



[\[http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.90085\]](http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.90085)

# SÓCRATES Y LA CONVERSIÓN DE SUS INTERLOCUTORES

## SEGUIDO DE UNA CRÍTICA AL OPTIMISMO DE PIERRE HADOT



### SOCRATES AND THE CONVERSION OF HIS INTERLOCUTORS

#### FOLLOWED BY A CRITIQUE OF PIERRE HADOT'S OPTIMISM

ALEJANDRO SOLANO ACOSTA MADIEDO<sup>\*</sup>  
Universidad Nacional de Colombia - La Paz - Colombia

.....  
<sup>1</sup> Artículo recibido: 19 de agosto de 2020; aceptado: 15 de febrero de 2021.

El presente ensayo recoge el corazón del tercer capítulo de mi tesis de maestría *Sócrates y el problema de la conversión filosófica*, bajo la dirección del profesor Germán Arturo Meléndez Acuña. La tesis fue presentada y aprobada en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia durante el segundo semestre del 2019.

<sup>\*</sup>alsolanoma@unal.edu.co/ ORCID: 0000-0002-8310-2605

#### Cómo citar este artículo

**MLA:** Solano, Alejandro. "Sócrates y la conversión de sus interlocutores: seguido de una crítica al optimismo de Pierre Hadot." *Ideas y Valores* 72.181 (2023): 197-219.

**APA:** Solano, A. (2023). Sócrates y la conversión de sus interlocutores: seguido de una crítica al optimismo de Pierre Hadot. *Ideas y Valores*, 72(181), 197-219.

**CHICAGO:** Alejandro Solano. "Sócrates y la conversión de sus interlocutores: seguido de una crítica al optimismo de Pierre Hadot." *Ideas y Valores* 72, 181(2023): 197-219.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Una larga tradición le atribuye a Sócrates la preocupación por transformar la vida de quienes dialogan con él; atribución que se opone a la imagen, rastreable en los Diálogos de Platón, de su fracaso al momento de influir en la vida de sus interlocutores más recalcitrantes. Para disminuir esta tensión y, con ello, disolver la impresión de dicho fracaso, se examinan elementos de la representación platónica del *élenchos* en favor de la idea de que Sócrates no busca convertir a los demás. Al final, se añade una crítica al optimismo con que Pierre Hadot sí le adjudica la función de agente de conversión.

*Palabras clave:* P. Hadot, Sócrates, conversión, élenchos.

**ABSTRACT**

There is a long-standing tradition which deems Socrates as someone concerned with the transformation of his interlocutors' lives. Nonetheless, such attribution stands at odds with the impression traceable throughout the Platonic dialogues, of a certain Socratic failure when dealing with the lives of his most recalcitrant interlocutors. In order to relieve this tension, and therefore dissolve the impression of failure, I argue for an interpretation of some elements of the Platonic representation of the *elenchus* so as to give an account of Socrates as being far from engaged in the business of transforming lives. At the end, I add a critique of the optimism with which Pierre Hadot, on the contrary, does consider Socrates an agent of other people's conversion.

*Keywords:* P. Hadot, Socrates, conversion, *elenchus*.

### Introducción: Sócrates como agente de conversión y su fracaso

La tradición antigua tejió alrededor de Sócrates la imagen de una vida excepcional, no solo en razón de su carácter virtuoso, sino también de su entrega incondicional a la filosofía. Ya en el siglo IV a. C., la obra de Platón –junto a la de los demás autores socráticos de su tiempo– puso en circulación esta celebración: la inmortalización de su actitud frente a la muerte en la *Apología*, el encomio que de su temple pronuncia Alcibíades en el *Banquete* y la caracterización que de él se hace en el *Fedón* como “el mejor [ἀρίστων] hombre, [...] el más inteligente y más justo [φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου]” (*Phae.* 118a15-17). Pero no fue sino hasta la Antigüedad tardía que esta incipiente imagen laudatoria irrumpió en las esferas culturales del mundo occidental a la manera de un referente transversal para la educación moral. En el siglo III d. C., la influencia de la figura de Sócrates se habría extendido debido a la relevancia pedagógica, antes que a la propiamente filosófica, que entraña su posición de modelo ejemplar de vida. Así, en el Imperio Romano, el interés por Sócrates se concentró, más que en su práctica del diálogo filosófico, en los detalles biográficos más llamativos de su vida –su juicio, su acusación injusta y su actitud frente a la muerte–, aquellos que prestaran un servicio directo a la formación a modo de anécdotas y apotegmas de circulación popular (cf. Long 356).

Este panorama corresponde a la historia antigua de la recepción de Sócrates en su función de modelo moral, a cuyo ejemplo pudieran apelar proyectos educativos que invitaran a la imitación de grandes personalidades del pasado. No obstante, es importante distinguir esta historia de otra que pone un acento diferente: la de la difusión de la imagen de Sócrates, ya no solo como modelo moral, sino como agente de conversión, esto es, como alguien capaz de convertir y hacer virtuosos a los demás. Esta segunda historia no carece de fuentes antiguas. En repetidas instancias de *Memorabilia*, Jenofonte le atribuye a Sócrates, si bien no abiertamente el oficio de maestro (cf. *Mem.* I 2 3), sí cuando menos la capacidad efectiva de hacer mejores a sus acompañantes: “Con estas, en fin, y tales conversaciones y predicando él con el ejemplo, iba haciendo [παρασκεύαζεν] a los que con él andaban más piadosos, más virtuosos y prudentes” (*Mem.* IV 318; cf. Nehamas 1992 284); “Diciendo [λέγων] cosas como estas y de este modo obrando [πράττων], hacía [ἐποίει] más justos a los que se le acercaban” (*Mem.* IV 4 25; traducción modificada).

Por su parte, Diógenes Laercio relata la supuesta destreza de Sócrates para exhortar, persuadir y disuadir a sus interlocutores, tal como habría sucedido en su trato con Lisis: “[Sócrates] era igualmente hábil para ambas cosas, para persuadir y para disuadir [καὶ προτρέψαι καὶ ἀποτρέψαι]. [...] Y a Lisis lo hizo [ἐποίησε] virtuosísimo con sus exhortaciones [προτρέψας]” (DL II 29 1-6). Otros nombres mencionados como casos exitosos del influjo socrático son Teeteto, Eutifrón, su propio hijo

Lamprocles, Glaucón y Cármides (cf. DL II 29 1-11). Además, Diógenes Laercio narra una instancia en la que la capacidad de Sócrates para desencadenar una conversión vital en los demás se pone de presente, no sobre alguien que dialoga directamente con él, sino sobre un lector que, al entrar en contacto con el personaje literario de Sócrates, decide transformar su vida. La anécdota se refiere a Zenón, quien se habría consagrado a la filosofía movido por la lectura del libro segundo de *Memorabilia* (cf. DL, VII, 2-3; Long 362).

Esta noticia de la conversión filosófica de Zenón nos da pie para discernir dos ámbitos historiográficos: uno, referente a las biografías que brindan un retrato del pretendido Sócrates histórico que, en vida, acaso logró convertir a algunos de sus contemporáneos; otro, referente a las anécdotas del impacto que la figura de Sócrates, en cuanto personaje construido en la literatura clásica, ejerce sobre los lectores en la posteridad. Advertida la compleja relación entre ambas aproximaciones, cabe examinar en qué medida la figura de Sócrates en los diálogos tempranos de Platón puede considerarse un elemento contribuyente de la historia, recién delimitada, de la celebración de Sócrates como agente de conversión. Circunscrito el asunto a estas obras, ¿puede afirmarse que la figura de Sócrates busca activamente la conversión vital de sus interlocutores?

