fundamentos son la transmigración del alma, el accesorio epistemológico de la teoría de la reminiscencia y su correlato ontológico, la Forma trascendente:

Sóc. — Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...

Men. — ¿Y qué es lo que dicen?

Sóc. — Algo verdadero, me parece, y también bello.

Men. — ¿Y qué es, y quiénes lo dicen?

Sóc. — Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas [...]. afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces terminar de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. (*Menón*, 81a - b).

Según Vlastos, esta es la primera vez en los diálogos de Platón donde se encuentra una doctrina sobre el alma, junto con su accesorio epistemológico, la teoría de la reminiscencia:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia. (Menón, 81 c - d).

Ningún diálogo precedente al Menón siquiera insinúa algo de este tipo, desde entonces dicha doctrina estará presente en los diálogos y se mostrará con mayor estilo en *Fedón*, *República* (608d-611c) *Fedro* (245c-246a; 249b-d) y *Timeo* (42b). Por otro lado, vemos que esto es bastante ajeno a SócratesE, en *Critón* (47e) se ve a Sócrates desinteresado por tener alguna concepción metafísica del alma, en ninguno de los diálogos tempranos Sócrates intenta probar la supervivencia del alma. Y aunque afirme tener una creencia en la supervivencia de esta, como en *Critón* 49b-c y *Gorgias* 523a, en la *Apología* (40c, 42a) sugiere que es racionalmente dudosa tanto la mortalidad del alma como su permanencia en el Hades, es decir, deja abierta las dos opciones (Vlastos, 1991).

Mientras tanto, SócratesM establece una relación entre el alma y el cuerpo característica de la imaginería pitagórica. Afirmar, como sucede en el *Fedón*, que estaríamos mejor moral e intelectualmente si el alma no estuviera encerrada en un cuerpo, y por ello lo mejor es romper para siempre el ciclo de la reencarnación, es algo que en todo el pensamiento

griego anterior a Platón se oye del pitagorismo (Vlastos, 1991). Y no es casualidad, como se verá en el punto tres, que los estudios pitagóricos en Platón ocurren mucho después de haber escrito los diálogos elénticos, en los que persiste el método de investigación de SócratesE, lo que coincidirá con el abandono del método de su maestro por uno de estilo pitagórico como se muestra en el *Menón*.

Pero pasando al segundo punto, mientras que SócratesM identifica el conocimiento de la virtud en un plano no terrenal donde estuvo el alma que transmigra y al encarnar tiene que recordarlo, SócratesE nunca menciona nada de esto y solo identifica la virtud en las cosas, acciones o personas que son juzgadas como virtuosas. Así es el razonamiento:

[...] ¿acaso no son justos los justos por la justicia? [...]

-Hip. - Responderé que por la justicia

Sóc. - Luego ¿existe esto, la justicia?

Hip. - Sin duda.

Sóc. - Luego también los sabios son sabios por la sabiduría y todas las cosas buenas lo son por el bien.

Hip. - ¿Cómo no?

Sóc. - Por cierto, estas cosas existen, pues no sería así si no existieran.

Hip. - Ciertamente, existen.

Sóc. - ¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello?

Hip. - Sí, por lo bello.

[...] Sócr. - Dirá él: «Dime, forastero, ¿qué es lo bello?» (Hip. May. 287 c - d)

Según el análisis de Bravo (2002), la definición es buscada alrededor de la pregunta «¿qué es “x”?» donde el primer precepto metodológico de SócratesE es determinar el sentido de esta pregunta. Así, “x” sería el término moral por definir (de ahora en adelante *definiendum*) cuya realidad se desconoce, aunque su existencia es asumida sin discusión por SócratesE y sus interlocutores. De esta forma, se parte de un presupuesto ontológico debido a que no se pregunta «¿existe “x”?» sino que su existencia es derivada por las cosas llamadas de tal manera señalando que tienen la propiedad “x”.

Dicho presupuesto ontológico me parece de suma consideración en nuestra moral, ya que suponemos al igual que Hippias y Sócrates, (sin pensar en definición alguna todavía) que hay algo así como la justicia, la sabiduría, la sensatez, la belleza, etc. Y lo suponemos porque si consideramos que alguien es justo pero que no hay en absoluto justicia en él ni en sus acciones, o que una persona es bella pero no tiene belleza de ninguna forma posible, ¿por qué resulta contradictorio? ¿Nos estamos implicando en una relación causal? Así pues, me parece que si alguien es llamado verdaderamente sabio este juicio se sostiene en virtud de la sabiduría y si afirmamos que una persona es bella tampoco podemos negar la belleza *en* ella. De este modo, es válido preguntar ¿qué es, por ejemplo, la belleza, de la cual se afirma que quien la tiene es alguien bello o que si actúa con ella su acción será bella? Dicha virtud planteada bajo este interrogante, propio de la filosofía moral de Sócrates, es el *definiendum* constituido a partir de “la base empírica de la discusión”, en términos de C.M. Gillespie (citado en Bravo, 2002, p. 67).

El *definiendum* parece una creencia común entre Hippias y SócratesE, pero que este último pretende indagar. El mismo sentido tiene el *definiendum* cuando SócratesE pregunta a Eutifrón:

¿No es lo piadoso igual a sí mismo en toda acción [piadosa], mientras que, a su vez, lo impío es lo contrario de todo lo piadoso, pero idéntico a sí mismo, y tiene cierta única forma (*μίαν τινὰ ἰδέαν*), respecto de su impiedad, todo aquello que resulte ser impío? (Eut. 5d). [...] ¿Recuerdas que no te exhortaba a que me enseñaras uno o dos de los múltiples actos piadosos, sino aquella forma misma (*αὐτὸ τὸ εἶδος*) por la cual todas las cosas piadosas son piadosas? Pues afirmaste que por una única forma (*μὴ ἰδέα*) las cosas impías son impías y las piadosas, piadosas. ¿O acaso no te acuerdas? (Eut. 6d).

Estos pasajes, continuando con el análisis de Vlastos, indican un uso de las palabras *ιδέα* y *εἶδος* para expresar los criterios de la definición (de ahora en adelante *definiens*), con los cuales se plantean “los rasgos del predicado definicional, es decir, del “F” que define a “x”” (Bravo, 2002, p. 42).

Tales rasgos son derivados, al parecer, de la existencia del *definiendum*: 1) “El *definiens* debe ser verdadero en todos los casos que caen bajo el *definiendum*”⁶ (Vlastos, 1991, p. 56) es decir, se requiere una definición aplicable para todos los casos juzgados como píos, ya que se afirma que una acción es piadosa porque tiene piedad, no piedades (Eut. 5d). 2). “El *definiens* debe revelar la razón por la cual algo es instancia del *definiendum*”⁷ (Vlastos, 1991, p. 57), dado que se afirma que las acciones son piadosas *porque* tienen piedad, es imposible afirmar que una acción es piadosa pero no tiene piedad. De manera similar, cuando decimos “bellezas” nos referimos a cosas bellas, no a esa propiedad que otorga el sentido de bellas a las cosas.

Por lo tanto, asumir la existencia de “lo piadoso” a partir de las cosas o acciones piadosas implica asumir una misma entidad presente en una multiplicidad de entidades, lo que significa

⁶ Texto original: “The *definiens* must be true of all cases falling under the *definiendum*” (p. 56).

⁷ Texto original: “The *definiens* must disclose the reason why anything is an instance of the *definiendum*” (p. 57).

que aquella tiene una condición de identidad igual en acciones dispersas en el espacio y el tiempo juzgadas como piadosas. En resumen, la definición debe establecer dicha relación de identidad (1) y explicarla (2). De esta manera, Sócrates pone en marcha la búsqueda de una ciencia moral interrogando por el universal, como lo entendió Aristóteles (Met, 1098b 11-12), y que Sócrates pudo haber analizado en las cosas juzgadas como justas, bellas, piadosas, etc.

Según Bravo (2002), una de las razones por la que Sócrates busca las definiciones para fundamentar las virtudes morales es consecuencia de una inversión de los valores que se produjo en su tiempo, resultado de una *hybris* que invadió el espíritu de los atenienses tras la victoria de los griegos contra los persas, y además, dicha inversión fue causa parcial de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. Tal inversión de los valores ocasionó socialmente un uso arbitrario y tergiversado de las palabras, Bravo (2002) cita a Tucídides, historiador de la época, que señala que el uso arbitrario de ciertas palabras comenzó para justificar las acciones, “a la osadía irracional se le llamó valentía y lealtad, la prudente dilación especiosa cobardía” (p. 25). Este es un ejemplo claro de la inversión de los valores en el uso de tales palabras que describen ideas éticas o que tienen connotaciones morales.

Los sofistas, continúa Bravo, no solo reflejan tal situación sino que la fundamentan diciendo que “los términos morales no son significativos por naturaleza (*physei*), sino únicamente por convención (*nómoi*)” (2002, p. 25). Esta sería, según Guthrie (1969), la primera base teórica en consideración sobre las leyes del comportamiento: escéptica, sin principios fijos y apoyada únicamente por la experiencia de la situación inmediata. Por tanto, los términos morales serían relativos y siempre cambiantes.

Guthrie (1969) dice que ante tal postura de los sofistas Sócrates enfrenta un dilema sobre el significado de los términos morales, si los sofistas tienen razón en que los términos morales

son cambiantes y relativos, sería un error usar las mismas palabras para cosas diferentes y habría que dejar de usarlas, o en mi opinión, por lo menos no presentarlas como si fueran un conocimiento; o por otro lado, si dichos términos responden en última instancia a alguna realidad, pensaba Sócrates, entonces una de sus significaciones es verdadera y las demás falsas. Esta última alternativa fue de la que Sócrates estuvo convencido, y afirmó que es inútil cualquier discusión sobre si una acción concreta es buena o mala sin antes llegar a un acuerdo sobre qué es la justicia, la sabiduría o la bondad; puesto que sin un acuerdo, aunque se usen las mismas palabras, se producirán malentendidos y las discusiones no progresarán ni intelectual ni moralmente. En este sentido, concluye Guthrie (1969) que Sócrates plantea por primera vez la cuestión filosófica fundamental de con qué derecho empleamos términos generales, y esta tenía en Sócrates una importancia ética, su respuesta era indispensable para descubrir la correcta manera de vivir.

Pero aquí, entonces, habría una ontología en el pensamiento y discurso de SócratesE, la cual, no obstante, no significa para Vlastos (1991) que él tenga una teoría metafísica o que sea un ontólogo, porque así como el que posee un idioma no es un lingüista, pues para serlo se necesitaría hacer del lenguaje un objeto de reflexión, quien tenga un presupuesto ontológico tampoco es un ontólogo, pues tendría que hacer de un objeto ontológico una investigación reflexiva. Y esto último nunca lo hace SócratesE ya que no pregunta «¿qué es la esencia o la forma única?», sino que pregunta por la esencia de la piedad o en qué consiste la forma única de la piedad. SócratesE no se asombró por la existencia de las esencias o las formas, ni se interesó en qué podrían ser (Vlastos, 1991).

Además, el término moral por definir, planteado como universal y que consiste en ser una forma única en todos los casos juzgados bajo dicho término, es aceptado sin discusión por un

militar como Laques (*Laq.* 190 d - e; 192 b - c), un adivino como Eutifrón (*Eut.* 5d) y un intelectual como Hippias (*Hip. May.* 287 c - d). Lo que sugiere que dicho presupuesto es una creencia compartida por los interlocutores de Sócrates y no tendría la complejidad de una teoría metafísica de SócratesE.

También menciona Vlastos que en el *Protágoras* Platón deja muy clara la exclusividad discursiva de SócratesE al ámbito de la moral, ya que siendo Protágoras el mayor representante del relativismo, pues se le atribuye la célebre frase: “El hombre es la medida de todas las cosas” (*Crát.* 385 e - 386 a), no se plantea la cuestión «¿qué es “x”» porque implicaría una discusión sobre la posibilidad de la identidad de la forma “x” en la diversidad de sus casos, lo que daría pie a un debate ontológico, ya que para Protágoras la justicia no es lo mismo para todos en todos los casos. En cambio, aunque se llega al acuerdo del presupuesto ontológico, dado que se asume que la justicia es algo (*Prot.* 330 c), la discusión no girará en torno a la realidad de su identidad misma, sino de su identidad de relación respecto a las demás virtudes, sobre la cual SócratesE insistirá que la persona que tenga alguna virtud tendrá por necesidad todas las demás virtudes (Vlastos, 1991).

Por lo anterior, mientras SócratesE asume junto con sus interlocutores como algo obvio la existencia de la forma de “x”, SócratesM sí habla de su existencia como un planteamiento (*Rep.* 596a) e hipótesis (*Fed.* 100b) que no se debe dar por sentado, sino que hay que dar razón de su existencia porque hay una multitud (*Fed.* 64 b) que solo reconoce la existencia de las cosas sensibles y se enoja cuando es conducida al conocimiento de las Formas (*Fed.* 476 d). En este sentido, SócratesM es un opositor a la multitud desde el punto de vista metafísico, mientras que SócratesE nunca menciona nada al respecto y su oposición a la multitud es exclusivamente moral (Vlastos, 1991).

