

La refutación socrática como ejercicio espiritual

Examen de la relación entre
'discurso filosófico' y 'forma de
vida' en la figura de Sócrates

Alejandro Solano Acosta
alsolanoma@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia



Palabras clave

discurso filosófico
ejercicio espiritual
forma de vida filosófica
refutación
Sócrates

Keywords

philosophical discourse
spiritual exercise
philosophical way of life
refutation
Socrates

Resumen

Esta reflexión pretende explorar cómo la práctica filosófica de Sócrates apareció en la tradición occidental del pensamiento como paradigma de cierto ideal, según el cual no solo es posible que haya una estrecha conexión entre la producción discursiva de un filósofo y su forma de vivir, sino que también es apremiante. La inquietud central es: ¿de qué manera influyeron entre sí la 'forma de vida' y el 'discurso filosófico' en Sócrates? Para aproximarse a esta cuestión, este se dividió en cuatro apartados: 1) Exponer las nociones de 'discurso filosófico', 'forma de vida' y 'ejercicio espiritual' –este último hace las veces de puente conceptual entre los dos primeros–. 2) Justificar la importancia de concentrar esta discusión en la figura de Sócrates y en su práctica discursiva de la refutación. 3) Analizar la función que cumple la refutación socrática en la conducción de la vida de quienes se ven envueltos en ella. 4) Presentar un argumento, como respuesta a la pregunta central, a favor de la primacía de la forma de vida socrática respecto a la práctica del discurso filosófico de la refutación, razón por la cual esta manera socrática de vivir no puede garantizarse por el solo despliegue racional de aquel ejercicio discursivo.

Abstract

This reflection aims to explore how the philosophical practice of Socrates appeared in the Western tradition of thought as a paradigm of a certain ideal, according to which not only it is possible that there is a close connection between the discursive production of a philosopher and his way of living, but that it is also necessary. The central concern is: how did the 'way of life' and 'philosophical discourse' influence one another in Socrates? To approach to this question, the exposition was divided into four sections: 1) Expose the notions of 'philosophical discourse', 'form of life' and 'spiritual exercise' –the latter as a conceptual bridge between the first two–. 2) Justify the importance of concentrating this discussion on the figure of Socrates and his discursive practice of refutation. 3) Analyze the function of the Socratic refutation in the conduct of the lives of those who are involved in it. 4) Presents an argument, as an answer to the central question, in favor of the primacy of the Socratic way of life referring to the practice of the philosophical discourse of refutation, which is why this Socratic way of living cannot be guaranteed by the only rational deployment of that discursive exercise.

1. La obra de P. Hadot sobre las nociones 'discurso filosófico', 'forma de vida' y 'ejercicio espiritual'

El proyecto de Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?* (1998) consiste en aventurar una descripción unitaria del “fenómeno histórico y espiritual representado por la filosofía antigua” (11). La intención fundamental detrás de este proyecto radica en la recuperación y exposición de una concepción de la filosofía contraria a la que suele atribuírsele actualmente, donde la filosofía se considera una disciplina encaminada hacia la producción del ‘discurso filosófico’, esto es, de teorías abstractas expresadas proposicionalmente y articuladas sistemáticamente (cf. 1998). De esta manera, Hadot pretende rescatar la imagen antigua, según la cual, la filosofía supone un conjunto de prácticas que el filósofo procura para hacerse conscientemente con una actitud vital, concreta, que afecte la totalidad de su ser y que conlleva una manera de ver y de estar en el mundo; en definitiva, esto equivale a concebir la filosofía como una forma de vida.

Para comprender la noción de *filosofía como forma de vida*, es necesario rastrear cierta relación entre ‘filosofía’ y ‘discurso filosófico’. Entenderemos el concepto ‘discurso’ en los mismos términos de Hadot, a saber: “‘pensamiento discursivo’ expresado en el lenguaje escrito u oral” (1998 14). Aquí, el punto fundamental versa en que la producción de discurso, en el contexto de la concepción antigua de la filosofía, constituye un tipo de práctica que se ejecuta para “operar una modificación y una transformación en el sujeto” (1998 15). En este sentido, el estudio del pensamiento antiguo se convierte, para Hadot, en una invitación a explicitar el hecho de que los filósofos antiguos, en contraste con concepciones recientes, no identificaron la filosofía con el discurso filosófico; más bien, subsumieron este último dentro de la perspectiva general de una preocupación por el modo de vivir (cf. Hadot 2006 12).