De entrada, una respuesta afirmativa nos enfrentaría a un agudo problema: en caso de que él sí esté comprometido con la conversión de quienes lo acompañan en sus discusiones, ¿acaso su empresa no habría sido un evidente fracaso? En efecto, si nos atenemos tanto al recuento narrativo de los diálogos tempranos como a los datos históricos sobre sus personajes, no podemos sino concluir, con Nehamas, que “el efecto inmediato y directo de Sócrates sobre la moralidad de sus contemporáneos fue mínimo” (1992 296; traducción propia; cf. Long 355). Los ejemplos abundan. Pese a cuánto sacuda al lector su exhortación en la *Apología*, lo cierto es que los atenienses permanecieron lo suficientemente ruines como para condenarlo. Sabemos, también, de las desgracias desencadenadas por Critias y Cármides pese a su estrecha relación con Sócrates. Por su parte, varias figuras de los diálogos permanecieron inmovibles y mezquinas durante la discusión: piénsese, por ejemplo, en las actitudes condescendientes y hostiles de Protágoras (cf. *Prot.* 360e, 361e), de Polo y Calicles (cf. *Gorg.* 470c, 513c), de Eutidemo y Dionisodoro (cf. *Eud.* 287b). Y en lo que constituiría el caso paradigmático del fracaso socrático, Alcibiades confiesa su propia incapacidad de transformarse a pesar de reconocer que Sócrates no ha cesado de demostrarle la vacuidad de su forma de vivir (cf. *Sym.* 216b).

Lo anterior pone de presente en qué medida el retrato de Platón toma distancia de aquellos que, como los de Jenofonte y Diógenes Laercio, resultan demasiado optimistas acerca de las facultades de Sócrates para

convertir a los demás. No obstante, el problema persiste: bien puede que la representación platónica en los diálogos tempranos no deje de asignarle a Sócrates el papel de agente de conversión; el punto crítico yacería en que, a un tiempo, lo condenaría al papel de un agente de conversión fracasado.

Pero aquí cabe oponer una lectura del todo opuesta: considero que se pueden aportar elementos para una interpretación de los diálogos que desembarace a Sócrates de la pretensión de buscar activamente la conversión vital de sus interlocutores, de modo que tampoco quepa aducirle fracaso alguno en esta dirección. Este enfoque no equivale a una negación categórica del eventual efecto exhortativo que el *ἐλέγχος* –transliterado, en adelante, como “élenchos”– revista sobre los demás; después de todo, sabemos que Sócrates sí dejó una poderosa impresión transformadora en más de un alma, siendo la de Platón la más prominente (cf. Nehamas 1992 296). Se trata, más bien, de indicar que la búsqueda de dicha impresión sobre terceros no constituye el eje central de su actividad filosófica, sino un objetivo apenas secundario o colateral, que en absoluto desplaza el de la propia elevación (cf. Morales 59).

Para dar cuenta de esta posibilidad, a continuación se sopesarán tres elementos recurrentes en el retrato que los diálogos tempranos de Platón ofrecen del *élenchos* socrático: i) su dimensión personal y terapéutica en pugna con una impersonal y filosófica; ii) el requisito procedimental de “decir lo que crees”, como mecanismo de interpelación vital; iii) el evidente afán protréptico de Sócrates en algunos diálogos. Precisamente, estos elementos suelen alegarse como pruebas del carácter eminentemente personal del *élenchos*, a partir de lo cual se ata a Sócrates a la vocación de agente de conversión. Sin embargo, la interpretación que aquí se aventura sitúa estos puntos en una perspectiva que, contrario a lo que se pensaría, no desemboca en el Sócrates conversor. Por último, para darle amplitud a esta lectura, en la sección final se despliega una crítica al optimismo con que el filósofo francés Pierre Hadot (cf. 1998; 2014), como una voz contemporánea en la tradición de Jenofonte y Diógenes Laercio, le atribuye a Sócrates la capacidad de convertir a sus interlocutores.

## **El *élenchos* frente a la conversión de los interlocutores de Sócrates**

### *La tensión personal/impersonal*

Los diálogos socráticos de Platón enfrentan al lector con cierta ambivalencia sobre el propósito del *élenchos*. Esta impresión se debe a la ambigüedad con la que Sócrates mismo plantea sus discusiones: en ciertos escenarios, su objetivo parece estribar en el examen impersonal de un problema filosófico abstracto; en otros, parece primar una

directa interpelación personal sobre la vida de sus interlocutores, según la atención o la negligencia con la que han tratado el tema en discusión.

Esta tensión entre una interpretación personal y una impersonal del *élenchos* se agrava a la luz de una evidencia textual de por sí conflictiva, pues hay pasajes que tienden con contundencia equiparable en cada dirección. En respaldo a la lectura que enfatiza la dimensión personal del *élenchos*, se suele acudir a las siguientes palabras que Nicias le dirige a Lisímaco en *Laques* (cf. Hadot 1998 40-41; Vlastos 1995 9):

(T1) Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, *aun si empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa*, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que *dé explicación de sí mismo* [τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον], *sobre su modo de vida* [βίον] actual y el que ha llevado en su pasado [...] Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas [βασανίζεσθαι] de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino *sobre nosotros mismos* [περὶ ἡμῶν αὐτῶν]. (187e6-188c1; énfasis agregado)

En contraste, considérense estos dos pasajes (T2, tomados en conjunto) que resaltan la dimensión impersonal:

(T2.1) –Pero, ¿qué importa, Sócrates –dijo Cármides–, de quién lo he oído? –Nada –[dijo Sócrates]–, *porque no es esto lo que estamos buscando, el quién lo dijo* [ὅστις αὐτὸ εἶπεν] *sino si estaba o no en lo cierto* [ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ]. (*Charm.* 161c3-6; énfasis añadido)

(T2.2) ¿Es que te parece que es sensato un hombre que comete injusticia, en tanto que la comete? –Me avergonzaría, yo al menos, Sócrates –[dijo Protágoras]–, de reconocer eso, aunque lo aceptan muchas personas. –Entonces, ¿voy a hacer mi diálogo con ellas o contigo? –Si quieres, discute primero contra la opinión de la mayoría. –*No me importa, solo con que tú respondas, tanto si es tu opinión como si no. Pues yo examino sobre todo el argumento* [τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω], aunque sucede que eventualmente nos sometemos a examen el que interroga, yo mismo, y el que responde. (*Prot.* 333b8-c9; énfasis agregado)

El conflicto es patente. Mientras que en T1 se asevera que el objeto último del examen radica en la forma de vida de los involucrados, sin importar cuál sea el tema específico de la conversación, en T2 Sócrates asegura lo contrario: lo que en realidad se examina no son las vicisitudes vitales de un individuo, sino el argumento por sí mismo y la verdad de lo que se dice sin importar quién lo pronuncia. Esta disparidad merece toda la atención porque, si se determina que la pretensión última del *élenchos* es decididamente personal y hace las veces de mecanismo para

examinar formas de vida, entonces se contaría con una razón poderosa para concluir que Sócrates sí procura activamente la conversión de sus interlocutores.