Además, SócratesM considera el saber de la existencia de las Formas de “x” como una razón para creer en la existencia prenatal del alma. Si dicho saber está en el alma no lo pudo adquirir por medios de los sentidos, es decir, la adquisición tuvo lugar antes de haber encarnado (*Fed.* 76 e - 77 a). SócratesM sobrepasa el límite filosófico de SócratesE desbordándose a un contenido epistemológico con la proposición de que existen las Formas de “x”, partiendo de la base elemental de que estas no pueden ser conocidas con los sentidos, solo “recordadas”. Estos pueden ser usados en una fase del procedimiento para llegar al conocimiento o contemplación de las Formas de “x”. Con los sentidos se despierta una intuición de las Formas, pero no un conocimiento, solo una opinión sobre estas. La exclusión de los sentidos en la búsqueda por la definición, en un ámbito, está implícita también en SócratesE, pero SócratesM va más allá al afirmar que la única esperanza de adquirir conocimiento es a través de la vía puramente intelectual (*Fed.* 65 b - d), por otro lado, los sentidos son vistos con desconfianza, hostilidad y como causa de la perturbación y desorientación de la mente (*Fed.* 82e - 83b).

Otro tipo de desbordamiento sucede con la permanencia en el *definiens* de “x”, fácilmente deducible de SócratesE con su creencia en que “x” tiene una misma identidad para los distintos casos juzgados como “x”, dicha propiedad es uno de los criterios del método para la búsqueda de la definición. Sin embargo, la categoría de la permanencia de “x” es afirmada con un énfasis muy fuerte por SócratesM (*Fed.* 78d) y será complementada por la inestabilidad de las instancias espacio-temporales de las Formas (*Fed.* 78 d - e), es decir, la doctrina de que las cosas sensibles son homónimas de las Formas y participan de estas según su homonimia: “Me parece que si algo es bello además de la Belleza misma, es bello precisamente porque participa de esa Belleza” (*Fed.* 100 c). Según esta doctrina, el cambio de las cosas sensibles sucede en algunos

aspectos mientras permanecen constantes otros, porque ¿de qué otra manera las cosas sensibles podrían ser instancia fidedigna de las Formas?

Además, Vlastos también menciona una tercera propiedad categorial de “x” que tendrá lugar en la reflexión ontológica de SócratesM: la incorporeidad de las Formas. Esto se plantea sin discusión en el *Sofista* (246 c) y en el *Fedón* (79 a - b), pero más explícitamente en el *Banquete* (211 a - b). La incorporeidad explica la condición epistemológica mencionada anteriormente y hace posible la condición ontológica de la permanencia, lo que conduce a la última condición ontológica de la que también habla SócratesM cuando expresa la existencia de la Forma en sí misma.

Para ver el uso de dicha expresión en contexto, Vlastos (1991) presenta el mejor ejemplo: la existencia de la Belleza en sí. Cuando esta es descubierta por aquel instruido en las cosas del amor tras haber contemplado las cosas bellas en correcta sucesión y llega al momento de la intuición culminante de la naturaleza de la Belleza, ve la Forma de la Belleza como existente no en alguna cosa corpórea, ciencia o razonamiento, sino en sí (*Banq.* 211 a), es decir, existente por sí misma. Por el contrario, si se le preguntara a SócratesE dónde existe la belleza en sí misma, dirá que en todas las cosas bellas; así habla y piensa SócratesE: “¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción...?” (*Eutif.* 5d), “De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos” (*Laq.* 191 e - 192a). Sócrates formula la pregunta de la forma desde su instancia en las cosas, dado que a estas se les atribuye la propiedad de la forma.

A esto también me gustaría agregar el caso del *Cármides*, donde Sócrates le dice a este que si se comporta como un sensato es por causa de la sensatez, y que si ella está en él, esta le suministrará una cierta percepción o sensación (*αἴσθησίν*) de la cual pueda surgir una opinión

para decir qué es (158 b - 159 a), lo cual podría ser una convicción moral de SócratesE y que constituye la base del examen eléntico según se mostrará en el tercer capítulo. Por otro lado, SócratesM quiere afirmar que la belleza en sí misma existe en sí misma, no en las cosas bellas como acciones, mentes, cuerpos, sino de un modo aislado y autosuficiente, lo mismo entendería para la sensatez, alejándose de lo que le aseguró SócratesE a Cármenes.

SócratesM sustenta la existencia independiente de la Belleza en tanto que las cosas bellas que nacen y mueren “participan” de la Forma sin afectarla en absoluto (*Banq.* 211 b). Esto es lo que en los diálogos del período medio significa para Platón la existencia en sí de las Formas, que llevan al corazón de su metafísica: la existencia de un mundo eterno existente por sí mismo, que trasciende al nuestro, exento de todo contenido sensorial y que contiene la Formas de todo lo cognoscible o valioso (Vlastos, 1991).

A partir de esta distinción, Vlastos considera irritante continuar con su mecánica exegética que se interpone entre “SócratesM” que expone tal metafísica en los diálogos medios y el propio Platón, por lo cual no usará más “SócratesM” cuando en realidad nos estamos refiriendo a Platón. Del mismo modo, al igual que Vlastos, aquí no se usará “SócratesE” cuando nos referimos a la recreación de Sócrates que hace Platón en los diálogos tempranos. La argumentación de Vlastos que intenta sostener la tesis II finaliza en la exposición del correlato ontológico de las Formas incorpóreas, eternas y trascendentes, esto es, la transmigración del alma, como se anunciaba anteriormente (*Menón*, 81 a - d).

La transmigración del alma requiere de la existencia de dos mundos, este mundo donde habita el alma presente, y el otro mundo, cuya existencia es un misterio (*Fedro*, 247c) y es el mundo en el que el alma existe antes y después de cada una de sus encarnaciones. Las Formas trascendentes son el puente entre nuestra existencia encarnada y nuestro pasado y futuro

desencarnados, debido a que antes de nacer conocimos aquellas entidades que fueron olvidadas pero ahora se pueden recolectar “fragmentos” de aquel conocimiento perdido. Como se expone en el *Menón*, “recordar” tiene una connotación intelectual, pero adquiere una dimensión diferente en el mito expuesto por Platón en el *Fedro* a través de la imaginación poética. Puesto que el “recordar” permite recuperar y nutrir las “alas” que perdió el alma en su encarnación y por las cuales, si contempló las cosas divinas (Formas) en vida, podrá “ascender” al otro mundo:

Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. (*Fedro*, 249 c).

Aquello que hace divino a los dioses en este mito ya no es el néctar y la ambrosía (Vlastos, 1991), sino el contacto mental con las Formas, privilegio dado también a los seres humanos y que en vida se puede realizar por medio de la contemplación, a través del recuerdo o la reminiscencia. Se puede afirmar que este aspecto de la filosofía de Platón es genuinamente místico, pues según una de las definiciones de misticismo, este consiste en la creencia de la posibilidad de unión con la naturaleza divina por medio de la contemplación: “Doctrina religiosa y filosófica que enseña la comunicación inmediata y directa entre las personas y la divinidad” (RAE, 2022). Aunque la unión con la Forma no es explícita, es referida en las expresiones poéticas de unión nutritiva, mencionada antes, y de unión sexual como se expone en la *República* (490 a - b) y también en el *Banquete* (212 a) diciendo que quien contempla la belleza “le será posible engendrar [...] virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad”.

El misticismo de la Forma en Platón es referido radicalmente a otro mundo, donde está la verdad que solo conoceremos plenamente sin el estorbo del cuerpo (*Fed.* 66 c- d). Esta perspectiva del mundo es ajena a la que tuvo Sócrates, tal mundo eterno que se busca en la unión

mística la desconoce por completo, dado que manifiesta que el más allá es cuestión de fe y esperanza, como se ve al final de la *Apología*. Las creencias que busca justificar con tanto ahínco, las acciones juzgadas según formas de la virtud, están en el mundo en el que vive. Aunque en el *Gorgias* (523a) se ve a Sócrates creer en un mito como un relato verdadero, parece más bien un planteamiento de Platón puesto que es el fin del diálogo y ya ha ocurrido la discusión eléctica donde los juicios declarados como verdad se afirman por la fuerza de los argumentos (*Gorg.* 508 e - 509 a).

Esto último nos lleva al tercer punto del quiebre en el *corpus* platónico, el método de búsqueda de la definición y el conocimiento, tal como señala Vlastos a lo largo del capítulo 4 (1991). Sobre esto ya mencionamos algo al comienzo del punto dos, y explica la razón de la ruptura: cuando Sócrates escribió los diálogos intermedios había estudiado matemáticas en profundidad. En un lugar avanzado de la discusión de la *República* se discute cómo el alma puede liberarse del imperio de los sentidos para lograr salir de la caverna y aprehender las Formas eternas, planteando que solo unos pocos privilegiados (428 d - e) pueden lograrlo si estudian matemáticas:

¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz? (521 c). [...] Parece que, aunque es de aquellos estudios que buscamos porque por naturaleza conducen a la intelección, nadie lo usa correctamente, pero es algo que por ejemplo atrae hacia la esencia (523a). [...] Este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí (525 d).

Esta educación será importante para los destinados a impartir justicia, pero la discusión crítica de los conceptos básicos de la moralidad se prohíbe para los futuros filósofos que aún no

han estudiado (537d). La razón de este mandato es que no estando listos para elevar su alma a los verdaderos valores, si discuten los que tienen, refutando y siendo refutados, no sabrán en qué creer y caerán en el escepticismo y la rebeldía (539 a - c). Por esto mismo la población en general también es excluida de la discusión crítica sobre el bien y el mal (539 d), pues perderían su orientación moral.

La exclusividad de la investigación ética a una élite entrenada nos resulta totalmente antitética con el Sócrates de los primeros diálogos de Platón, dado que la filosofía de Sócrates invita a todos los que encuentra en la calle a un ejercicio de indagación para la perfección de su propia alma (*Apol.* 29 d - 30 a). Nussbaum coincide en esta postura respecto a los pasajes analizados:

Platón acusa a su maestro (irónicamente, en la propia persona de su maestro) de contribuir a la decadencia moral por no restringir el proceso de cuestionamiento a unos pocos elegidos y bien formados... Platón, con Aristófanes, cree que para el hombre corriente el cuestionamiento [de los valores morales] es destructivo sin ser terapéutico (Citado en Vlastos, 1991, p. 110).⁸

Mientras Platón restringió la filosofía moral, Sócrates la democratizó afirmando que su filosofar era un beneficio a la ciudad que amaba y por tanto no dejaría de hacerlo:

¿[...] no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y si

⁸ Texto original: "Plato charges his teacher (ironically, in his teacher's own persona) with contributing to moral decline by not restricting the questioning-process to a chosen, well-trained few... Plato, with Aristophanes, believes that for the ordinary man questioning [of moral values] is destructive without being therapeutic"

me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más [...]. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. (*Apol.* 29 e - 30 a).

Tal era su proyecto, por eso se dedicaba a enfrentar las concepciones morales corrientes, su objetivo no era refutarlas sino suscitar en los individuos el cuidado del alma (*Prot.* 312c), el cuidado de sí mismo (*Apol.* 35 c). De esta manera, el conocimiento que se ha de buscar es un autoconocimiento, como si Sócrates hubiera elevado la prescripción délfica *gnôthi sautón* al estatus de imperativo categórico: “La vida no examinada no vale la pena ser vivida por el hombre” (*Apol.* 38a). En este sentido, Bravo (2002) expone que el principal interés de Sócrates es investigar al ser humano en general, siendo la definición el único procedimiento adecuado para alcanzar tal conocimiento.

Aunque tal investigación tenga una ineludible fuerza atrayente, con Vlastos mostraremos que la investigación de Sócrates no se limita a buscar la definición, dicho de otro modo, a revisar la creencia que se tiene sobre la forma de “x”, sino que el método eléntico también es usado por Sócrates para poner a prueba otro tipo de creencias consecuentes con la virtud. Esto implica la forma del argumento que Aristóteles llama *peirastikoí*, ya que la argumentación es realizada a partir de las creencias que considera acreditables quien responde (*Soph.* El. 165 b). Esta puede considerarse una doctrina de Sócrates para el examen ético: decir solamente lo que se cree. La condición, en otras palabras, es que el interlocutor dialogue desde las convicciones que crea verdaderas y de las que él mismo pueda dar explicaciones:

Yo por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el

objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios. (Gorg. 472 a). [...] Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas (Gorg. 495 a).

Las opiniones que más importan a Sócrates son las creencias personales de sus interlocutores, en el elenco socrático la argumentación es de tipo crítico (*peirastikoi*), sus premisas son creencias que quien responde considera acreditables y debe explicar y defender, a diferencia de las premisas del argumento demostrativo, las cuales son creencias consideradas verdaderas por sí mismas:

Hay *demonstración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdades; [...] Ahora bien, son *verdaderas y primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo). (*Tóp.* 100 a - b).

De modo similar, los matemáticos entienden su ciencia: los axiomas son la razón indudable para las proposiciones que se puedan dar. Tales términos indudables no tienen lugar en el elenco socrático, se examinan las proposiciones que el interlocutor guarda en su corazón y que en ocasiones no es capaz de reconocer en público porque le falta franqueza (*παρρησία*) (*parresía*). Si bien el método es adversativo ya que Sócrates no da respuestas y solo revisa las del interlocutor, su propósito no es solo refutar, sino avanzar en la búsqueda de la verdad, y dado que profesa ignorancia, debe averiguar de su interlocutor premisas que podrían ser verdaderas. Tal es la necesidad de la *parresía* y por ello Sócrates elogia la franqueza de Calicles para reconocer lo que cree (*Gor.* 487 a).