Dado lo anterior, surge la siguiente pregunta: ¿qué función tiene el discurso filosófico en el contexto de la filosofía entendida como forma de vida? La respuesta de Hadot puede recogerse como sigue: para comprender el papel del discurso filosófico en la filosofía antigua, es necesario hacer énfasis en la función psicagógica del discurso más que en su función meramente informativa (cf. Meléndez 2015 6). Así, según la lectura de Hadot, los filósofos antiguos no produjeron sus discursos con la presunta finalidad de llevar a cabo una ‘traducción de pensamientos’ o ‘transmisión de información’ (Meléndez 2015). En su lugar, el propósito pri-

mordial del discurso filosófico, cuando la filosofía se asume como forma de vida, sería el de “producir un efecto en el alma del oyente o del lector” (Hadot 1998 121) y “operar una modificación y una transformación en el sujeto que [practica el discurso]” (Hadot 1998 15). Esta capacidad transformadora que tiene el discurso filosófico para hacer efectiva una opción vital, tanto en quienes lo escuchan como en quienes lo verbalizan, es lo que Hadot llama la función psicagógica del ejercicio discursivo. De esta manera, abrirle campo a la dimensión psicagógica del discurso implica romper con la idea de que el lenguaje opera siempre de una manera uniforme y con una misma finalidad, tal como la de transmitir información con pretensiones de verdad (cf. Meléndez 2015 6). En el caso de la concepción antigua, los discursos filosóficos son susceptibles, no solo de informar, sino sobre todo de fundamentar, reafirmar y expresar la forma de vida de quienes los producen.

Retomemos ahora el planteamiento general según el cual el proyecto de Hadot supone una reacción contra concepciones recientes de la filosofía, las cuales, a todas luces, han disuelto el vínculo entre la forma de vivir del filósofo y su discurso. En efecto, entender la especificidad de la filosofía como forma de vida equivale a dilucidar el tipo de relación que esta pone de presente entre vida y discurso (cf. Meléndez 2015 5), precisamente, el tipo de relación que la concepción moderna y contemporánea ha anulado al considerar la producción de discurso como el fin último del quehacer filosófico. Por el contrario, como indiqué más arriba, en la Antigüedad, la práctica de la filosofía resituía al discurso filosófico en la perspectiva general de la preocupación por la forma de vida, es decir, engloba el ejercicio de la producción de discurso dentro del acto total, constante y concreto a través del cual se hace efectiva la forma de vida filosófica. De este modo, el discurso filosófico no se descalifica toda vez que este se integra a la forma de vivir del filósofo; y, en últimas, el discurso se integra a la forma de vida porque hace las veces de su *medio* y de su *expresión*. Considérese el siguiente fragmento de Hadot:

No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como forma de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy por el contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida (Hadot 1998 15).

¿En qué sentido le es esencial a la vida filosófica la producción de discurso? En una palabra: es la función psicagógica del discurso lo que explica el hecho de que

la filosofía como forma de vida no pueda hacerse efectiva sin estar atravesada por una práctica discursiva. Hadot insiste en que la dimensión psicagógica del discurso radica en su capacidad de producir un efecto concreto en el auditor, en el lector y en el autor (cf. 1998 14). En el caso del auditor, interlocutor o lector, dicho efecto consiste en una exhortación, en una provocación tal que el discurso que se recibe lo instala en una actitud concreta de, si se quiere, toma de conciencia filosófica sobre sí mismo: así, a este nivel la función psicagógica del discurso es la de tender un puente que va de la vida no-filosófica a la vida filosófica (cf. Hadot 1998 193; Meléndez 2015 10). Por otra parte, en el caso del autor del discurso, de quien podríamos suponer que ya ha experimentado los efectos de un discurso de exhortación, su práctica discursiva tendría el efecto de reafirmar su opción existencial por determinada forma de vivir. Esto se debe a que el discurso, “por su fuerza lógica y persuasiva (...) incita a maestros y discípulos a vivir realmente de conformidad con su elección inicial...” (Hadot 1998 13). Estas consideraciones justifican, entonces, la idea según la cual a la filosofía antigua, aun tratándose de una forma de vida y no de una disciplina discursiva sin más, le resulta imprescindible la práctica del discurso filosófico.