Una respuesta que se le ha dado a la tensión personal/impersonal consiste en que, a fin de cuentas, el *élenchos* opera en ambos registros, como si tuviera una doble función: por medio del *mismo* ejercicio discursivo se trata, por un lado, de evaluar filosóficamente un argumento y, por otro, de sopesar en qué medida el tratamiento que le dan los interlocutores pone en tela de juicio su modo de vivir. En esta orilla se ubica Vlastos:

Así, el *élenchos* tiene un doble objetivo: descubrir cómo debe vivir todo ser humano y poner a prueba a ese ser humano específico que responde a las preguntas, descubrir si está viviendo como se debe vivir –esta es una operación dos-en-uno–. Sócrates no propone dos tipos de *élenchos*: uno filosófico, que investiga la verdad sobre el buen vivir, y uno terapéutico, que investiga la vida de quien responde con la esperanza de llevarlo a la verdad. Hay un solo *élenchos* y éste debe cumplir ambas funciones, aunque una u otra tome la delantera en diferentes fases de la operación. (1995 10; cf. Morales 58)

¿Es ésta una resolución apropiada de la tensión? En lugar de objetarla, considero pertinente arriesgar una explicación que, aunque no difiera sustancialmente de la de Vlastos, sí tome distancia en matices importantes. En esta dirección, se puede neutralizar la idea de que el *élenchos*, como una “operación dos-en-uno”, cumple dos funciones discernibles: una personal –“terapéutica”– y otra impersonal –“filosófica”–, donde una de ellas se despliega en primer plano, mientras que la otra se repliega según las diferentes “fases” de la discusión. A mi juicio, es plausible ofrecer una lectura en la que la tensión personal/impersonal se disuelve en la medida en que el examen elengético de un argumento implique, de suyo, el examen vital de quienes lo conducen. De esta manera, la práctica del *élenchos* no dependería del cumplimiento de dos funciones diferentes e intercambiables, que se relevan entre sí el protagonismo del diálogo según el enfoque particular que Sócrates imprima en momentos determinados. Más bien, se trataría de una sincronía entre las esferas personal e impersonal del *élenchos*, de forma que toda tensión que se aduzca entre ambas resulte espuria. Sin embargo, la noción de esta sincronía exige replantear el cariz “terapéutico” que resuena en el modo en que Vlastos –y también Hadot, como se verá en la sección tercera– describe la faceta personal del *élenchos*; de manera que la disolución de la tensión personal/impersonal que sigue no debe ser leída como un argumento a favor de la idea de que Sócrates aspira a convertir la vida de sus interlocutores.

De entrada, el aparente conflicto entre dos dimensiones del *élenchos* se deriva del hecho de que Sócrates, al describir el motivo de su quehacer filosófico en los diálogos tempranos, suele aplicar el verbo *examinar* –típicamente, por medio de *ἐλέγχω, ἐξετάζω* y *σκοπέω*–, tanto a individuos como a argumentos. De manera notoria, la *Apología* liga su vida filosófica a una actividad en la que se examina a sí mismo y a los otros:

(T3) Si, por otra parte, digo que el mayor bien para el hombre es [...] tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando *me examinaba a mí mismo y a otros* [ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος] [...], me creeréis aún menos. (381a-6; énfasis agregado)<sup>1</sup>

¿Qué significa que Sócrates, al conversar sobre la virtud y “los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar”, de hecho se esté examinando a sí mismo y a los otros? ¿Cómo entender que, al discurrir sobre la virtud, se realice la actividad simultánea de examen propio y ajeno? Esta arista de T3 nos obliga a explicar cómo, para Sócrates, un ejercicio concentrado en el ámbito impersonal de la argumentación y el razonamiento puede concebirse, al mismo tiempo, como una actividad que redunde en el ámbito personal de quienes argumentan.

Para ilustrar esta situación, considérese el siguiente par de pasajes que nos lleva más allá de lo que la *Apología* apenas insinúa. El primero consiste en las últimas líneas de T2.2, citado más arriba. Afirma Sócrates ante Protágoras: “Pues yo examino sobre todo el argumento [τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω], aunque sucede que eventualmente [ἴσως] nos sometemos a examen [ἐξετάζεσθαι] el que interroga, yo mismo, y el que responde” (*Prot.* 333c7-9). El segundo consiste en esta advertencia que Sócrates eleva ante Critias:

(T4) 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 [ἐμαυτὸν διερευνῶμην τί λέγω], por temor, tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro argumento [τὸν λόγον σκοπεῖν], sobre todo por mí mismo [μάλιστα μὲν ἐμαυτοῦ ἔνεκα], pero también, quizá, por mis otros amigos. (*Charm.* 166c7-d4; traducción modificada)

Ante todo, en T2.2 el interés primordial de Sócrates radica en el examen del argumento, pues ello es a lo que él atiende “sobre todo”

1 Por su parte, los pasajes en los que Sócrates refiere el uso de verbos traducidos como “examinar”, no a sí mismo ni a los otros, sino al tema de discusión, a lo que se dice o, en fin, al argumento, son copiosos. Véase, e. g., “συσκόπει τὰ λεγόμενα” en *Lach.* 197e8; “τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι” en *Prot.* 331c7-d1; “τόδε ἐπισκεψώμεθα” en *Gorg.* 454c7.



(cf. “μάλιστα” cit. en *Prot.* 333c7). Pero, en este respecto, T<sub>4</sub> introduce una consideración adicional: por más de que su examen se concentre en el argumento, ahora Sócrates realiza esta actividad “sobre todo” (cf. “μάλιστα” en *Charm.* 166d3) por sí mismo, es decir, por su propio bien o teniéndose a sí mismo como el propósito último (cf. “ἐμᾶυτοῦ ἔνεκα” en *Charm.* 166d4); al decir “pero también, quizá, por mis otros amigos”, el beneficio que se reporte a sus interlocutores queda como un propósito secundario. En consecuencia, es en virtud y a través del tratamiento argumentativo de la discusión que Sócrates aspira a cualquier examen propio y de los demás. Pero ¿cómo dar cuenta de este tránsito? ¿Qué le permite a Sócrates aseverar que, al examinar principalmente el argumento, conseguirá un efecto concreto en sí mismo y en los demás? Pues bien, la respuesta a esta cuestión ha de inspeccionarse en cierto *presupuesto intelectualista mínimo* sobre el que descansaría la concepción socrática de la vida filosófica.

*El presupuesto intelectualismo mínimo: la disolución de la tensión*

¿Qué se quiere decir aquí con “mínimo”? El intelectualismo, como tema filosófico en torno a la figura de Sócrates, reviste una pluralidad de problemas e interpretaciones (cf. Nehamas 1986 275-277). De este modo, al apelar a un intelectualismo *mínimo*, deseo capturar el siguiente común denominador entre aproximaciones diversas. Este rasgo compartido yace en la idea de que, en los diálogos tempranos, Platón le atribuye a Sócrates la creencia según la cual toda acción humana está motivada por la situación cognitiva del agente en relación con el valor de la acción que realiza o el objeto que busca, de manera que solo se actúa en procura de lo que se cree que es bueno (cf. Rowe 2011 206-207; Cooper 2012 36). En conformidad, una de las expresiones más directas de esta tesis intelectualista se encuentra en el *Protágoras*:

[...] hacia los males nadie se dirige [ἐρχεται] por su voluntad [ἐκὼν], ni hacia lo que cree [οἶεται] son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree [οἶεται] ser males, en lugar de ir hacia los bienes. (358c6-d2)

El intelectualismo de Sócrates, en su dimensión mínima, equivale entonces a una tesis psicológica sobre el lugar de la razón en los factores motivacionales de la acción humana. Para usar la expresión de Brickhouse y Smith, en su propia caracterización del compromiso intelectualista de Sócrates: “la acción siempre sigue a la creencia” (2007 353). En este sentido, el corazón del presupuesto intelectualista se resume en asignarle a la faceta racional del alma la potestad de fuerza preponderante en la configuración, no solo de nuestras acciones concretas, sino

de la forma de vida conjunta que manifiestan (cf. Cooper 2012 20-1, 36-7). Pero ¿cuál es el criterio que orienta a la razón en su función determinante sobre la agencia humana? La respuesta ya la ofrecimos en el párrafo anterior: dicho criterio reposa en el principio de que todo ser humano solo desea y se dirige hacia lo que tiene por bueno (cf. *Prot.* 358c-e; *Gorg.* 467c-468d; *Eud.* 278e).