Claramente, Sócrates está haciendo una suposición fuerte en su método: la verdad está en algún lugar del sistema de creencias de sus interlocutores, de las cuales se podrá inferir la negación de las creencias falsas. En el capítulo III explicaremos con más detalle cómo esto es coherente con la profesión de ignorancia de Sócrates. Para el propósito del presente punto baste señalar que la justificación de alguna creencia a través del método no le da a Sócrates certeza epistémica, lo que él considera verdadero es una creencia que ha pasado el examen eléntico: “Sóc. - Luego era verdad mi afirmación de que ni yo, ni tú, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a recibirla, porque es precisamente más dañoso. Pol. - Así parece. (*Gorg.* 475 e). [...] Sóc. - ¿No se ha demostrado que [yo] decía verdad?” (*Gorg.* 479 e).

La profesión de ignorancia de Sócrates resulta ser una ironía compleja, pues él dice y no dice lo que afirma, debido a que Sócrates no tiene conocimiento (certeza o premisas que tienen crédito por sí mismas), pero sí afirma un conocimiento (creencias verdaderas justificadas por su método eléntico) (Vlastos, 1991). ¿Por qué usar las mismas palabras para dos cosas distintas? ¿Por qué sería irónico en este sentido alguien que buscaba la precisión de los términos morales? Son preguntas que abordaremos en el segundo capítulo. Pero lo importante a resaltar es que las premisas del argumento para sostener la tesis de Sócrates son creencias de su interlocutor, a quien Sócrates compromete a expresar lo que cree con franqueza. Y esto es lo que se pierde en los diálogos medios, e incluso en algunos del periodo temprano catalogados por tal razón como post-elénticos (Vlastos, 1991): *Eutidemo*, *Lisis* e *Hippias Mayor*.

En dichos diálogos, dice Vlastos (1991), no hay interlocutor que proponga una premisa que considere verdadera y se incluya en el argumento. En el *Hippias Mayor* y el *Lisis* las tesis prometedoras son propuestas por Sócrates y refutadas por él volcado contra sus propias propuestas, examinándose a sí mismo. Lo que cambia ahora es que sus creencias ya no las

examina y somete a prueba a partir de las creencias de otro. Por ejemplo, el *Eutidemo* parece más bien un monólogo que un diálogo, ya que no tiene retos de un oponente. En consecuencia, Vlastos considera posible que a la fecha de estos diálogos Platón se haya desencantado en ese método como adecuado para buscar la verdad, y la razón fue por los estudios matemáticos en los que se sumergió el filósofo.

Será el *Menón* donde Platón deja aflorar el impacto de sus estudios matemáticos en el contenido y método de su filosofar, tal como analiza Vlastos (1991). Una vez declarado que aprender es “recordar” por medio de las preguntas adecuadas, se emprende un interrogatorio (*Men.* 82 a) eléctico alrededor de un problema geométrico. Para hacer consciente al esclavo de su error el elenco funciona, pero para llevarlo a la respuesta Platón emplea un recurso geométrico. Lo cual significará un abandono de la investigación moral por las matemáticas, el conocimiento de la geometría se toma como paradigma de todo el conocimiento.

Así, esto se evidencia al comienzo del diálogo en los ejemplos usados para explicar la pregunta por la definición: “¿Llamas a algo “plano” y a otra cosa, a su vez, “sólido”, como se hace, por ejemplo, en los problemas geométricos? [...] diría que la figura es el límite de un sólido” (*Men.* 76 a). Mientras en diálogos tempranos las definiciones paradigmáticas son palabras del lenguaje cotidiano, como rapidez: “la cualidad de hacer mucho en poco tiempo” (*Laq.* 192 b), en el *Menón* se usa “figura” y será definida al modo usado en geometría.

Una definición que, como afirma Vlastos, no es el sentido usado en el habla común, sino que debe corresponder a algún conjunto de axiomas geométricos. Lo cual es conforme al contexto del estudio de la matemática en Grecia, ya que justo al final del siglo de Sócrates y a comienzos del IV a.C. la axiomatización de la geometría tenía un éxito creciente, aunque para la fecha del *Menón* aún no ha llegado al nivel alcanzado por Euclides: “Euclides. Elementos I.

Definición 14: Figura es lo que está contenido por un límite o por los límites”⁹ (Citado en Vlastos, 1991, p. 121).

Se confirma aún más la influencia cuando después del diálogo con el esclavo se retoma la pregunta sobre si se puede enseñar la virtud. Sócrates anuncia que lo investigará a partir de una hipótesis, término que atribuye a los geómetras y explicará presentando un dominio técnico ostentoso de la geometría (*Men.* 86 e - 87 b). Para Vlastos, Platón está mostrando un dominio considerable de una rama de la geometría griega llamada “la aplicación de áreas”, entendida hoy como álgebra geométrica.

Como explica Vlastos, la hipótesis es entendida aquí como el punto de partida para investigar la verdad de una premisa. En el *Menón*, la verdad de la premisa “la virtud es enseñable” se indagará a partir de la hipótesis “la virtud es conocimiento” (doctrina socrática) (*Apol.* 29d~30a; *Laq.* 193d-e; *Li.* 212a, 223b). Platón argumenta aquí a favor y en contra de la hipótesis, concluyendo que para gobernar la acción, el conocimiento y la opinión verdadera son igualmente buenas:

Sóc - ¿Y entonces? ¿No decimos también correctamente esto: que la opinión verdadera, guiando cada acción, produce un resultado no menos bueno que el conocimiento? [...] Por lo tanto, la recta opinión no es peor que el conocimiento, ni será menos útil para el obrar. (*Men.* 98 b - c).

De esta convicción se podría estar cuestionando la doctrina de Sócrates de que lo más significativo es llevar una vida examinada respecto a la virtud. En este pasaje se compara el

⁹ Texto original: “Euclid. *Elements* I. Definition 14: Figure is that which is contained by a boundary or by boundaries”

conocimiento de la virtud con el conocimiento de una ubicación, para también comparar la opinión verdadera de la virtud con la opinión verdadera de la ubicación. Dado que el viajero tendrá el mismo resultado con el conocimiento o la opinión verdadera de su destino, se cree que la opinión verdadera que gobierna la acción produce lo mismo que produce cuando es gobernada por el conocimiento de la virtud. Esto es dudoso, teniendo en cuenta que el conocimiento de la virtud no ha logrado ser evidente como el conocimiento de una ubicación.

No obstante, siguiendo la conclusión de Platón, vemos que esto es coherente con su plan de una élite gobernante que alimente con meras opiniones verdaderas a los demás ciudadanos, dado que el examen crítico es permitido solo a esa élite, siempre y cuando hayan terminado sus estudios matemáticos que los preparará para elevarse hacia la verdad (Vlastos, 1991).

El abandono del elenco por parte de Platón, como lo plantea Vlastos, se debe a su interés por los estudios matemáticos. Por eso, también en el *Hippias Mayor*, *Lisis* y *Eutidemo* se asoma dicha influencia. Si bien es cierto que Sócrates emplea la matemática, esta es una aritmética elemental muy familiar para los jóvenes, pero en aquellos diálogos post-elénticos se evidencian usos de ejemplos matemáticos avanzados de la época como en *Hip. May. 303b-c* según el análisis de Vlastos (1991). En otro apartado Platón deja claro que ha abandonado los intereses y competencias de su antiguo maestro y exalta los resultados alcanzados por los expertos matemáticos (*Eud. 290 b- c*), lo que supone una comprensión de dicha ciencia por parte de Platón.

Según Vlastos (1991), el *Gorgias* es el diálogo donde comienza esta ruptura en el *corpus*, ya que si bien no hay referencias a las matemáticas avanzadas, sí hay un contacto con la geometría, teniendo en cuenta que la fecha de su escritura coincide con el primer viaje de Platón a Siracusa. Allí Platón pudo haber aprendido de Arquitas de Tarento, un maestro metafísico en la

tradición pitagórica. Un maestro opuesto a Sócrates, pues siguiendo el testimonio de Jenofonte, Sócrates aconsejaba no estudiar matemáticas más allá de su función práctica (*Rec. de Sóc.* IV. 7. 2 - 3).

Vlastos asegura que en el *Lisis* no hay referencia a las matemáticas avanzadas porque tiene un lugar temprano en los estudios de este viaje, aunque la *parresía* del elenco socrático ha sido abandonado. Es coherente que no se esperen resultados instantáneos porque, como expone en la *República*, son 10 años para que los estudios de la matemática preparen al filósofo veinteañero. Por ende, el mismo Platón en su edad de 40 años tardará algunos años en su avance en los estudios matemáticos. Mientras esto sucede, *Lisis* resulta escrito, pasa un poco más de tiempo y se escribe el *Hippias Mayor* y el *Eutidemo*, en los cuales se manifiestan sus nuevos estudios y por último más claramente expuestos en su siguiente obra: el *Menón*.

Para Vlastos, tiene mucho sentido que la belleza de las matemáticas haya resultado más atractiva para Platón que el método eléntico, pues su éxito, manifiesto en el acuerdo unánime de los matemáticos, llevaría a Platón a emprender un nuevo proyecto con un nuevo Sócrates, con el que llega a conclusiones anti-socráticas como se expone en la *República*.

Capítulo II: La profesión de ignorancia ¿Ironía engañosa o compleja?

Limitándonos a los diálogos socráticos para indagar la filosofía moral de Sócrates nos encontramos con una profesión de ignorancia genuina y coherente con la característica aporética o negativa de su método eléntico. En estos diálogos la argumentación eléntica de Sócrates no dirige a su interlocutor al descubrimiento de una verdad, sino a evidenciar la ignorancia detrás de un juicio realizado sin bases suficientes. Pero también vemos a Sócrates en estos diálogos profesar doctrinas positivas: “Sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre” (*Apol.* 29b) “Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia” (*Crit.* 49c). ¿Constituye esto una contradicción? Prior (2006) ofrece una respuesta partiendo de un hecho bastante interesante que señala Hadot:

Después de su muerte, sus discípulos fundaron escuelas para difundir su mensaje, pero esta vez las escuelas fundadas por los "socráticos" parecen mucho más diferentes las unas de las otras [...], lo que permite adivinar la complejidad de la actitud socrática. [...]

Sócrates inspiró a Antístenes, el fundador de la escuela cínica, que preconizaba la tensión y la austeridad, y que influiría profundamente en el estoicismo; a Aristipo, el fundador de la escuela de Cirene, para quien el arte de vivir consistía en sacar el mejor provecho posible de la situación que se presentaba concretamente, que no despreciaba pues el esparcimiento y el placer y que ejercería entonces una influencia considerable en el epicureísmo, pero asimismo inspiró a Euclides, el fundador de la escuela de Megara, célebre por su dialéctica. Uno solo de sus discípulos, Platón, triunfó para la historia. (Hadot, 1998, pp. 35-36).

Dada esta pluralidad en los discípulos de quien profesaba ignorancia, Prior (2006) afirma que:

Si Sócrates no defendió doctrinas sino que sólo cuestionó a otros, es fácil comprender cómo una variedad tan amplia de pensadores pudo haber elegido asociarse con él, y que pensarán que sus respuestas a las preguntas que planteaba eran las que él habría aprobado¹⁰. (Ibid, p. 32).

Según Prior (2006), todos los testimonios más cercanos a Sócrates coinciden, además de los eventos históricos que vivió y su carácter moral, en que investigaba por medio de preguntas y que su único interés era la ética. En este sentido, Prior señala que todas las fuentes, incluyendo *Las nubes* de Aristófanes (636–99, 723–90), evidencian que Sócrates filosofaba haciendo

¹⁰ Texto original: Socrates, as noted above, was surrounded by several philosophers who held very different views. Aristippus was a proponent of the view that pleasure is the good, and founder of the Cyrenaic school of philosophy. Antisthenes' philosophy was the polar opposite of Aristippus'. Simmias and Cebes were Pythagoreans; Euclides was known for some unusual logical doctrines. Then there was Plato, with his own distinctive constructive views. If Socrates espoused no doctrines but only questioned others, it is easy to understand how such a variety of thinkers could have chosen to associate with him, and how they might well have thought that their answers to the questions he raised were ones of which he would have approved.

preguntas y partía de las creencias del interlocutor: “Este método de interrogación era tan característico de Sócrates que dio lugar a un género literario, las *Sokratikoi logoi*”¹¹ (Prior, 2006, p. 30). Pero en cuanto a su doctrina hay muchas diferencias entre las fuentes, por lo tanto, Prior sugiere que Sócrates tuvo que haber sido malinterpretado en el uso de sus interrogaciones, si profesaba ignorancia y hubo una riqueza doctrinal en sus seguidores. La figura más cercana al Sócrates histórico es aquella expuesta en el *Teeteto* (150c-d) que ve en Sócrates una comadrona estéril a la manera de su madre Fenarete: no pudiendo producir conocimiento de la virtud se la pasa ayudando a dar a luz el conocimiento de los otros.