Expondré ahora la noción de *ejercicio espiritual*, tal y como figura en la obra de Hadot. La idea primordial en esta dirección radica en que los discursos filosóficos que se inscriban en la práctica de una filosofía como forma de vida deben concebirse, ante todo, como ejercicios espirituales. Así, el filósofo antiguo no atendería sin más a la preocupación por construir un sistema conceptual abstracto que valga por sí mismo, sino que tomaría conciencia de que, al elaborar sus construcciones conceptuales, pone en acto la transformación que de sí exige la forma de vida filosófica. Esto equivale a decir que la producción de discurso filosófico es, para el filósofo antiguo, un ejercicio espiritual.

Así lo formula Hadot en el prólogo de *¿Qué es la filosofía antigua?* (1998):

Designo con este término [‘ejercicio espiritual’] las prácticas que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo o la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba. El discurso del maestro de filosofía podía, además, tomar él mismo la forma de un ejercicio espiritual, en la medida en que ese discurso era presentado de un modo tal que el discípulo, como auditor, lector o interlocutor, podía progresar espiritualmente y se transformaba en lo interior. (Hadot 1998 15-16)

En conformidad con lo anterior, hay que insistir en que la filosofía, concebida como forma de vida, “... es práctica de ejercicios espirituales” (Hadot 2006 52), en la medida en que dichos ejercicios constituyen tanto el medio por el cual se ejecuta la transformación hacia una actitud vital filosófica como la expresión o el despliegue de cierto ideal filosófico de vida. Estos ejercicios infunden su influencia transformadora en la totalidad del ser del practicante y no en una esfera puntual de su existencia: de ahí el apelativo ‘espiritual’, con el que Hadot busca designar el poder transformador de estos ejercicios sobre la “totalidad psíquica del individuo” (Hadot 2006 24).

En últimas, todos estos ejercicios tienen por común denominador el hecho de ser experiencias concretas que sufre el filósofo. Si se trata, entonces, de ejercicios que comprometen la producción de discursos filosóficos, estos discursos valdrán, no como construcciones abstractas encerradas en sí mismas, sino como ocasiones para suscitar en el filósofo una experiencia concreta que sea transformadora y que lo encamine hacia determinado modo de vida. En una palabra: la producción de discurso filosófico constituye un ejercicio espiritual, con miras a una forma de vida, toda vez que se enfatice su función psicagógica. En consecuencia, ‘discurso filosófico-psicagógico’, ‘forma de vida’ y ‘ejercicio espiritual’ son conceptos interdependientes, las nociones fundamentales para aprehender la concepción de filosofía que Hadot salvaguarda.

2. Sobre la relevancia de la figura de Sócrates y de la refutación socrática para la ‘filosofía como forma de vida’

En este punto de mi reflexión, justificaré mi intención de examinar la figura de Sócrates en el contexto general de una discusión en torno a la *filosofía como forma de vida*. Es preciso no perder de vista que la imagen del quehacer filosófico como la puesta en práctica de una manera de vivir obedece a una tradición puntual que tiene sus raíces en la Antigüedad. Si actualmente aventuramos la pregunta hacia cómo se relaciona la vida de un filósofo con su trabajo teórico-discursivo, esto se debe a que nos es posible identificar en la historia de las prácticas filosóficas una serie de pensadores que ejercieron su labor con plena conciencia de dicha relación. Así pues, el iniciador de esta tradición es la *figura de Sócrates*, la imagen mítica que de él se hizo la “primera generación de sus discípulos” (Hadot 1998 35) y que ha llegado a nuestros días bajo el aspecto de

paradigma del pensador comprometido con una concepción *vital* de su actividad filosófica.