El posible movimiento que va de la argumentación investigativa a la modulación vital se explica en el objeto temático del *élenchos*, de modo que dicho movimiento no tendría lugar si el tema fuera diferente a la pregunta por la virtud y lo bueno; en últimas, y a tenor del presupuesto intelectualista mínimo, no son cualesquiera creencias, sino aquellas sobre lo bueno, las que mueven a la acción. Por esta razón, la afirmación de Hadot, según la cual en el diálogo socrático “la verdadera pregunta que está en juego no es aquello de lo que se habla, sino el que habla” (1998 41), resulta desafortunada.

Hay un sentido en el que la sincronía entre los ámbitos personal e impersonal del *élenchos* se mantiene, y su pretendida tensión se disuelve, aún si no se produce modulación vital alguna en un interlocutor que ha hilado satisfactoriamente el curso de la argumentación. Basta con que, a falta de una genuina conversión, haya cuando menos una toma de conciencia de la propia situación cognitiva frente a la sabiduría buscada. Puesto en otros términos, el examen abstracto de un argumento siempre implicará el examen personal y concreto de quienes lo emprenden en la medida en que les da ocasión para sopesar *sus* situaciones cognitivas frente al tema tratado. Así, que Sócrates se examine a sí mismo y a los otros durante el *élenchos* querría decir que, con la elucidación filosófica de la virtud en general, él propicia de manera simultánea la revisión –o, cuando menos, la explicitación– de su propia situación cognitiva respecto de este conocimiento. Que el *élenchos* ponga en acto un ejercicio de *examen* propio y de los otros se hace comprensible si el objeto *examinado* se interpreta como el estado cognitivo, de ignorancia o conocimiento, de los dialogantes frente a la sabiduría y la virtud (cf. Rowe 206). De ahí que, en T4, Sócrates justifique su práctica en el “temor, tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo” (*Charm.* 166d1-2), esto es, al peligro de que su ignorancia frente a la virtud pase desapercibida y le dé rienda suelta a una vida negligente. En este punto, se entenderá que la evaluación del propio estado cognitivo –de si se sabe o no se sabe acerca de la virtud–, tanto como su eventual mejoramiento, depende del modo en que se examine racionalmente el argumento, las opiniones, en fin, lo que en el diálogo vaya “poniéndose por delante” (cf. *Charm.* 165b5-c2) de Sócrates y su compañero. Por lo tanto, la descripción de la función personal del *élenchos* como “terapéutica” –siguiendo a Vlastos– puede reorientarse en términos

cognoscitivos: si algún efecto terapéutico y personal propicia Sócrates en sus interlocutores, este correspondería al de una terapia cognoscitiva cuyo resultado mínimo sería la toma de conciencia de la propia condición menesterosa frente al conocimiento pertinente.

Visto de este modo, el interés socrático radicaría en un afán investigativo, de aproximación al conocimiento, a través de la constatación previa de la ignorancia de los participantes en la búsqueda. Este panorama dista, pues, de la imagen de un filósofo preocupado fundamentalmente por transformaciones vitales ajenas.

*En el élenchos, ¿debo decir lo que creo?*

Acabamos de delinear una aproximación a la dimensión personal del *élenchos* que no redunde en las exigencias terapéuticas que harían de Sócrates un agente de conversión. Sin embargo, aún queda hacerle frente a una vertiente de intérpretes para quienes hay en el *élenchos* un elemento constitutivo que, a modo de requisito procedimental, Sócrates impone a sus interlocutores para habilitar, entre otras cosas, su transformación vital. A partir de Vlastos, este se ha denominado el requisito “*say what you believe*” (1995 7) –en adelante, “di lo que crees”–, a saber: la aparente exigencia de que cualquier opinión que esgriman sus interlocutores en el *élenchos* corresponda a una creencia que sostienen íntimamente (cf. Cooper 2007 38; Rowe 204).

En los diálogos tempranos, Sócrates no formula esta exigencia de manera explícita, unitaria o transversal. Según los pasajes a los que Vlastos remite (cf. 1995 8), se puede colegir que las enunciaciones más cercanas al “di lo que crees” serían aquellas en las que Sócrates advierte a sus interlocutores que no digan ni respondan nada *contrario a sus opiniones*. En la discusión con Calicles en *Gorgias*, este requerimiento se expresa mediante *παρὰ τὰ δοκοῦντα*: “Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar *contra lo que piensas* [*παρὰ τὰ δοκοῦντα*]” (*Gorg.* 495a7-9; cf. *Gorg.* 500b5-7).

Vlastos considera que el requisito “di lo que crees” garantiza tres propósitos esenciales para el desarrollo del *élenchos*. No objeto la pertinencia del requisito en el caso de los dos primeros (cf. Vlastos 1995 9): por un lado, con ello Sócrates asegura la “honestidad” de las partes y ratifica, así, que el *élenchos* busque la verdad en lugar del triunfo erístico, para el que cabe decir cualquier cosa sin miramientos sobre si se cree genuinamente o no (cf. *Eud.* 275d-e; Nehamas 1990 10); por otro, así también se consigue la “seriedad” de su interlocutor y se evita que simule interés, pues no estará dispuesto a hablar a la ligera si lo que pronuncia se vincula intrínsecamente a su sistema de creencias y, con ello, a su carácter.

No parece, pues, descabellado requerir de un interlocutor que solo diga lo que cree, como una forma de garantizar honestidad y seriedad

en la búsqueda conjunta de la verdad. No obstante, en el contexto de nuestra discusión, el tercer propósito que Vlastos le adscribe al “di lo que crees” resulta tan pertinente como controvertible; así lo delimita:

Una razón adicional [para el requisito “di lo que crees”] viene de esa otra dimensión del *élenchos* [...]. En la *Apología* es subrayada allí donde la “búsqueda” de Sócrates resulta, al mismo tiempo, un desafío para que sus conciudadanos cambien su vida [...]. Sócrates no siempre es tan inquisitivo y censor. Pero quienes mejor lo conocen comprenden que el *élenchos* sí tiene esta dimensión existencial: que no sólo examina proposiciones, sino vida. (1995 9, 10)

De esta manera, la pregunta por la exigencia “di lo que crees” se inserta en el marco de la pregunta por Sócrates como agente de conversión. En efecto, que Sócrates requiera de sus interlocutores la exclusiva aserción de creencias que acepten como suyas constituiría un parámetro que va en procura no solo de la consecución filosófica de la verdad, sino, sobre todo, de la transformación de quien pone sobre la mesa la intimidad de sus actitudes mentales. Esto correspondería a la noción de la función terapéutica del *élenchos*, en la que Vlastos le atribuiría a Sócrates el supuesto de que la conversión de un interlocutor es factible una vez se desentrañan y cuestionan sus creencias más arraigadas.