Prior propone que Sócrates no enseñó nada y que las doctrinas que le atribuyen sus discípulos son las consecuencias de sus propios pensamientos ante las preguntas de su maestro. Prior se refiere a “enseñar” exclusivamente como el pronunciamiento hablado de proposiciones, y si Sócrates respecto a la virtud solo pronunciaba preguntas no retóricas, las cuales no tienen valor lógico (Copi, 2007, p. 19), entonces es cierto que Sócrates no sabía las respuestas a sus preguntas y, por tanto, no enseñaba un conocimiento en ellas.

Sin embargo, me parece que hay dificultades aquí para sostener que Sócrates no enseñaba nada asemejándolo con el carácter de comadrona partera. Porque tal lectura implicaría en Sócrates un conocimiento: que la verdad de la virtud es alcanzable según ciertos criterios para examinar o hacer preguntas. Como señala Prior, la escuela escéptica dirigida por Carneades y Arcesilao se aferraron a la versión estéril de Sócrates, pero ¿no es el escepticismo una doctrina que plantea los más exigentes criterios para afirmar la verdad, lo que a su vez resulta ser un tipo de conocimiento?

¹¹ Texto original: This method of questioning was so characteristic of Socrates that it gave rise to a genre of literature, the *Sokratikoi logoi*

Si el modo de preguntar de Sócrates indica que sabe algo, está practicando un conocimiento que no hace explícito, luego el problema se hace evidente: qué es lo que sabe Sócrates. Como se mostró en el primer capítulo, sobre esto hay cierta sincronía en las fuentes directas. Pero entonces no se resuelve la contradicción, ¿debemos pensar que Sócrates engaña con su profesión de ignorancia? La interpretación del engaño está muy estrechamente relacionada con el carácter irónico de la personalidad de Sócrates, pero creer que la intención de Sócrates es engañar sería tener una comprensión muy pobre sobre su ironía.

Vlastos nos ilustra que la ironía solo significaba para los griegos de la época algo así como hipocresía o estafa. Así se evidencia en Aristófanes, (*Las avispa*s 174, *Las aves* 1211, *Las nubes* 4499), Demóstenes (Filípicas I, 7), Platón en *Las Leyes* (901e) también, donde a los hipócritas los llama *eironikon*. En el *Sofista*, se diferencia la dialéctica de Sócrates como una sofística superior de la practicada por los sofistas comunes, que Platón considera impostores y los llama *eirones* (268 a-b).

Pero Vlastos (1991) y Nehamas (2005) afirman que en Sócrates se concreta y personifica un nuevo sentido para la palabra *eironeia*, un carácter que deja que parte de su audiencia sepa que sus palabras dichas no expresan su real opinión, una simulación que se da a entender a algunos. Entre los interlocutores de Sócrates que señalan su ironía vemos a Trasímaco, quien juzga en Sócrates una *eironeia* (*República*-337a) diciendo que miente porque niega tener respuesta a la pregunta que hace, solo finge para atacar las creencias de los demás mientras las de él permanecen fuera de discusión. En ese sentido, *eironeia* traducida como ironía en este pasaje significa fingir o simular, pero no engaño.

Para Vlastos (1991), la ironía de Sócrates no pretende engañar, aunque su connotación sea la de la simulación, esta tiene un uso secundario desligado de la falsedad. A veces la

simulación tiene que ver con una ficción imaginativa, como hacen los niños con sus juguetes o los padres con sus hijos para creer que algún objeto es real. En el *Gorgias* (489 d - e) se puede ver un sentido no engañoso de ironía: Calicles acusa a Sócrates de burlarse de él (εἰρωνεύη), mientras que Sócrates le señala qué es él quien hacía las burlas hacia Sócrates (εἰρωνεύου). Entonces, εἰρωνεία también es empleado en el sentido de burla sin intención alguna de engaño.

Vlastos recurre al *Banquete* para tomar aquel fragmento del relato que hace Alcibíades para describir la personalidad irónica de Sócrates que, según parece, se puede tomar como una caracterización del Sócrates de los diálogos tempranos porque Alcibíades lo está presentando desde esa profesión de ignorancia. En el drama del diálogo, Alcibíades llega a la celebración justo cuando finaliza el discurso que Platón pone en boca de Sócrates para exponer la doctrina de las Formas trascendentes, y el retrato que se hará de Sócrates sugiere que Platón finaliza el diálogo reviviendo al filósofo de los diálogos tempranos.

En este diálogo (216e) Alcibíades sugiere que Sócrates está en disposición amorosa hacia los jóvenes, como un sátiro lujurioso que va detrás de las doncellas, pero esto es una apariencia, pues en el fondo es un hombre con una gran templanza y le importa muy poco la belleza física. O sea, Sócrates aparenta un gran interés por la belleza física, pero sus intenciones no corresponden a ello. Por esto, lo compara con las estatuas que fabrican los artesanos con la forma del sátiro Silenus, que superficialmente son simples pero cuando se abren contienen estatuas de dioses en su interior (215 a - b), un símil que explica el carácter irónico del filósofo:

Pasa toda su vida ironizando (εἰρωνεύόμενος) y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes en su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan

extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara. (*Banq.* 216 e).

Alcibíades cuenta en 217a y 219a que se dispuso a complacer a Sócrates para que fuera su amante a cambio de su sabiduría, pero a su propuesta Sócrates respondió irónicamente, estilo característico y usual de Sócrates según Alcibíades, diciéndole que si tuviera tal bien entonces el intercambio sería desigual, ya que sería cambiar oro por bronce, pero le advierte que no se engañe porque puede que él no tenga poder para mejorar el alma de aquel. No obstante, Alcibíades insiste que esto último es una ironía de Sócrates, cree que aceptará su propuesta, pero se sorprende por la negativa. Por eso, Alcibíades lo compara con las estatuas de Sileno (215a), un símil que indica ocultación, no engaño según Vlastos (1991), teniendo en cuenta que Sócrates rechaza la propuesta de Alcibíades.

Sin embargo, no son claras las intenciones de Sócrates para Alcibíades dada su respuesta irónica. Pero esto no es culpa de Sócrates, sino que dada la poca agudeza de Alcibíades, él mismo resulta engañándose respecto a las verdaderas intenciones de Sócrates (Vlastos, 1991). ¿Por qué Sócrates no aclara sus intenciones sin ser irónico como en esta y otras situaciones? Siguiendo a Vlastos (1991), porque quiere que Alcibíades y sus demás interlocutores piensen por sí mismos lo que este les quiere decir, no quiere influir en la dirección de búsqueda de nadie, solo quiere ser un compañero de búsqueda para de esta forma evocar en ellos la auto-mejora moral. No es Sócrates un gurú, sino un compañero en la investigación por medio del elenco:

Si la sabiduría moral debe entenderse, como Alcibíades la entiende, como el tipo de cosas que se puede entregar en un trueque, Sócrates insistirá que no tiene absolutamente nada: *qua* depositario de tal sabiduría, él es “nada”. Decir esto no es negar que él tiene sabiduría de otro tipo que Alcibíades podría tener gratis si él mismo la buscara,

considerando a Sócrates no como un gurú sino como socio en la búsqueda.¹² (Vlastos, 1991, pp. 36-37).

Esto es lo que significa para Vlastos que la profesión de ignorancia de Sócrates es una ironía compleja. Sócrates tiene un uso nada común de εἰρωνεία cuando profesa ignorancia, un uso que aún no se ha generalizado y que será llamado ironía. Vlastos dice que en Sócrates está por primera vez el uso de la ironía como la entenderá Cicerón:

También resulta elegante la ironía, cuando dices algo distinto a lo que sientes, [...] cuando piensas de modo distinto al que te expresas [...] Pienso que en esto de la ironía y del disimular Sócrates aventajó con mucho a todos en encanto y calidad humana. (Ciceron, *Sobre el Orador*, 2.67.269-271).

Pero también Quintiliano (1887) cuando define la ironía como aquel tropo en el que “se quiere decir cosa diversa de lo que se dice” (Institutio Oratoria 9.2.44), y también para referirse a Sócrates:

“La ironía, pues, como figura, no se diferencia mucho por su mismo género de la ironía considerada como tropo, porque tanto en la una como en la otra se ha de entender lo contrario de lo que suenan las palabras [...] pero en la figura es diverso el sentido de lo que las palabras suenan, como en las burlas, y a veces no sólo toda la confirmación o prueba de un asunto, sino también toda la vida de un hombre parece ser una continuada ironía, cual es la vida de Sócrates”. (Ibid, 9.2.46).

¹² Texto original: If moral wisdom is to be understood -as Alcibiades understands it- as the sort of thing which can be handed over in a swap, Socrates will insist that he has absolutely none: *qua* repository of such wisdom he is “nothing”. To say this is not to deny that he does have wisdom of another sort which Alcibiades could have for free if he would seek it himself, looking to Socrates not as a guru but as a partner in the search.

En este sentido, Vlastos asegura que la ironía de Sócrates en su negativa de poseer un conocimiento consiste en el uso de la polisemia para el término “conocimiento”. Teniendo en cuenta que Sócrates niega tener sabiduría alguna, ni grande o pequeña (*Apol.* 21 b - d), Vlastos (1991) señala la necesidad de diferenciar entre sabiduría humana, que Sócrates confiesa tener, y la sabiduría más que humana, la que afirma desconocer:

Yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a esta. Estos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. (*Apol.* 20 d - e).

Sin embargo, en versos más adelante, cuando Sócrates afirma “Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho” (21b) se está refiriendo a esa “sabiduría más que humana”, la cual parece atribuirle al dios cuando dice: “Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada” (23 a). Teniendo en cuenta los sentidos posibles para la sabiduría, la profesión de ignorancia de Sócrates no busca engañar, sino que es una ironía compleja que busca promover la autonomía moral en sus interlocutores (Vlastos, 1991).

La sospecha de que el objetivo de Sócrates es engañar con su profesión de ignorancia se debe a que se le suele identificar con un niño inmaduro al que solo le gustaba burlarse y regocijarse en la ignorancia de aquellos que refutaba. Esa visión cómica que caricaturiza la figura irónica de Sócrates resulta entretenida, lo que posiblemente Aristófanes supo aprovechar como insumo para su comedia. Pero lo que es cierto es que la ironía socrática no estaba exenta de burlas cuando Sócrates no ha puesto en marcha su examen eléctico.

En el *Protágoras*, la ironía socrática es una burla que parece un recurso de Sócrates para llevar el diálogo hacia el método eléntico. Debido a que Protágoras evade el diálogo eléntico en el que insiste Sócrates, los asistentes que desean oírlos debatir presionan para que se ordene la discusión, ambos interlocutores llegan al acuerdo propuesto por Sócrates de conversar primero al modo de Protágoras y después al modo del filósofo.

Aquello da lugar a una competencia para ver quién entiende más de poesía. El discurso del sofista provoca el aplauso y admiración de los oyentes, lo que hace sentir a Sócrates golpeado por un buen boxeador. Según Vlastos (1991), Sócrates es irónico en su exposición pues dice cosas absurdas como que los espartanos esconden su sabiduría presumiendo su coraje para la guerra, cuando todo el mundo sabía que estos eran anti-intelectualistas. Al final de la discusión sobre la exégesis, Sócrates confiesa que le parece vulgar ese tipo de ejercicios, propio de quienes tienen que pagar entretenimientos para tratar los unos con los otros ya que no son capaces de hablar con opinión y argumentos propios.

Es difícil comprender la ironía para quien no sepa que Sócrates considera perder el tiempo dedicarse a examinar qué quería decir un poeta con lo que escribió, considerando que este no está presente para ser interrogado, y porque lo más importante es el examen de la virtud. Si Sócrates se mostraba interesado en la exégesis era para cumplir con el protocolo de las pautas del diálogo llegando por fin al examen eléntico, pues demuestra al final que eso le importaba muy poco, siendo de mayor interés hablar desde las convicciones morales de los interlocutores presentes (*parresía*):

Los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación

recíproca en sus diálogos. A estos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos. (*Prot.* 347 e - 348 a).

La ironía como burla se presenta no solo antes del examen eléctico, sino también cuando su interlocutor ha sido refutado sin percatarse de ello, como en *Hippias Menor* y *Eutifrón*, donde Sócrates no puede evitar ser irónico no en el sentido de engaño, sino de burla. Uno puede simpatizar con Sócrates ya que nos puede resultar gracioso cuando alguien no se da cuenta de algo que nos resulta evidente, en este caso los interlocutores ignoran que han sido refutados y a Sócrates esto le parece muy evidente. Sin embargo, esto no quiere decir que sí le parezca evidente el conocimiento que busca con la pregunta inicial del diálogo eléctico.

Así, cuando Eutifrón no se da cuenta o quizá sí, pero prefiere omitir la refutación de sus respuestas sobre aquello que afirma saber perfectamente, abandona la escena del diálogo, Sócrates no puede evitar ironizar ante la ignorancia de aquel, aunque a su vez no deja de reconocer la importancia de lo buscado (*Eut.* 15 e - 16 a). Algo similar ocurre en el *Hippias Menor*: Sócrates quiere saber quién es mejor entre Aquiles y Odiseo, al preguntárselo a Hippias, quien se cree superior a todos sobre cualquier tema y cobra por sus enseñanzas, sus convicciones no resultan consistentes en la conclusión y no se percata, entonces Sócrates se burla irónicamente en repetidas ocasiones (369 d-e; 372 a- 373 b).