Sin embargo, considero inadecuada la idea de que al ejercicio del *élenchos* le sea inherente el requisito de decir lo que se cree como parte de una estrategia socrática de conversión. Después de todo, el interés que Sócrates demuestre en las creencias de sus interlocutores puede comprenderse al margen de una agenda de conversión. Sócrates atendería a las creencias de sus interlocutores con el objetivo de examinarlas y decidir si él mismo debe adoptarlas, en la medida en que contribuyan o no a la verdad buscada (cf. Rowe 210); por parte de él no habría, entonces, un interés particular por iluminar las creencias profundas de quienes dialogan con él, como si inspeccionara las huellas de una vida interior a ser transformada.

Sócrates de hecho no impone a sus colaboradores la restricción inamovible de decir únicamente lo que creen. Primero, en varias instancias de los diálogos tempranos, Sócrates está dispuesto a dialogar con interlocutores que responden a sus preguntas, no con el ánimo de expresar articuladamente sus propias creencias, sino con el de adelantar conjeturas, afirmaciones exploratorias o complacientes, para así darle movimiento al argumento y comprender mejor qué es lo que Sócrates quiere decir. Así ocurre con Alcibíades: “[Sóc.] Voy a hacerte las preguntas dando por supuesto que realmente tienes los pensamientos que te atribuyo. –[Alc.] De acuerdo, si así lo deseas [εἰ βούλει], para

que sepa lo que vas a decir” (*Alc.* 106b11-c2). También sucede con Polo: “[Sóc.] Oh excelente Polo [...], no me acuses; si puedes interrogarme, demuéstreme que estoy equivocado; en caso contrario, responde a mis preguntas. –[Pol.] Prefiero contestar, para saber lo que quieres decir” (*Gorg.* 467b11-c4). Segundo, en ocasiones en las que sus interlocutores caen en contradicciones, Sócrates los anima expresamente a revisar las premisas que han elevado en el curso de la argumentación, de modo que sopesen qué afirmaciones deben desechar, replantear o reformular (*cf. e. g. Prot.* 333a-b; *Charm.* 164c-d). Esta manera de proceder indica que Sócrates no está puntualmente preocupado por averiguar las creencias personales arraigadas de sus interlocutores; de lo contrario, no se entendería su disposición a invitarlos a abandonar lo que ellos mismos han aseverado allí donde los requerimientos lógicos del argumento lo exigen.

En suma, la investigación en la forma del *élenchos* se erige como un esfuerzo conjunto. En cuanto tal, cuando Sócrates manifiesta la importancia de decir lo que se cree, acaso una mejor interpretación de este requisito consista en asumirlo como un llamado metodológico a la claridad en la exposición de las ideas examinadas: no porque se esté a la búsqueda del paisaje interior del interlocutor a través de lo que afirma, sino porque dicha insistencia en la claridad corre en virtud de la prosperidad de la búsqueda filosófica por la verdad (*cf. Cooper* 2007 38-9; *Rowe* 204-5). De esta forma, en el pasaje citado en el que se advierte expresamente a Calicles que no diga nada en contra de lo que piensa (*cf. 495a7-9*), lo que Sócrates afirma salvaguardar mediante este señalamiento es el buen curso del esfuerzo mutuo hacia la verdad –“ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas”–. En la misma dirección es explícito ante Gorgias:

Te he interrogado a fin de que no te cause extrañeza aunque a continuación te pregunte algo que parece evidente y, sin embargo, insista yo sobre ello. Repito que lo hago así no por ti, *sino para que la discusión llegue a su término ordenadamente y no nos acostumbremos a anticipar [...] los pensamientos del otro.* (*Gorg.* 454b9-c5; énfasis agregado)

De este modo, antes que una firme exigencia del tipo “di lo que crees”, lo que sí resulta un elemento constitutivo del ejercicio socrático de la filosofía sería un reclamo de seriedad, en atención a la reflexión y a la argumentación. Por las razones aquí brevemente delineadas, que el material proposicional de los argumentos que Sócrates conduce con sus acompañantes equivalga a las creencias íntimas y profundas de estos últimos parece una cuestión secundaria, desplazada por el afán prioritario de investigar la verdad sobre la virtud en un sentido que desborda cualquier opinión a título personal.

*Persuasión socrática y saber protréptico*

Disuelta la tensión personal/impersonal del élenchos y cuestionado el supuesto requisito “di lo que crees”, ¿puede afirmarse categóricamente que Sócrates no pretende convertir a sus interlocutores? Persistirá una aguda dificultad en caso de que se aventure una respuesta afirmativa, a saber: el hecho de que Sócrates no deja de manifestar un decidido afán protréptico en los diálogos tempranos. Los pasajes relevantes están lejos de ser excursos esporádicos o comentarios al margen. Va de suyo que la *Apología* hace de la voz exhortativa de Sócrates uno de sus atributos paradigmáticos. Ante esta dificultad, mi propuesta es la siguiente: si bien cierta intención protréptica puede atribuírsele acertadamente, ello no implica que Sócrates esté fundamentalmente comprometido con el éxito de su llamado vital. Esto querría decir que, en su caso, expresar un afán protréptico no es equiparable a presentarse ante los demás como un agente efectivo de conversión.

En repetidas ocasiones, Sócrates es explícito en su intento de persuadir a sus oyentes en torno a una transformación vital. Tal es el tenor general de su discurso en la *Apología*: “En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros [*πειθων*] [...] a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma” (30a7-b2). Así también plantea su discusión con Calicles, como un intento por persuadirlo de optar por la vida filosófica y virtuosa (cf. “*πειθω*” en *Gorg.* 494a3). ¿No son estos indicios suficientes para adjudicarle a Sócrates el rol de agente de conversión, en virtud de su manifiesta intención de persuadir la vida de sus interlocutores?

Para rastrear una respuesta a esta pregunta, remitámonos a la compleja relación entre conocimiento y persuasión en el *Gorgias*. En el contexto de su discusión con Gorgias, cuando examinan la retórica como “artífice de la persuasión” (*Gorg.* 453a3), Sócrates es consciente de que bien se persuade a los demás aun cuando se está desprovisto del saber pertinente; tal es el caso de los retóricos que persuaden a la multitud, siempre y cuando esta sea ignorante respecto del objeto sobre el cual versan los discursos (cf. *Gorg.* 459a). De modo que Sócrates y Gorgias acuerdan definir “dos clases de persuasión [*πειθοῦς*]: una que produce convencimiento [*πίστιν*] sin el saber [*ἄνευ τοῦ εἰδέναι*], otra que origina conocimiento [*ἐπιστήμην*]” (454e3-4; traducción modificada), donde la primera corresponde a la conquista de la retórica y la segunda, a la de la enseñanza de un conocedor.

Dado este panorama, considero que una tercera categoría, que escapa a las convenidas entre Sócrates y Gorgias, debería contemplarse, a saber: la *persuasión socrática*, aquella que Sócrates tendría en mente cuando se propone convencer a sus acompañantes. Esta, en lugar de ratificarse en el conocimiento pleno del maestro de virtud o en la

experticia aduladora –carente de saber– del retórico, se desplegaría a partir del tipo de conocimiento que cabe figurarse como resultado de la práctica elenética, conocimiento que, como arguyó Vlastos en su “Socrates’ disavowal of knowledge”, reunido en *Socratic Studies*, se caracterizaría por ser falible y provisorio, dado que la estructura lógica del *élenchos* está lejos de garantizar la necesidad sistemática de sus resultados. Lo anterior se sustenta en la idea de que aquello que no haya sido refutado en una instancia elenética bien podría serlo en la siguiente (cf. 1995 67; 1991 114).