La importancia y pertinencia del examen eléctico no pierde legitimidad por este tipo de ironía, y que el único interés de Sócrates para la indagación sea la burla es lo más alejado que se puede estar del objetivo de su examen filosófico, que se toma en serio investigar lo más importante para la propia vida: ¿cómo he de ser feliz?

Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer o ignorar quién es feliz y quién no lo es. (*Gorg.* 472 c - d).

Sócrates tiene un objetivo serio en el compromiso de examinar lo relativo a la ética (*Gorg.* 500 b- c), la entiende como la más sagrada de sus obligaciones (*Apol.* 28 e), más importante que la opinión de la mayoría (*Apol.* 29 d) y sobre lo cual depende la verdad de sus propias convicciones (*Carm.* 166 c - d):

Tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir (*Gorg.* 500 b - c). Al ordenarme el dios, según he creído, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás (*Apol.* 28 e). Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros (*Apol.* 29 d). ¿Cómo puedes suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y a lo que digo, por temor tal vez a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo (*Carm.* 166 c - d).

Todos estos casos se refieren al modo particular de diálogo que propone Sócrates, es decir, la discusión eléctica que busca la manera correcta de vivir. El *Hippias Menor* es un diálogo donde se puede distinguir la ironía compleja que representa la profesión de ignorancia de Sócrates y la ironía como burla, sin que por ello deje de ser honesta la ignorancia confesada de Sócrates.

Hipias dice que entre Odiseo y Aquiles, el segundo es mejor porque es veraz mientras que el primero es astuto. Entonces Sócrates dialoga con Hipias y forman el siguiente argumento:

1) El astuto es un mentiroso que para mentir con precisión tiene que ser conocedor en aquello que miente. 2) El más capaz en una ciencia es el más capaz para mentir y decir la verdad. 3) El más capaz en una ciencia es el mejor en ella. 4) Luego, el veraz y el astuto-mentiroso son los más capaces en una ciencia. 5) Por tanto, el astuto no es mejor que el veraz, sino que son iguales, y por ende Aquiles y Odiseo son iguales. Aunque (4) es discutible para Hipias al principio, después la acepta tras varios ejemplos, dando paso a la conclusión.

Lo chistoso para Sócrates es que de aquellas convicciones se siga dicha conclusión que refuta la convicción inicial que afirma Hipias y este no se percate de ello, lo cual no se esperaría de alguien que cobre por sus enseñanzas. Pero Sócrates continúa en su interés de saber quién es mejor y asegura, establecido (2), que Aquiles también era astuto porque evidencia ser conocedor en lo que hace y termina mintiendo (*Hip. Men.* 369e - 371 d). Hipias acepta que Odiseo miente porque se deja llevar por su falta de doblez (371 e), en cambio Odiseo miente con intención. Sócrates toma esto dicho por Hipias advirtiendo la ignorancia de Aquiles y recordando (3), concluye que Odiseo es mejor: “¿No ha resultado antes que los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen sin querer?” (371 e).

Según el argumento eléntico Sócrates llega a una conclusión, refuta la tesis de sus interlocutores y se burla con ironía de que Hipias no se percate de la inconsistencia de sus convicciones (372b-c). A pesar de que Sócrates ha dejado latente un problema para la convicción de Hipias, y además que es muy consciente de ello, niega saber la verdad de la conclusión del argumento cuyas premisas fueron unánimemente aceptadas. Es decir, elénticamente hay un juicio moral sobre quién es mejor y que Sócrates sostiene, pero en términos de certeza definitiva

no hay conocimiento alguno. Esta es la ironía compleja que Vlastos propone para entender la profesión de ignorancia de Sócrates.

Según Vlastos (1991), un error en esta parte del diálogo, tanto en Sócrates como en Hippias está en (4), es decir, que como el más capaz en una ciencia también es capaz de decir la mentira, entonces tal es mentiroso. A mi parecer, lo que dicen Hippias y Sócrates es que el que decide mentir, el mentiroso, tiene la capacidad en aquello que miente. Pero claro, esto no explica lo que motiva la decisión de mentir, solo explica las condiciones epistémicas para el buen mentiroso. Y tal condición epistémica no define al mentiroso, solo la posibilidad de mentir con astucia.

Adicional a esto, Vlastos afirma que Sócrates e Hippias no conocen la diferencia entre ser “el mejor” en el conocimiento de una ciencia o en una habilidad y ser “el mejor” en el sentido moral. Dado que ser el más capaz en una ciencia no implica ser el mejor en ella, ¿se sugiere aquí una diferencia entre conocimiento y sabiduría? Vlastos (1991) ilustra en Aristóteles esta diferencia, diciendo que la virtud no es un poder porque este puede usarse para el bien o para el mal. La palabra *ἐξίς* se refiere al estado de carácter que elige ejercer el poder para los fines correctos y se niega para los fines incorrectos:

Un artesano puede tener o carecer de la excelencia ulterior que utiliza correctamente su habilidad; pero un hombre sabio no necesita ninguna excelencia ulterior, ya que (*aretē*) la sabiduría incluye el uso correcto (E.N. 1140b) y el hombre más sabio no es, como el

mejor artesano, más capaz de actuar mal, ya que la sabiduría es una virtud, un estado y no una capacidad (1149 b). (1997a:77). (Citado en Vlastos, 1991, p. 279).¹³

Es importante tener en cuenta que en este diálogo Sócrates no se involucra con todas las respuestas de Hippias, las lleva a su conclusión lógica, que resulta contradictoria con la moral no con el razonamiento expuesto, porque la acción injusta involuntaria no es tan reprochable como la voluntaria, aún así es la conclusión. Una de las convicciones entre Sócrates y su interlocutor ha permitido concluir quién es mejor entre Aquiles y Odiseo. Hippias no acepta la conclusión, Sócrates sí, pero intuye que la conclusión es discutible, pues afirma que lo rodean la incertidumbre y la vacilación:

Algunas veces, sin embargo, me parece lo contrario y vacilo sobre estas cosas, evidentemente porque no sé. Ahora, en el momento presente, me ha rodeado una especie de confusión y me parece que los que cometen falta en algo intencionadamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente. Hago responsables del estado que ahora padezco a los razonamientos precedentes. (*Hip. men.* 372d-e).

Vlastos diría que aquí Sócrates no tiene un conocimiento definitivo, pero tiene hasta el momento un conocimiento eléctico. Con su afirmación de tener “un parecer confuso y vacilante” se debe entender lo contrario: “una verdad clara y segura” dados los razonamientos; no obstante, se debe entender también que tiene un parecer confuso y vacilante puesto que Sócrates es consciente de su ignorancia y no tiene un saber definitivo. Ante la ironía compleja de

¹³ Texto original: A craftsman may have or lack the further excellence which uses his skill correctly; but a wise man needs no further excellence since (*aretê*) since wisdom includes the right use (E.N. 1140b) and the wiser man is not, like the better craftsman, more capable of acting badly, since wisdom is a virtue, a state and not a capacity (1149b). (1997a:77). (Citado en Vlastos, 1991, p.279)

Sócrates Hippias no quiere continuar la conversación y sospecha diciendo que “Sócrates siempre embrolla las conversaciones y parece como si tratara de obrar con mala intención” (*Hip. men.* 373b).

Vlastos asegura que el oyente poco perspicaz no capta la ironía de Sócrates, así como Hippias, y que Sócrates no le aclara sus intenciones porque quiere promover en su oyente su autonomía moral. Sin embargo, nos advierte Nehamas (2005), la relación entre expresión e intención es considerablemente más compleja que esta fórmula “decir lo contrario a lo que se piensa”. Esta definición de ironía que da Quintiliano no alcanza para esclarecer lo que significa que “toda la vida de un hombre parece ser una continuada ironía, cual es la vida de Sócrates”. De tomar partido en la interpretación de Quintiliano, entonces cuando Sócrates afirmaba no saber qué era la virtud, debemos entender que sí sabía lo que era la virtud, la justicia, la sensatez, etc. Esto último es, siguiendo a Nehamas, una errónea interpretación de Sócrates, porque ¿qué razón tiene Quintiliano o tenemos nosotros para asegurar que Sócrates sí sabía qué es la virtud?

En este sentido, Nehamas concluye que la ironía de Sócrates no alcanza a ser clara, es decir, la relación entre lo que Sócrates dice y piensa resulta más complicada de lo que Vlastos nos indica. Para Nehamas la ironía de Sócrates parece más afín a una característica de la ironía tradicional: La desconexión entre el hablante y sus palabras, público o incluso consigo mismo. En el caso de la ironía que Alcibíades le atribuye a Sócrates en el *Banquete*, Nehamas indica que Sócrates se distancia con el compromiso de lo que expresa en esta situación por varias razones. La primera es por el calificativo “irónicamente” que Platón pone en boca de Alcibíades para referirse al comentario de Sócrates en 218d-219a, con lo cual se oculta el sentido de sus palabras, y en segundo lugar Sócrates no deja clara sus intenciones, sino que no le da ningún indicio de lo que quiso decirle a Alcibíades.

Para Nehamas no hay indicios en Sócrates para que Alcibíades pudiera interpretar con claridad las intenciones de aquel. La ironía, de este modo, se traslada a una complejidad que aún cuando se detecta no permite una guía clara hacia lo que el ironista piensa, puesto que en este sentido la ironía no consiste en decir lo contrario a lo que se piensa, sino en decir algo diferente a lo que se piensa. Este tipo de ironía se caracteriza por su indeterminación, por lo que entonces su sentido puede mantenerse oculto con mayor envergadura y duración, como lo puede ser el de toda una vida. Por tal razón, el contraste entre el engaño intencional y el decir la verdad “no captan el carácter de Sócrates ni su modo de hacer filosofía” (Nehamas, 2005, p. 95).

Nehamas señala que Vlastos tiene varios problemas con la noción de ironía compleja, entre los más graves, que la ironía socrática viene a ser una estratagema pedagógica en nombre de la autonomía de sus interlocutores. Una figura que plantea Vlastos, la autonomía moral o auto enriquecimiento moral, sin ninguna evidencia o soporte en los textos socráticos, pero que él cree puede ser algo que tenga en mente Sócrates.

Nehamas no encuentra cuál es esa mejora moral que Sócrates provocaría con su ironía, viendo el fracaso en Alcibíades como cuenta la historia y el propio Platón en el *Banquete*, ni hablar de Cármides y Critias. Aparte de esos interlocutores de Sócrates, dice Nehamas que no tenemos ninguna evidencia en los textos para rastrear dicha mejora moral.

La ironía, a fin de cuentas, si ha de ser tal debe conservar su principal fundamento, la ocultación. Y dicha ocultación Nehamas la ve necesaria porque algo sucede en el mundo interior del ironista y que la audiencia no puede ver, incluso ni él mismo, ya que la incertidumbre es inherente a la esencia. La ironía de Sócrates oculta el sentido de lo expresado durante un tiempo indeterminado, con lo cual la ironía termina caracterizando toda una vida.

Por todo lo anterior, queda manifiesto que la ignorancia de Sócrates representa una incertidumbre, dada su ironía, y advierte la dificultad para atribuir al filósofo algún conocimiento.

Capítulo III: Sobre el conocimiento de la virtud y la verdad en las convicciones morales

La profesión de ignorancia es una ironía socrática que hace difícil captar la intención del filósofo. Las posturas tradicionales para entenderla no son suficientes. La primera afirma que Sócrates no quiere decir lo que dice, su profesión de ignorancia es fingida y usada como pedagogía para animar a sus interlocutores en la discusión. La segunda afirma que Sócrates renuncia al conocimiento y hay que tomarlo al pie de la letra. Vlastos plantea una tercera postura que viene a ser como un punto medio de las mencionadas.

En la primera interpretación, sostenida por Gulley (1968), se afirma que Sócrates finge ignorancia para que su interlocutor acceda a ser examinado por aquel en lo que presume desconocido. Pero esto no explica el énfasis de negar conocimiento cuando ha concluido el debate en *Hippias menor* (376c), *Cármides* (175b) y en *Gorgias* (506a) donde Calicles se niega a continuar el debate dejando a la mitad la conversación, Sócrates propone un monólogo para

concluir su punto, sin antes confesar: “pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo”. ¿Qué sentido tendría profesar su ignorancia en estas situaciones de los diálogos?

Si es cierto que Sócrates no tiene un conocimiento, según la segunda postura, planteada en Irwin (1977), Sócrates solo tiene creencias morales justificadas elécticamente. Sin embargo, declara abiertamente un compromiso con el conocimiento: “Sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre” (*Apol.* 29b), “Sé bien que (εὔ οἶδ’ ὅτι) en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma” (*Gorg.* 486e).

Entonces, a pesar de las críticas planteadas a la ironía compleja, Vlastos (1994) parece acertar al ver en Sócrates una doble acepción para el término conocimiento. El conocimiento que Sócrates afirma depende del examen, los juicios morales que establece no son evidentes por sí mismos, es decir, no se saben con certeza; mientras que lo que profesa desconocer es el conocimiento que se da necesariamente y produce certeza, en otras palabras, aquel estado cognitivo que no se puede equivocar, sino que es infalible (*Rep.* 477e). Tiene el mismo carácter cuando Aristóteles dice que “todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera” (*E.N.* 1139b19-20).

Sin embargo, Nehamas (2004) cuestiona esta lectura y dice que Aristóteles y Platón articulan estas ideas de manera muy posterior a la vida de Sócrates, no se podría asegurar que este era el tipo de conocimiento que negaba saber. Más bien, el conocimiento que buscó Sócrates, y profesó no tener, era parecido al de un artesano en su oficio, ya que este permite dar

razones para lo que se está haciendo, se puede transmitir a otros, y no es puramente racional sino que requiere de la creación de un hábito.

Nehamas sostiene esta propuesta teniendo en cuenta que cuando Sócrates recibe el vaticinio del Oráculo, se asombra porque es consciente que no tiene sabiduría acerca del vivir bien (*Apol.* 21b-c), esto es, una habilidad que pueda enseñar y transmitir a otros. Por eso, busca a los que tienen la reputación de hacer mejores a los demás, a los poetas y políticos, a su vez que enfatiza (*Apol.* 19e, 20c, 20e) carecer de la sabiduría que afirman tener los sofistas: enseñarle a la gente cómo tener *areté*.

Nehamas nos advierte que la traducción de *areté* como virtud resulta insuficiente teniendo en cuenta que para los griegos no es un término limitado para calificar a las personas:

Homero les atribuye *areté* a los caballos (*Ilíada*, 23.276). Los objetos inanimados también tienen su tipo de *areté*. Heródoto le asigna *areté* al algodón indio, el cual considera una forma superior de lana (crece en los árboles y no en las ovejas), y también a la tierra fértil (*Historias*, 3-106.2; 4.198.7.), mientras que Tucídides también habla de la *areté* de la tierra buena (*Historia de la guerra del Peloponeso*, 1.2.4.). (Nehamas, 2004, p. 124).

Por ende, propone que para entender el vocablo en términos generales se entienda por *areté* el “conjunto de características que convierte a alguien en un miembro sobresaliente del grupo al que pertenece” (Ibid, p. 125). De esta manera, la *areté* es lo que caracteriza a algo para que sea justificadamente notable. También tiene una connotación de reconocimiento social:

En una inscripción conmemorativa de los atenienses que murieron en Potidea (432 a. C.) leemos que “al haber arriesgado sus vidas, recibieron a cambio *areté*”. E Hipérides en su

“Oración funeraria”, hecha mucho más tarde, después de la muerte de Alejandro en 323 a. C., escribió que aquellos que mueren por la ciudad “dejan la *areté* como legado”. (Nehamas, 2004, p. 125).

De esta manera, para Nehamas, preguntar si se puede enseñar la virtud es cuestionar la posibilidad de transmitir un conocimiento para alcanzar buena reputación entre los contemporáneos. Sócrates es consciente de su limitación puesto que no sabe lo que es la *areté*, y con su examen eléntico parece demostrar que sus contemporáneos también tienen dicha limitación, pero ellos resultan ser inferiores a Sócrates porque no son conscientes de esta misma condición.

Parte de la relevancia de la búsqueda de Sócrates por el conocimiento de la virtud es que sin un conocimiento perfecto sobre el bien detrás de una acción, ¿qué puede garantizar que no se está haciendo precisamente lo contrario? Sócrates le pregunta a Eutifrón, quien justificaba, en nombre de la piedad, acusar a su propio padre ante la ley por un error que costó la vida a uno de sus trabajadores:

¿Crees saber (*ἐπίστασθαι*) con tanta exactitud lo relativo a los asuntos divinos –cómo se comportan– y a las cosas piadosas e impías que, sucedidos los hechos tal como tú los cuentas, no temes realizar, a tu vez, una acción impía al enjuiciar a tu padre? (*Eut.* 4e).

Qué es lo pío es la pregunta que hace Sócrates. La comprensión de dicha pregunta se dilucida en estos tres comentarios que hace Sócrates cuando el diálogo ha avanzado, pasajes que aparecen en el *Eutifrón* y que Alejandro Farieta recopila, entre otros diálogos, con el fin de señalar los requisitos de Sócrates para responder a su pregunta:

(T10) Sócr.— ... ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter (*ιδέα*) conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?(*Eut.* 5d)

(T11) Sócr.— ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio (*αυτό το εἶδος*) por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías (*Eut.* 6d-e)

(T12) Sócr.— Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia (*ουσία*), en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es (*Eut.* 11a-b)

Ahora Platón utiliza un término bastante representativo para identificar aquello que es expresado por la definición. El *εἶδος*, la *ιδέα*, y la *ουσία* sirven entonces como la base de la definición apelando principalmente a dos criterios: 1) Se presenta en *todos* los casos particulares en los que se da aquello que se pretende definir (x) [lo pío]; y 2) Se presenta *únicamente* en los casos en los que se da x [lo pío]. (Farieta, 2002, p. 13).

Así pues, la pregunta de qué es lo pío implica manifestar su esencia, esto es uno de los requisitos planteados por Sócrates para que se dé la definición de lo pío. Farieta establece, aunque acepta que es bastante cuestionable, como sinónimos estos tres conceptos griegos que distinguen la respuesta buscada, puesto que sólo tienen un uso técnico que expresa los dos criterios para dar la definición, y además, porque aún no hay una Teoría de las Ideas desarrollada, ya que Platón les dará a estos términos un uso más trascendente en sus obras posteriores.

Farieta es preciso con esto ya que, de hecho, en este diálogo, Platón no vuelve a emplear el término *ουσία* en los demás diálogos socráticos, y aquí sólo se muestra como una exigencia para definir qué es lo pío, lo que a su vez, siguiendo a Farieta, permite afirmar que manifestar la *ουσία* de lo pío equivale a manifestar el *αυτό το είδος*, es decir: La esencia de lo pío es, como dice (T11), el carácter propio *por el que todas las cosas pías son pías*. La proposición *por* sugiere causalidad, pero ¿a qué tipo de causa se refiere Sócrates?

Se puede aclarar la causalidad que se le atribuye al *είδος* dada la proposición “por”, según Vlastos, si tenemos en cuenta las preguntas modelo de Sócrates para explicar qué es lo que pregunta cuando pide la definición de la virtud. Un ejemplo que plantea Vlastos se expone en el *Hippias Mayor*:

Pues nosotros buscamos aquello con lo que todas las cosas bellas son bellas, de la misma manera que todas las cosas grandes son grandes por el hecho de sobrepasar; pues, todas las cosas son grandes por esto, y aunque no lo parezcan, si exceden de la medida, son necesariamente grandes. (294b).

En este sentido, si a la pregunta: qué hace que algo grande sea grande, la respuesta es de esta manera: el hecho de sobrepasar, entonces en la pregunta: qué hace que algo llamado “x” sea “x”, tal causalidad no tiene un sentido físico sino semántico. Como por ejemplo, que una figura sea un figura rectilínea de tres lados cerrados hace que esta figura sea triangular (Vlastos, 1976). Por lo tanto, para el caso del Eutifrón, el conocimiento de la esencia de lo pío parecería constituirse manifestando el significado de lo pío. Sin embargo, esta sería un errónea interpretación cuando vemos que para Sócrates el conocimiento de la virtud implica un poder práctico (*Laq.* 192b; *Prot.* 330a-b; *Apol.* 30 a-b), una saber hacer o pericia:

Sócrates y Eutifrón parecen considerar la piedad como algo que daría poder a su poseedor. Que la piedad sea “lo mismo en toda acción” (Eutifrón 5d1-2) no indica, por tanto, que sea algo más que conocimiento; la piedad es, más bien, el conocimiento que guía la acción en cada caso, el conocimiento que hace piadoso cada ejemplo de acción piadosa. (Smith, p. 432, 2014).¹⁴

La virtud según la comprende Sócrates en su filosofía tiene una composición inseparable entre *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *τέχνη* (Domingo, 2017). Una estructura problemática, pero que indica una relación intrínseca entre conocimiento de la virtud y la acción virtuosa (imposibilidad de la *akrasia*):

¿Acaso también tú [Protágoras] tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento (*ἐπιστήμη*) es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento (*ἐπιστήμη*) le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona? – Opino tal como tú dices, Sócrates, contestó; y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para mí no afirmar que la sabiduría (*σοφίαν*) y el conocimiento (*ἐπιστήμην*) son lo más soberano en las costumbres humanas. (*Prot.* 352 c - d).

La base de esta postura es la teoría de la motivación intelectualista de Sócrates que, siguiendo a Smith y Brickhouse (2013), afirma que todo acto voluntario se deriva de un proceso intelectual: Toda acción *voluntaria* es realizada por las personas con la convicción de actuar

¹⁴ Texto original: Socrates and Euthyphro seem to regard piety as something that would empower its possessor. That the pious would be “the same thing in every action” (Euthyphro 5d1–2) does not, therefore, indicate that it is something other than knowledge; piety is, rather, the knowledge that guides the action in each case – the knowledge that makes each example of pious action pious.

según el mejor curso de acción posible para ellas. Es decir, la acción voluntaria es motivada por una convicción del bien, y dado que para Sócrates estamos convencidos del bien de la virtud, entonces el conocimiento de la virtud conllevará su acción voluntaria:

Sóc. – Luego, cuando andamos lo hacemos buscando el bien, creyendo que ello es mejor, y, al contrario, cuando estamos parados lo hacemos, asimismo, por el bien. [...] Deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo. (*Gorg.* 468 b - C) [...] El fin de todas las acciones es el bien y es preciso hacer todas las demás por el bien. (499 e).

Lo que nos lleva a actuar, cuando se puede de manera voluntaria, según Sócrates, es una cierta convicción de alcanzar un bien con dicha acción. Lo que implica pensar qué consideramos un bien. En el *Eutidemo* 279 a - b se distinguen los tipos de bienes que existen y sin los cuales, al parecer, no sería posible la vida dichosa y feliz. Pero estos bienes mencionados en sí mismos son moralmente neutros, ya que del resultado de su administración dependerá lo bueno o malo de estos, la ruina o el éxito y su utilidad (280d-e), siendo esta última la acertada elección de medios para un fin. Así, el bien que estamos convencidos de alcanzar cuando emprendemos un curso de acción que emplea aquellos bienes neutros es el éxito y la utilidad.

Ahora bien, ¿es posible que voluntariamente nos deseamos la ruina a nosotros mismos? No, al contrario, tenemos la convicción de apuntar al éxito o utilidad cuando elegimos lo que creemos es el mejor curso de acción a nuestra disposición. Si siempre actuamos con la convicción de apuntar al éxito y la utilidad, entonces la acción voluntaria va acompañada de la convicción de actuar según los resultados que otorga la sabiduría, dado que “el saber (*σοφία*)

siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber (*σοφία*), sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber (*σοφία*)” (*Eutid.* 280a). Así, la sabiduría es el conocimiento del mejor curso de acción para el buen uso que se ha de notar en su efectiva realización.

La relación entre convicción del bien y acción voluntaria también es planteada en el *Protágoras*. Si alguien cree y sabe que en uno de sus cursos de acción el resultado es un mal para sí, pero tiene a su disposición otro curso de acción del que cree y conoce que su resultado es un bien para sí, no escogería voluntariamente el primer curso de acción, sino el último:

Si entonces, dije yo, lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduría. (*Prot.* 358 b - c).

Esta doctrina socrática de la motivación intelectualista afirma que ninguna *acción voluntaria* es realizada por la pasión, sino por alguna creencia o razonamiento sobre el bien. Se actúa por lo que se cree, no por pasión alguna. No obstante, como aclaran Smith y Brickhouse (2013), Sócrates no omite que la pasión tiene un rol causal en el modo en que el agente genera sus creencias de lo que es mejor para sí mismo en ciertas circunstancias. Los autores nos muestran cuatro evidencias textuales de la *Apología* que corroboran esta posición.

En la primera evidencia, (*Apol.* 21a-23a) Sócrates explica que al demostrar a los políticos, a los de mayor reputación y a los poetas que se creían sabios sin serlo, se ganó la *enemistad* de ellos, *de la que surgieron tergiversaciones*. También los que fueron refutados por los jóvenes que imitaban a Sócrates “se irritan conmigo, y no consigo mismos, y dicen que un tal

Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes” (*Apol.* 23c-d). Y *dada la humillación* que les da reconocerse ignorantes, *inventan* lo que enseña Sócrates atribuyéndole lo que es “usual a los que filosofan” (*Apol.* 23d). En la segunda evidencia, Sócrates se refiere a la vergüenza como lo que debe sentir quien se sienta satisfecho en su búsqueda de la virtud si es que tiene una falsa creencia de haberla alcanzado (29e-30a), y por lo cual será sometido al examen eléntico.

En tercer lugar, Sócrates también sugiere que el “el temor a la cárcel o a la muerte” no lo indujo a cometer un acto injusto (32b), reconociendo que este sentimiento tiene un papel importante a la hora de actuar, pero no fue un motivo para él cambiar su convicción (32d). En la cuarta evidencia, también Sócrates reconoce que su discurso puede humillar y provocar enojo en los jueces, lo que a su vez puede crear la falsa idea sobre el discurso de lo que este dice, llevándolos a votar en su contra (34c-d).

De esta forma, las pasiones pueden influir en el sujeto moral para convencerse de hacer un bien en un curso de acción voluntario. Sin embargo, detrás de la acción voluntaria hay una creencia sobre el bien que siempre puede ser revisada. De esta forma, la acción virtuosa y el conocimiento de la virtud se entrelazan en la convicción del bien buscado en la acción voluntaria; sin embargo, ¿cómo saber que la convicción de que una acción o persona es virtuosa sí es en efecto verdadera? Por tal razón, para Sócrates es imprescindible un examen profundo de las convicciones morales o convicciones que tenemos sobre el bien, si lo que queremos alcanzar es aquella “iluminación intelectual” y “fuerza moral invencible” (Vlastos, 1976, p. 5) que representa el conocimiento de la virtud.