Las palabras de Sócrates en *Gorgias* sugieren que solo un saber plenamente desarrollado y seguro garantiza la persuasión efectiva de los demás. En esta dirección, propongo que se le atribuya a Sócrates la creencia de que, si uno fracasa en la tentativa de convencer a alguien –por más de que pueda referir otras persuasiones exitosas–, ello sería prueba de que no cuenta con el tipo particular de conocimiento requerido para garantizar una persuasión indiscriminada. Basta, entonces, con señalar a Calicles, quien permanece inamovible y sin convencerse –“no me persuado del todo por ti [οὐ πάνυ σοι πείθομαι]” (*Gorg.* 513c5-6)–, para comprobar que Sócrates no posee el saber que funge como garantía persuasiva; pero él mismo –y este es mi punto fundamental– tampoco creería poseerlo. La manera en que tiende el vínculo entre conocimiento y persuasión explicaría que Sócrates despliegue una intención protréptica frente a sus interlocutores sin por ello comprometerse con su efectividad.

Un cuadro cercano a esta apreciación, y mucho más diáfano, lo ofrece el *Eutidemo*. Allí, Sócrates lleva a Eutidemo y Dionisodoro a afirmar que la sabiduría que dicen poseer, sobre la virtud y su enseñanza (cf. *Eud.* 273d8-9), abarca el saber exhortativo o protréptico a modo de conocimiento subsidiario (cf. “προτρεπτικὴν σοφίαν” en 278c5-6):

–[Sóc.] ¿Sois capaces de convertir en hombre de bien únicamente al que ya está convencido de que necesita aprender con vosotros, o también os atrevéis con aquel que aún no lo está, ya porque no crea que semejante cuestión –la virtud– sea en general susceptible de ser aprendida, o bien porque piense que vosotros dos no sois precisamente maestros de ella? Más aún: al que sostiene esto último, ¿persuadirle de que la virtud es enseñable y que con vosotros podría aprenderla a la perfección, es asunto de esta misma disciplina o bien de otra? –[Dionis.] Pues de esta misma, Sócrates. –[Sóc.] Por lo tanto, Dionisodoro [...], ¿sois en la actualidad los más capacitados para exhortar [προτρέψαιτε] a los jóvenes a la filosofía y a la práctica de la virtud? –[Dionis.] Así lo creemos, efectivamente. (*Eud.* 274d7-275a3)

A partir de este intercambio es plausible que, a juicio de Sócrates, el conocimiento de la virtud entrañe el tipo de saber necesario para exhortar efectivamente a los demás hacia la filosofía. A la noción socrática de sabiduría se le añadiría, como componente auxiliar, el conocimiento pertinente para desarrollar argumentos protrépticos (cf. “*προτρεπτικῶν λόγων*” en *Eud.* 282d6) que persuadan de manera exitosa y aboquen a una conversión filosófica. Por esta razón, no ha de sorprendernos que, de ser sincera su profesión de ignorancia en torno a la virtud<sup>2</sup>, Sócrates tampoco posea, *ni crea poseer*, el saber protréptico que haría de él un agente de conversión.

### **El optimismo socrático de P. Hadot: ¿busca Sócrates los límites del lenguaje?**

Tras pasar revista a una serie de consideraciones tendientes a afirmar que Sócrates no busca de forma determinante convertir a sus interlocutores, evaluemos ahora cómo Pierre Hadot adelanta la aproximación contraria. En los textos en los que tramita su interpretación del *élenchos*, Hadot se suma a la tradición de intérpretes que le asigna a Sócrates la posición de maestro que busca activamente transformar vidas. Esta perspectiva pedagógica se basa en la idea de que la ironía constituye el instrumento predilecto a través del cual Sócrates, mediante una fachada de ignorancia y banalidad, captura la atención de sus oyentes vanagloriados para conducirlos subrepticamente hacia cierta toma de conciencia sobre la vacuidad de su presente forma de vivir (cf. 2014 24). Según Hadot, lo que el gesto irónico oculta es que Sócrates ya conoce el inevitable desenlace del *élenchos* al que somete a su interlocutor: “Sócrates se desdobra: por un lado, está el *Sócrates que sabe desde el comienzo* cómo va a terminar la discusión; pero, por otro, está el Sócrates que va a emprender el camino, todo el camino dialéctico junto a su interlocutor. Este último no sabe hacia dónde lo lleva Sócrates. Tal es la ironía” (2014 27; traducción propia y énfasis agregados). En pocas palabras, él somete a sus interlocutores a las exigencias del discurso racional para llevarlos a la perplejidad de sus propias contradicciones. Esto quiere decir que el desenlace inescapable del diálogo, aquel que Sócrates ya conocería y que convenientemente oculta, radica para Hadot en la célebre aporía con la que típicamente concluyen los diálogos tempranos de Platón (cf. 1998 40).

---

2 La discusión sobre si la profesión socrática de ignorancia es sincera o no es inagotable y ocupa un lugar preponderante dentro de la literatura sobre Sócrates. Sin contar con espacio suficiente para abordar este problema como lo merece, el lector encontrará un recuento de la cuestión en Cooper (cf. 2012 n46) y Nehamas (cf. 1986 n38).



Surge, entonces, la siguiente pregunta: ¿en qué consiste el saber que Sócrates pretende impartirle a sus interlocutores una vez se da con el muro aporético? Para Hadot, la aporía tiene el sentido de desestimar la transmisión de una doctrina, de una verdad expresable en un contenido proposicional específico, para en su lugar despertar en el oyente la urgencia de tomar una “elección vital” (*choix de vie*) que lo comprometa con otro tipo de verdad: no con la transmisible por medio del discurso proposicional, sino con la verdad vivida sobre el valor “de la acción moral y de la intención moral” (cf. 1998 45ss). Por consiguiente, la propuesta de Hadot implica que la certeza de esa verdad en torno al valor superlativo de la vida virtuosa se ratifique no en un argumento racionalmente concluyente, sino en la experiencia íntima de una elección:

(T5) [Sócrates] conoce el valor de la acción moral y de la intención moral, porque dependen de su elección, de su decisión, de su compromiso; tienen pues su origen en él mismo. Aquí de nuevo el saber no es una serie de proposiciones, una teoría abstracta, sino la certeza de una elección, de una decisión, de una iniciativa. Y es este saber del valor el que lo guiará en las discusiones llevadas con sus interlocutores [...]. Este saber del valor procede de la experiencia interior de Sócrates, de la experiencia de una elección que lo implica en su totalidad. (46)

El punto fundamental es como sigue: si algo quisiera transmitirles Sócrates a sus interlocutores a través del *élenchos* sería la certeza del valor de una vida virtuosa; a su turno, esta certeza, ante la perplejidad de la aporía y la falta de una conquista argumentativa clara, no se puede justificar sino en la pureza de una elección vital que él ya habría tomado y que, por tanto, exhorta a los demás a tomar. Ahora, esta interpretación depende de que el propósito subrepticio del *élenchos* socrático consista en llevar a los oyentes a experimentar los límites del lenguaje y del discurso racional. De este modo, la ironía se justificaría como el vehículo adecuado para comunicar indirectamente lo que para Hadot constituye la experiencia incommunicable de la elección moral por la virtud. Considérense estos dos pasajes pertinentes, extraídos de su *Éloge de Socrate*:

(T6) Sócrates, es verdad, es un apasionado de la palabra y del diálogo. Pero aquello que desea, también apasionadamente, *es mostrar los límites del lenguaje*. No comprenderemos jamás la justicia si no la vivimos. Como toda realidad auténtica, la justicia es indefinible. Esto es precisamente lo que Sócrates quiere hacer comprender a su interlocutor al invitarlo a “vivir” la justicia. La puesta en cuestión del discurso de hecho conduce a una puesta en cuestión del individuo que debe decidir si [...] toma la resolución de vivir según la conciencia y la razón. (2014 31; traducción propia y énfasis agregado)

Y más adelante:

(T7) El lenguaje directo es impotente al comunicar la experiencia de la existencia, la conciencia auténtica del ser, la seriedad de lo vivido, la soledad de la decisión. Hablar es estar condenado doblemente a la banalidad. Primero, no hay comunicación directa de la experiencia existencial: toda palabra es “banal”. Y de otra parte, la banalidad, bajo la forma de la ironía, puede permitir la comunicación indirecta. (35; traducción propia)

Hay dos grandes puntos en los que este tratamiento del *élenchos* socrático puede ponerse en tela de juicio. El primero tiene que ver con que Hadot corre el riesgo de subestimar la dimensión argumentativamente positiva y constructiva de las prácticas discursivas de Sócrates (cf. Cooper 2012 18-20). El segundo consiste en que su exposición resultaría excesivamente optimista a la hora de valorar la capacidad del *élenchos* para inducir la conversión filosófica en los demás. En efecto, no hay por parte de Hadot un examen cuidadoso de lo que hemos denominado el *fracaso* socrático, esto es, el hecho de que Sócrates no tuviera un impacto determinante en la forma de vida de sus interlocutores inmediatos (cf. Vlastos 1995 15; Nehamas 1986 293-296).

Dado este panorama, en lo que sigue me detendré en dos objeciones relativas a la inconveniencia de dar por sentado que Sócrates busque llevar a sus interlocutores a experimentar los límites del lenguaje para, desde ahí, precipitar en ellos la elección de transformar la propia vida. La primera se apoya en un pasaje en el que Sócrates invita abiertamente a su interlocutor a tomar una elección de vida. Me refiero al intercambio que sostiene con Calicles a propósito de la vida moderada frente a la vida disoluta, donde la primera corresponde a la vida filosófica y la segunda, a la vida del orador (cf. *Gorg.* 500b-d). Tras exponer una metáfora que compara el alma de los desenfrenados con un tonel agujereado (cf. 493b2-4), y tras sugerir que una vida dedicada a llenar perpetuamente semejante recipiente insaciable no puede considerarse feliz (cf. 493d2, 494a3-4), dice Sócrates:

(T8) Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte [...] para persuadirte a que cambies de opinión y a que elijas [ἐλέσθαι], en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene. (493c3-7; traducción modificada)

Este pasaje de *Gorgias* es excepcional porque en él Sócrates hace un llamado explícito a su interlocutor para que realice una elección (cf. “ἐλέσθαι” en 493c7) en favor de la vida moderada y su correlativa vida filosófica. En este respecto, los términos en los que aquí Sócrates y Calicles discuten la urgencia de una elección de vida no se acomodan a lo propuesto por

Hadot. En el cuadro por él dibujado más arriba, en T5, T6 y T7, la elección vital se sigue del encuentro violento con el muro aporético, es decir, con la experiencia de los “límites del lenguaje” que equivale a la incapacidad del *élenchos* de procurar una definición moral plena. Dicho de otro modo: según Hadot, la elección de vida constituye un fenómeno íntimo y personal que brota allí donde el curso del lenguaje argumentado ha agotado sus posibilidades, situación que obliga al individuo a sancionar por sí mismo y elegir, sin el apoyo de un razonamiento en particular, el valor supremo de una vida consagrada a la virtud y a la filosofía. Pero Sócrates, en T8, no parece interesado en mostrarle a Calicles los límites del lenguaje, ni abismo aporético alguno. Todo lo contrario: para que elija la forma filosófica y virtuosa de vivir, antes que el apetito desaforado del poderoso orador, lo que le brinda a Calicles son razones, argumentos, metáforas que así lo justifiquen. Tal es, en efecto, el hilo conductor de la discusión en las últimas páginas del *Gorgias*: se trata del examen de una serie de argumentos esgrimidos por Sócrates para convencer a su interlocutor de que el alma moderada y ordenada, como la del filósofo, es la más feliz (cf. *Gorg.* 500b-507d). De esta manera, la lectura de Hadot, como clave de lectura para comprender el movimiento que va de la práctica del *élenchos* a la conversión vital, resulta inadecuada porque, como lo sugiere la conversación entre Sócrates y Calicles, no es evidente que la decisión de transformar la vida deba configurarse como consecuencia de las limitaciones del lenguaje argumentativo.

Avancemos a la segunda objeción. Hay al menos dos pasajes conspicuos en los que los interlocutores de Sócrates manifiestan lo que podría interpretarse como la experiencia de chocar con los límites del lenguaje. Así lo hace el personaje epónimo Laques, ante sus intentos infructuosos por definir qué es la valentía:

Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy des acostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero, además, se apodera de mí un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrita, al no ser, como ahora, capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con palabras [ $\tau\tilde{\omega}$  λόγῳ] y decir [ $\epsilon\iota\pi\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ] en qué consiste. (*Lach.* 194a6-b4; traducción modificada)

Aquí Laques expresa que si bien cree saber qué es la virtud de la valentía, su incapacidad de responder consistentemente a las interrogaciones de Sócrates lo lleva a sentir que la cuestión se le escapa en el lenguaje, que no puede articularla apropiadamente. Él mismo, un renombrado militar ateniense, puede sentir que vive y experimenta a cabalidad lo que es ser valiente, tal como lo ha demostrado en campaña. Sin embargo, el no poder expresar verbalmente cuál es la naturaleza de dicha conducta

pone de presente cierta falta de armonía entre su decir y su hacer. Como le dice Sócrates: “nuestros actos no están acordes con nuestras palabras. Ya que, si alguien nos escuchara dialogar ahora, diría que [...] ambos participamos del valor; pero que, de palabra, según sospecho, no” (193e1-5). Cabe, entonces, preguntarse: ¿es este el punto culminante al que, de acuerdo con Hadot, quiere llevar Sócrates a Laques en la discusión? ¿No ha cumplido su cometido al conducirlo hasta la experiencia de los límites del lenguaje? ¿No se seguiría de esta experiencia, por parte de Laques, una toma de conciencia y una elección de vida por perseverar en la virtud?

Más allá del hecho evidente de que Sócrates no se congracia sin más con la sin-salida lingüística –como si en ella radicara el éxito de su estrategia pedagógica–, hay otra manera de interpretar esta experiencia de Laques sobre los límites del lenguaje, una que se opone a la de Hadot. Para exponerla, remitámonos al personaje epónimo del *Alcibiades*. Al igual que Laques, él también expresa cierta perplejidad al no poder decir lo que cree saber: “¡Por los dioses, Sócrates!, ya no sé ni lo que digo, y en verdad me da la impresión de que me encuentro en una situación absurda, pues al contestarte, unas veces pienso una cosa y otras veces otra” (*Alc.* 116e3-5). Esta impresión se desata una vez las preguntas de Sócrates lo ponen en evidencia al contradecirse sobre si las cosas justas son ora desventajosas y malas (*cf.* 113d), ora ventajosas y buenas (*cf.* 116c-d). Y bien, Alcibiades ha aceptado no saber lo que dice: ha chocado, por lo tanto, con los límites del lenguaje. ¿Es esto suficiente para que Sócrates lo exhorte, como sugiere Hadot, a efectuar una decisión vital a falta de un razonamiento claro y preciso?