Las convicciones del argumento eléctico

En esta sección, por cuestiones de espacio no puedo discutir la verdad de las tesis socráticas, solo me concentraré en el papel que juegan las convicciones morales en el examen eléctico para alcanzar un conocimiento moral. Como se vio anteriormente, no se trata solo de las convicciones morales cualquiera, sino de las convicciones en uno mismo, estas son determinantes para nuestras acciones voluntarias. Cuando Sócrates afirma que la virtud es conocimiento en *Protágoras* (352 c-d) el objeto de dicho conocimiento es uno mismo, es decir, la preocupación e interés por “cómo tu alma va a ser lo mejor posible” (*Apol.* 29e).

Lo cual suscita un primer problema, ¿De qué manera se emplean las convicciones morales sin caer en un dogmatismo y por qué estas no serían suficientes por sí solas para la acción virtuosa? Distinguiré tres tipos de convicciones que se establecen en el elenco. Las primeras tienen que ver con el apriorismo ético de Sócrates, las segundas con sus convicciones alcanzadas por intuición inductiva y las terceras, las que adquieren un estatus de conocimiento.

La convicción de que hay bien en la virtud o en una acción justa no es discutible, lo que se discute es cuál es una acción justa, de qué forma y por qué. De modo similar, Sócrates sugiere en el *Eutifrón* las cosas que en el ámbito moral se discuten y cuáles no: “No discuten sobre si el que comete injusticia debe pagar su culpa, sino sobre quién es el que comete injusticia, qué hace y cuándo” (8d). En este último ámbito, donde ocurre la discrepancia, se implican las primeras convicciones, las que no se discuten, el piso formal de cualquier postura moral.

Por un lado, tenemos el principio de lo que Bravo llama el apriorismo ético, lo que Sócrates y su interlocutor casi siempre concuerdan sin discusión: toda virtud debe ser siempre admirable o hermosa (*καλός*) (*Carm.* 159c) (*Prot.* 349e), buena (*ἀγαθός*) (*Carm.* 160e) y útil

(*ophelimón*). Con este principio se deduce la negación de “cualquier definición que no sea conforme con ese principio” (2002, p. 90).

Por otro lado, en el examen eléntico Sócrates propone una convicción que le parece indiscutible pero necesita comprobar, y dado que para él es innegable, la mejor manera de comprobarla es preguntando a sus interlocutores si tienen alguna objeción, lo que requiere que su interlocutor hable desde su convicción y no desde la suposición (*Prot.*331b - d). De esta manera, las convicciones que propone Sócrates se vuelven premisas del argumento solo si su interlocutor concuerda con la convicción. Por lo cual, las conclusiones del elenco no solo se deducen de la tesis P del interlocutor, porque, siguiendo a Vlastos (1994), en los 39 argumentos elénticos de los diálogos tempranos que recopila Richard Robinson (1941), siempre hay premisas adicionales y externas a P y con las que Sócrates deduce no-P.

Esta parte del argumento eléntico es llamado *epagoge* y compone las convicciones alcanzadas inductivamente por Sócrates, según Bravo (2002), con las que se deduce la conclusión. Unas van de un caso particular a otro (*Hip. May.* 284a-b), de dos o tres particulares a otro particular (*Apol.* 27b-d) y de varios particulares a una proposición universal (*Prot.* 332c-d) (*Rep.* I, 331b-c), entre otros casos (*Eut.* 10 a-d; *Prot.* 312a; *Gorg.* 460b, 467d, 496d; *Cárm.* 167d; *Laq.* 185d; *Rep.* 353c-d).

Sin embargo, Vlastos dice que la fuerza del elenco es solo deductiva, la *epagoge* no es realmente una inducción, sino que “plantea casos que exhiben el significado de un enunciado para ejemplificarlo, en lugar de probarlo; y esto es realmente lo que los lógicos llaman inducción intuitiva” (1956, p.. xxix). Cohen y Nagel (1990) explican este tipo de inducción que está en Aristóteles (*An. Post.* 99b 15- 100b 5) diciendo que aunque es una etapa importante en la

adquisición del saber, dicho proceso no es una inferencia porque “no es un tipo de razonamiento analizable en una premisa y una conclusión, sino una percepción de relaciones no sujeta a regla de validez, y que representa los tanteos y conjeturas de una mente en busca del conocimiento” (Cohen, 1990, p. 99). Veamos los siguientes ejemplos.

En el diálogo *Ión* (539d-e), el rapsoda afirma tener un conocimiento superior no solo en su oficio sino en los de los distintos al suyo. Entonces, Sócrates (540 c-e) plantea los siguientes casos: a) El médico es quien mejor sabe lo que se debe decir a los enfermos. b) El maestro en lana es el que mejor sabe lo que se debe decir a los que trabajan la lana. c) El general es quien mejor sabe lo que se debe decir a los soldados. Estos tres casos explicarán el significado de su enunciado propuesto al final: “quien no posee, pues, una técnica, no está en capacidad para conocer bien lo que se dice o se hace en el dominio de esa técnica” (538a).

También en el *Eutifrón* se plantean los siguientes casos: a) Lo transportado es tal porque se lo transporta. b) Lo conducido es tal porque se lo conduce. c) Lo amado es tal porque se lo ama. Para explicar: Si algo se produce (una acción), no es tal porque sea producido (la afección), sino que lo producido (la afección) es tal porque se lo produce (la acción) (10c). O en el *Protágoras*: a) lo hermoso es contrario a lo feo. b) lo bueno es contrario a lo malo. c) El sonido agudo es contrario al sonido grave. Para explicar: para cada cosa que tiene un contrario hay solo un contrario. (332 c - d).

Según Vlastos (1991), con esto Sócrates explica el significado de un término crítico en su enunciado. Pero no afirma un rasgo X para un miembro de la clase K y así inferir que X será verdadero en todos los miembros de la clase K. Luego, estas creencias no son resultado de un razonamiento inductivo, sino de un tanteo o percepción de relaciones, una convicción innegable

para Sócrates y su único recurso para corroborarla es explicándola y preguntando por alguna objeción, si hace parte de la convicción de su interlocutor.

Cuando se ve una extraña figura a lo lejos que causa asombro, de lo que solo se puede tener una convicción, el único recurso inmediato es corroborar con quien está al lado si ve lo mismo o no. El interlocutor de Sócrates sólo puede ver lo que Sócrates propone si examina sus convicciones, si fija la mirada en el lugar donde posiblemente esté lo señalado: “En efecto, yo no sé presentar en apoyo a lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación” (*Gorg.* 474 a). En el mismo sentido planteaba la discusión con Polo un poco antes:

“Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación” (*Gorg.* 472 b - c).

Sócrates cree que la tesis de Polo (cometer injusticia es preferible que sufrirla) es una creencia moral falsa y así lo atestiguan sus creencias innegables sobre lo preferible, pero para probarlas Sócrates le pide que converse desde su convicción sobre el tema en cuestión, antes que apelar a la opinión de la mayoría. De esta manera, las convicciones innegables, las percepciones de relaciones, adquieren connotaciones morales cuando son aplicadas a casos concretos adquiriendo un sentido práctico. Así, Polo y Sócrates establecen las proposiciones Q y R (*Gorg.* 474c - 475a), de las cuales deducen la verdad moral de no-P (recibir injusticia es preferible a cometerla) (475c - e).

Por otro lado, vemos a un fuerte opositor de Sócrates, Calicles, que discrepa de esta conclusión negando su principal premisa: “no apruebo que Polo te concediera que cometer

injusticia es más feo que sufrirla” (482-d). Calicles discute con Sócrates a partir de una serie de convicciones morales para afirmar P, lo que Sócrates cree es falso pues sus convicciones innegables implican no-P, pero no lo podrá saber hasta que las proponga a la convicción de su interlocutor. Finalmente, estableciéndose otro tipo de premisas Q y R, se deduce de estas no-P.

Sin embargo, Calicles no acepta la conclusión y se niega a dar razón de ello, es decir, rechaza lo concluido por sus propias creencias expuestas en la discusión, pero no logra rechazar alguna de estas. Si no le convence la conclusión, quiere decir que no revisó desde sus convicciones las premisas del argumento, pero si Calicles cree en verdad en Q y R, y si es cierto que estas implican la verdad de no-P, entonces tiene razón Sócrates al decir que Calicles se engaña a sí mismo: “si dejas esto sin refutar, por el perro, el dios de los egipcios, Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida” (482 b).

Dado lo anterior, Vlastos asegura que allí Sócrates afirma conocimiento porque en conclusión no dice que ahora no-P “se cree verdadero”, sino que “ha resultado evidente” (Gor. 479 d) la verdad de no-P, y más adelante: “¿No se ha demostrado que decía verdad? (οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἔλέγετο)” (479 e). O como también se ve en la conclusión de *Rep. I*, 350 c: “Por lo tanto, el justo se nos ha revelado como bueno y sabio, en tanto el injusto como ignorante y malo”. Sócrates cree que la argumentación los lleva a él y a su interlocutor a saber que no-P es verdadero, no solo a una posición de creer.

En palabras de Vlastos (1994), teniendo en cuenta que Q y R son creencias de las que no se dan razones, estas son consideradas verdaderas por su valor en la práctica de los interlocutores, pero fundamentalmente se consideran verdaderas por su consistencia al resistir al

desafío eléntico, lo que en mi opinión es que son creídas verdaderamente por Sócrates y su interlocutor, hacen parte del sistema de creencias innegables: “De todos los conjuntos de creencias morales que compiten por ser aceptados en la argumentación eléntica, sólo uno ha aparecido en su propia experiencia que cumpla este desiderátum, el suyo propio [de Sócrates]. Todas las demás, al comprobar su coherencia, han fracasado”¹⁵ (p. 27).

La coherencia no solo tiene una importancia lógica, sino ética, pues si de mis creencias sobre el bien llego a resultados contradictorios, no he de mantener tales creencias, pues lo que se derivaría de mi convicción del bien sería un mal. Pero las creencias alcanzadas por Sócrates por intuición inductiva, aceptadas unánimemente y que componen las proposiciones del argumento para concluir no-P (la doctrina positiva) han resistido a objeciones, al parecer, no solo en esta ocasión sino que representan un “récord” de imbatibilidad:

Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y de acero, por lo menos, según se puede pensar. Si no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber, que ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como en esta ocasión con vosotros, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo. (*Gorg.* 508 e - 509 a).

¹⁵ Texto original: of all the sets of moral beliefs competing for acceptance in elenctic argument, only one has shown up in his own experience that meets this desideratum - his own. All others, when tested for consistency, have failed.

Esto permite afirmar que con el elenco se infiere deductivamente un conocimiento moral, un razonamiento que demuestra su conclusión, susceptible de duda por la posibilidad de cuestionar la verdad de sus premisas. Como señalan Smith y Brickhouse (1992), Sócrates invita con frecuencia a sus interlocutores a retirar su aprobación a alguna de las premisas que conducen a la conclusión si así lo desean (*Eut.* 11b, 13 c-d; *Crit.* 49 d-e; *Prot.* 354 b-355 a; *Gorg.* 461c-d, 462 a, 482 d-e; *Rep.* I, 348 b). Por eso, su conocimiento no es definitivo, pero hasta ahora nadie ha podido refutar. Vlastos (1994) asegura que la razón de la declaración de ignorancia se debe a que este conocimiento no es evidente por sí mismo ya que depende del examen de las convicciones, las cuales mientras sigan atadas y unidas entre sí, la conclusión deducida de estas será un conocimiento provisional alcanzado, una convicción del bien por obtener según nuestros márgenes de acción. ¿Cuándo se debe emplear el examen para no caer en un dogmatismo?

Si hay discrepancia respecto a la doctrina positiva, como manifestó Calicles, entonces se debe revisar el razonamiento que las sostiene. De la misma forma la imbatibilidad de las doctrinas se sugiere en el *Critón* cuando este le invita a Sócrates a escapar de la cárcel. El filósofo le contesta que en tiempos anteriores a tal situación habían razonado posturas que irían en contra de tal sugerencia, pero ante la discrepancia se debe reflexionar lo que se debe hacer y ver si se puede decir algo mejor (46 b-d), y también en 48b: “Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien”.

Lo anterior nos introduce al corazón de lo que Vlastos (1994) llama el problema del elenco: ¿Cómo demuestra Sócrates que no-P es verdadero cuando lo único que ha mostrado es la inconsistencia entre P y las premisas Q y R, las cuales son creencias acordadas entre Sócrates y su interlocutor que no han sido sometidas a un examen eléctico? Ingeniosa y creativamente

Vlastos intenta solucionar este problema defendiendo una hipótesis: “[A] Quien tenga una creencia moral falsa siempre tendrá al mismo tiempo creencias verdaderas que impliquen la negación de esa creencia” (p. 25).

Y es el análisis que hace Vlastos de la estructura del elenco lo que permite hacer esta afirmación, pero Sócrates no plantea [A] ni mucho menos intenta demostrarlo ya que entonces se involucraría en una argumentación meta-eléctica, y en todos los diálogos anteriores al *Menón* Sócrates mantiene una inocencia epistemológica. De esta manera, Sócrates parte del supuesto de tener un método correcto para buscar la verdad moral, aunque dicho supuesto tiene una evidencia inductiva. Veamos la prueba textual presentada por Vlastos para sostener que Sócrates cree [A] y tiene evidencia inductiva para hacerlo.

1. Sócrates hace una retrospección sobre sus discusiones en general donde declara una imbatibilidad de sus argumentos como se señaló en *Gorg.* 508 e - 509 a

2. Suponiendo que las creencias Q y R lleven con necesidad a afirmar no-P, y dichas creencias están en el interlocutor de Sócrates, entonces no-P es algo así como una creencia “encubierta”, en términos de Vlastos. Esto último parece ser lo que quiere decir Sócrates cuando decía antes: “Creo firmemente que yo, tú y los demás hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla” (no-P) (*Gorg.* 474 b).

Vlastos asegura que creemos muchas cosas de las que no nos percatamos pero están implicadas en lo que creemos abiertamente. En mi opinión, esto se puede ilustrar con el siguiente ejemplo: Si uno cree en verdad que todos los seres humanos son mortales, ¿se puede tener una creencia oculta implicada al hacer dicha afirmación? Cuando pregunté esto a una persona después de afirmar con seguridad que tenía aquella creencia realmente, respondió que de

esa creencia abierta se percataba de una creencia que le parecía oculta. Manifestó que con ella negaba la inmortalidad en los seres humanos, pues si estos son mortales, ¿de qué forma creer en su inmortalidad en tanto seres humanos? A menos que ya no se hablara de seres humanos sino de algo distinto, como su influencia o pensamiento.

Es difícil pensar en creencias ocultas ya que precisamente partimos de lo que creemos abiertamente. Con el ejemplo anterior intento explicar el sentido de creencias “encubiertas”, lo que parece ser un punto importante en el método de la filosofía ética de Sócrates. No obstante, Nehamas señala que esta hipótesis se basa fundamentalmente en el *Gorgias*, el cual no es una visión temprana que Platón tiene de Sócrates. Veamos la diferencia.

Aunque es un diálogo que busca una definición, Nehamas señala que muy pronto esta se deja de lado y la ética socrática se enfrenta a un reto con Calicles, casi similar al que la paradoja del Menón plantea al método socrático. Y aunque en el *Gorgias* Sócrates sostiene la doctrina de que es mejor recibir injusticia que cometerla, como también lo hace en una obra más temprana como lo es el *Critón*, en el *Gorgias* se afirma con un mayor dogmatismo, dice Nehamas, porque, siguiendo la hipótesis de Vlastos, se trata de una opinión verdadera que todos tienen de manera oculta y que implica la negación de creencias falsas: “Creo firmemente que yo, tú y los demás hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla” (*Gor.* 474 b), mientras que en el *Critón*, de esta tesis no se puede decir que está implícita en quien la niegue y explícita en quien la afirme:

Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán pocas personas. *No es*

posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario. (*Crit.* 49c-d).

Nehamas (2004) afirma que lo planteado en el *Gorgias* es un intento de Platón por explicar la paradójica personalidad de Sócrates. Puesto que afirmaba que para ser virtuosos necesitábamos el conocimiento de la virtud, que él profesaba ignorar y, sin embargo, su forma de vida fue virtuosa para muchos de sus seguidores: “fue capaz de vivir una vida buena, a los ojos de Platón y la tradición que ambos iniciaron, de una forma que nadie lo había hecho hasta el momento y nunca nos permitió saber cómo lo hizo” (p. 108).

Dado que no hay evidencia de que Sócrates tuvo un conocimiento de la esencia de la virtud, sino ideas éticas que justificó elécticamente, Platón propone que hay ideas verdaderas en nuestra alma que con las preguntas adecuadas podríamos conocer, a esto le dará una mayor explicación en el *Menón* (81c-86c; 97e-98b). Platón trata de explicar la verdad de las creencias de Sócrates explorando en su método eléctico sin despojarlo de su profesión de ignorancia. Pero en el *Menón* hace un planteamiento metafísico para explicar la verdad de dichas creencias al atribuirles un origen trascendente.

Sin embargo, si Sócrates solo tuvo dichas opiniones verdaderas, esto no explicaría su constancia para actuar siempre bien, dado que las opiniones no permanecen, sino que deben ser amarradas “con lo que Platón misteriosamente llama “razonamiento acerca de la explicación” el cual identifica con la recolección que, ya ha dicho, transforma la opinión en conocimiento” (Nehamas, 2004, p. 141). Además, tampoco explicaría la diferencia entre las personas que son mejores que otras, si todos tienen en su alma aquellas ideas verdaderas. Por lo cual, Platón

concluye que la *areté* no se da por enseñanza o naturaleza, sino por un don divino (*Men.* 99e-100c).

En los primeros diálogos, Platón ha retratado a una persona verdadera, un ironista que mantuvo sus secretos. Nehamas dice que el verdadero problema socrático es entender cómo Sócrates llevaba un modo de vida tan diferente a lo que se consideraba bueno en su época, y sin embargo, no saber las razones, no tener el conocimiento necesario para tal comportamiento. Sócrates inició un nuevo arte de vivir, la vida examinada (*Apol.* 38a). Cree que esta es la mejor vida para todos pero no tiene un conocimiento suficiente para convencer a los que no están de acuerdo con él y que huyen al examen eléntico.

Mientras que Platón intenta argumentar que la vida filosófica es buena para todos, sin excepción, en la *República*, su argumento requiere responder preguntas de tipo ético, político, educativo, estético, epistemológico y metafísico. Un propósito filosófico sumamente valioso. Sócrates también afirmó la defensa de una vida filosófica, pero que no logró defender con un conocimiento, sino que estableció un arte de vivir, la búsqueda por establecer un modo de vida. El cual es el propósito vital y fin principal de la filosofía.

Conclusiones

Basándonos en el criterio de la concordancia doctrinal entre los testimonios más cercanos a la vida de Sócrates, es probable que el filósofo ateniense haya tenido aquellos postulados. Resulta también un criterio sugerente la autenticidad de esas ideas, es decir, que solo a él se le adjudica estas. Sin embargo, la unanimidad es un criterio poco sólido. Además, la explicación de tales doctrinas, como la de la imposibilidad de la *akrasia* o la profesión de ignorancia, es bastante discutible. No obstante, el interés por tratar de entender a Sócrates, su filosofía, es algo que, en la lectura de los diálogos socráticos, Platón transmitió al recrearlo de manera brillante en sus diálogos. Esta razón y la ruptura filosófica vista en sus diálogos son también criterios para considerar esta investigación un acercamiento tentativo al pensamiento de uno de los más grandes filósofos de la moral.

Aunque la profesión de ignorancia de Sócrates está desligada de la intención de engañar porque su examen tiene como objetivo alcanzar la verdad para vivir bien, tampoco se le puede

atribuir honesta claridad a su negativa. Él no sabe si las conclusiones a las que llega son ciertas (ignorancia), pero tampoco las puede negar dados los razonamientos planteados con sus interlocutores (búsqueda eléctica), donde se puede creer que sabe algo. Pero las vuelve a negar dada su filosofía de llevar una vida examinada. En otras palabras, en su búsqueda sobre la verdad de un asunto moral, su conclusión es considerada verdadera si se aceptan las premisas de sus argumentos, las cuales son convicciones establecidas por el acuerdo. Cuando Sócrates pone en duda la conclusión, no es porque mienta al establecer junto con su interlocutor las premisas del argumento, sino porque no sabe si dichas convicciones son verdaderas o no. Estas pueden ser abandonadas por otras convicciones mejores. Así, la búsqueda de Sócrates expresa una paradoja de la que solo podremos obtener incertidumbre respecto a su conocimiento o ignorancia.

Sócrates tuvo una preocupación por la verdad de las propias convicciones acerca del bien, esto se refleja en su interés por escudriñar el significado de las expresiones y términos morales, entre ellos las palabras generales como lo son las virtudes. Su inclinación por saber qué es lo que queremos decir con nuestros juicios de valor lo llevó a afirmar convicciones por intuición inductiva, insumo para el examen eléctico.

Posiblemente, una de esas convicciones fue la de las formas de la virtud en las acciones y personas, una convicción de la que muchos estaban convencidos de saber en qué consistía, aunque Sócrates creía en las formas de la virtud, profesaba ignorar el contenido de estas, lo que explica su empresa definitoria y la búsqueda de una ciencia moral. Sin embargo, esto no le impidió afirmar sus convicciones morales, doctrinas sometidas al elenco, sobre las cuales, saber si Sócrates creyó en su verdad y estatus de conocimiento o no, permanece oculto para nosotros por su paradójica forma de ser.

En el momento de actuar, Sócrates parece convencerse de los mejores argumentos y vivir según estos. Pero no podría decirse que vivió como si sus convicciones del bien fueran un conocimiento, sino que llevó una vida examinada, haciendo del autoconocimiento (*gnóthi seautón*) un principio ético, tomando su vida como un arte. Por eso tuvo una receptividad crítica ante quienes afirmaban tener un conocimiento de la virtud, poniendo en entredicho constantemente sus propias convicciones.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

- ARISTÓTELES. (1994). *Metafísica*. Trad. Calvo, T. Editorial Gredos.
- (1988). *Tratados de Lógica (Órganon) II (Analíticos Segundos)* Trad. M. Candel. Ed Gredos
- (2011). *Magna Moralia*. Trad. T. Martínez y Rodríguez L. Ed. Gredos
- (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Ed. Gredos
- JENOFONTE. (1993). *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Trad. Zaragoza, J. Ed. Gredos.
- PLATÓN. (1985). *Diálogos I*. Trad. J. Calonge. Ed. Gredos
- (1987). *Diálogos II (Gorgias, Eutidemo, Menón)*. Trad. J. Calonge y J. Olivieri Ed. Gredos

- (1988). Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro). Trad. C. García, M. Martínez, E. Lledó. Ed. Gredos
- (1988) Diálogos IV. República. Trad. C. Eggers Ed. Gredos
- (1988) Diálogos V. (Sofista). Trad. M. Santa, A. Vallejo, N. Cordero. Ed. Gredos
- (1999) Diálogos VIII. Leyes. Trad. Lisi, F. Ed. Gredos.

Bibliografía complementaria

- ARISTÓFANES. (2005). *Nubes*. Trad. Velásquez, O. Ed. Universitaria.
- _____ (1881). *Las aves, Las avispas*. Trad. Baráibar, F. Ed. Biblioteca Clásica
- BRAVO, F. (2002). *Teoría Platónica de la Definición*. Fondo Editorial de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela
- BRICKHOUSE, T. y SMITH, N. (2013). Moral psychology in Plato's Apology. En G. Anagnostopoulos y F. Miller (Eds.). *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy*. (pp. 45-54). Philosophical Studies Series, Volume 120. DOI 10.1007/978-94-007-6004-2
- CICERÓN. (2002). *Sobre el orador*. Trad. Iso, J. Ed. Gredos
- COHEN, C.; COPI, I. (2007) *Introducción a la lógica*. Trad. Gonzáles, E. Ed. Limusa
- COHEN, M. y NAGEL, E. (1961) *Introducción a la lógica y al método científico*. Trad. N. Míguez. Ed. Amorrortu
- DEMÓSTENES. (2016). *Las cuatro Filípicas*. Trad. Hernández, F. Ed. Dykinson.
- DOMINGO, V. (2019). Episteme virtud y posesión en los diálogos socráticos. *Anuario filosófico* 52/2 (2019) 241-266. DOI: 10.15581/009.52.2.001
- FARIETA, A. (2013). Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón. *Universitas Philosophica*, 60 (30): 205-234.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Cazenave, E. Ed. Fondo de Cultura Económica
- IRWIN, T. (1977). *Plato's Moral Theory*. Ed. Oxford University Press.
- NEHAMAS, A. (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Trad. Brioso, H. Ed. Pre-Textos
- GULLEY, N. (1968). *The philosophy of Socrates*. Ed. St. Martin's Press
- PRIOR, J. (2006). The Socratic Problem. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470996256.ch3>

- QUINTILIANO, M. (1887). *Instituciones Oratorias*. Trad. Rodríguez, I. y Sandier, P. Ed. Biblioteca Clásica
- SMITH, N. (2014). Socratic Metaphysics? *De Gruyter*, 47(4): 419–434. DOI 10.1515/apeiron-2013-0025
- (1992). Socrates' Elenctic Psychology. *Synthese* 92: 63-82, 1992
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2022). Misticismo. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 15 de marzo de 2023, de <https://dle.rae.es/misticismo?m=form>
- ROBINSON, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Ed. Cornell University Press
- ROSS, D. (1993) *Teoría de las Ideas de Platón*. Trad. Díez, J. Ed. Cátedra
- W.K.C. GUTHRIE. (1969) *Historia de la Filosofía Griega III. Siglo V. Ilustración*. Trad. J. Rodríguez. Ed. Gredos.
- VLASTOS, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1976). Qué podía entender Sócrates por la pregunta '¿Qué es F' ? *Plato Studies*, (2):193-203.
- (1994). *Socratic Studies*. Ed. Cambridge University Press.
- (1956). *Protagoras*. Plato. Ed. The Bobbs-Merrill