En absoluto. Más bien, ante el hecho de que Alcibiades afirma no saber lo que dice y pensar “unas veces una cosa y otras veces otra”, Sócrates procede a demostrarle, entre 116e y 118b, en qué consiste ese sentimiento de *vacilación* (*cf.* 116e5). El curso general del argumento es como sigue. Sobre las cosas que se saben a cabalidad uno no vacila ni ofrece respuestas en conflicto (*cf.* 117a1-4). Por consiguiente, si se vacila sobre una cuestión es porque esta no se conoce (*cf.* 117a8-11). No obstante, cuando uno no conoce, pero tampoco cree conocer, no vacilará: consciente de la propia ignorancia, el asunto se dejará tranquilo o se remitirá a un experto (*cf.* 117b2-d5). De modo que “los errores en la conducta se producen por esta ignorancia, que consiste en creer saber cuando no se sabe” (117d7-9). Por su parte, Alcibiades ha denotado vacilación en sus respuestas respecto de las cosas más importantes: lo justo, lo bueno, lo beneficioso y lo admirable (*cf.* 118a10). De lo anterior, concluye Sócrates: “Y si vacilas [*πλανᾷ*], ¿no resulta evidente [...] que no sólo ignoras las cosas más importantes, sino que aún sin saberlas crees que las sabes? ¡Ay, Alcibiades, qué desgracia la tuya! [...] Porque estás conviviendo con la ignorancia [*ἀμαθία*], querido, con la peor de todas [*τῇ ἐσχάτῃ*]” (118a15-b6).

A la luz de este razonamiento, podemos ver en qué sentido la perplejidad que Laques y Alcibíades describen como cierto encuentro con los límites del lenguaje –no saber qué dicen, no poder articular con precisión lo que piensan, pensar una cosa y luego otra– no es sino la “vacilación” que Sócrates describe como síntoma de “la peor ignorancia”: el no saber las cosas más importantes y, sin embargo, creer que se saben. En concordancia, ya afirmaba Sócrates en la *Apología*: “¿[Cómo] no va a ser la más reprochable [*ἐπινειδιστος*] ignorancia [*ἀμαθία*] la de creer saber lo que no se sabe?” (29b1-2).

Extrapolemos este argumento al caso de Laques. Cuando declara por fin que no puede atrapar con palabras lo que cree saber, en las páginas precedentes al pasaje citado (194a6-b4) él acababa de contradecirse y de ir de un lado a otro en su definición de la valentía: ora coraje del alma sin más (cf. 192c), ora coraje sensato (cf. 192d). En ese punto, Sócrates pudo haberle referido las mismas palabras que a Alcibíades, diciendo: “¿Y sabes en qué consiste ese estado tuyo de perplejidad y vacilación, Laques? ¿No es claro que dices una cosa y luego dices otra acerca de la valentía porque crees saber qué es cuando en realidad no lo sabes? ¿No es esta la *peor ignorancia*?”.

De cualquier forma, mi objeción al optimismo socrático de Hadot radica en el énfasis que le da al *élenchos* como un tipo de discurso que busca dar con los límites del lenguaje. Él propone un Sócrates irónico, entusiasmado con la posibilidad de llevar a sus interlocutores a los límites del lenguaje para así legarles la urgencia de una elección vital. Pero tal parece que la toma de esa elección vital o existencial, al derivarse del agotamiento de las palabras, supondría una suerte de fenómeno extralingüístico misterioso. Mi propuesta es mucho más humilde: pienso que la evidencia textual de los diálogos nos aviene a que el interés de Sócrates por el ejercicio del *élenchos* no se halla en la extravagancia de “los límites del lenguaje”; más bien, su actividad filosófica constituye una genuina búsqueda cognitiva interesada por la verdad sobre la virtud. De ser una búsqueda provechosa, ello habilitaría la promesa de disolver en él mismo y en sus interlocutores la *peor ignorancia* así como la *vacilación* que en el hablar y en el actuar le es sintomática. Allí donde Hadot ve en los límites del lenguaje el puerto de llegada de la estrategia formativa socrática, Sócrates intuiría un punto de partida: el descubrimiento de una situación menesterosa frente al conocimiento que reclama, por tanto, la continuación de una investigación que deposite su fe en los alcances del discurso racional y argumentativo para disiparla.

Desde este punto de vista, quedan dispuestos algunos caminos para interpelar la tradición que ha hecho de la conversión de sus interlocutores una nota definitoria de la demoledora personalidad socrática. Pero, por más de que nuestro esfuerzo en este sentido sea plausible, el desconcierto de quienes intentan precisar el corazón de Sócrates permanecerá ileso.

## Bibliografía

- Diógenes Laercio. *Lives of eminent philosophers*. Edited and translated by R. D. Hicks, 1 and 2 vols. Harvard University Press, 1966.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido, con introducción y notas de Carlos García Gual, 1971.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Apología o Defensa ante el jurado*. Traducido y anotado por Agustín García Calvo. Alianza, 1971.
- Jenofonte. “Memorabilia.” *Xenophon in Seven Volumes*. Translated by Edgar Cardew Marchant and Oliver Julian Todd. 4 vols. Harvard University Press, 1979.
- Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas. “Socrates on how wrongdoing damages the soul.” *The Journal of Ethics* 11.4 (2007): 337-356.
- Cooper, John M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton University Press, 2012.
- Cooper, John M. “Socrates and philosophy as a way of life.” *Maieusis: Essays in Ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat*. Edited by Dominic Scott. Oxford University Press, 2007. 20-43.
- Hadot, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? Traducido por E. Cazenave-Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot, Pierre. *Éloge de Socrate*. Éditions Allia, 2014.
- Long, Anthony Arthur. “Socrates in Later Greek Philosophy.” *The Cambridge Companion to Socrates*, edited by Donald R. Morrison. Cambridge University Press, 2011. 355-379.
- Morales, Fabio. “Sócrates o la pregunta de cómo vivir.” *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*, compilado por Andrea Lozano-Vásquez y Germán Meléndez. Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2016. 53-90.
- Nehamas, Alexander. “Socratic Intellectualism.” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 2 vols. Edited by John J. Clearly. University Press of America, 1986. 275-316.
- Nehamas, Alexander. “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic.” *History of Philosophy Quarterly* 7.1 (1990): 3-16.
- Nehamas, Alexander. “What did Socrates teach and to whom did he teach it?” *Review of Metaphysics* 46.2 (1992): 279-306.
- Platón. *Platonis opera*. 1 vols. Edited by Elizabeth A. Duke, et al. Oxford University Press, 1995.
- Platón. *Platonis opera*. 2 vols. Edited by John Burnet. Oxford University Press, 1901.

Platón. *Platonis opera*. 3 Vol. Edited by John Burnet. Oxford University Press, 1922.

Platón. *Platón*. 2 Vols. Traducido por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual. Gredos, 2018.

Rowe, Christopher. "Self-Examination." *The Cambridge Companion to Socrates*. Edited by D. R. Morrison. Cambridge University Press, 2011. 201-214.

Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, 1991.

Vlastos, Gregory. *Socratic Studies*. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge University Press, 1995.