Que Sócrates resulta el modelo tutelar de la tradición que comprende la filosofía como una forma de vida parece confirmarlo Nietzsche en sus obras *Los filósofos preplatónicos* (1871) y *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), al discutir los rasgos nucleares de la *personalidad* de Sócrates. Según Nietzsche (2011b), Sócrates, al igual que los demás filósofos preplatónicos, constituye un *tipo filosófico* completamente original que funda un estilo, una manera enteramente novedosa de lucir entre el pueblo griego.

Pero, ¿en qué consiste la excepcionalidad de Sócrates en el marco de la cultura griega? Pues bien, el mismo Nietzsche advierte que la personalidad de Sócrates introduce una 'innovación' respecto de sus predecesores toda vez que pone de relieve un vínculo novedoso entre la vida y el conocimiento. De hecho, Sócrates habría introducido una inversión en la manera de valorar la esfera del vivir respecto de la del conocer, lo cual le haría merecedor del título de *primer filósofo* de la vida (cf. 2011b §17 423). El siguiente pasaje de *Los filósofos preplatónicos*, extraído del párrafo 17, recoge a cabalidad esta inversión:

Sócrates es el primer filósofo de la vida y todas las escuelas que parten de él serán, en adelante, filosofías de la vida. ¡Una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores era la vida la que servía al pensamiento y al conocimiento. La vida correcta aparece aquí como el objetivo, mientras que allí lo era el conocimiento correcto más alto. Por eso, la filosofía socrática es absolutamente práctica: es hostil contra todo conocimiento que no esté ligado a consecuencias éticas. (2011b 123)

De esta manera, el comentario de Nietzsche es compatible con nuestras observaciones a propósito de la filosofía como *forma de vida* y de Sócrates como su figura tutelar. Por un lado, la presentación de Sócrates, como un pensador que desdeña del conocimiento desligado de *consecuencias éticas*, nos remite inmediatamente a la concepción de la filosofía como *forma de vida* en su aspecto de crítica a los discursos filosóficos desprovistos de todo efecto transformador en el modo de vivir de quien los formula. Por lo tanto, la descripción que Nietzsche adelanta en torno a la figura de Sócrates confirma nuestra pretensión de acudir a ella para examinarla en su papel de paradigma de la filosofía *qua* forma de vida.

En esta dirección, debemos recordar que entender la filosofía como forma de vida supone aprehender cierta relación entre 'forma de vida' y 'discurso filosófico'. Por consiguiente, se impone la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los discursos de Sócrates que nos permitirán interrogar el influjo que suscitarían sobre su forma de vida? En términos generales, los diálogos socráticos de Platón nos ofrecen un retrato de Sócrates como un personaje cuya deslumbrante originalidad se explica, no solo a raíz de su talante moral, sino también en razón de su constante ejercicio; de dialogar con los demás a partir de una estructura metódica de *refutación* (*elenchus*; cf. Benson 2011).

Sobre esto último, la *Apología* ofrece un retrato concluyente. En ella, Sócrates declara que ha consagrado su vida al examen de sí mismo y de los demás por vía del ejercicio de *refutación*. Así, varios pasajes nos permiten confirmar que a la personalidad de Sócrates le es inherente la práctica constante e intransigente de un tipo particular de discurso: el de la refutación (cf. 28d12-29a1, 29e3-30a2). Al respecto, quisiera aducir dos observaciones. En primer lugar, observemos que el personaje de Sócrates en los diálogos de Platón es consciente de la excepcionalidad de su actividad discursiva, del hecho de que su manera de hablar puede lucir desconcertante e inadecuada en diferentes contextos. Cuando menos en dos pasajes, uno de la *Apología* y otro del *Banquete*, esto resulta evidente: por un lado, durante su juicio Sócrates le solicita a los jueces que le permitan hablar según su *manera habitual de expresarse*, considerándose incapaz de acomodar su discurso a la manera corriente de comparecer en un tribunal (cf. *Apol.* 17d 2 y ss); por otro, durante el banquete en casa de Agatón, Sócrates declara su incapacidad de pronunciar un encomio a Eros y anuncia que, en lugar de urdir un elogio, se dispondrá a hablar a su *manera* (*Banq.* 199b 1). En ambos casos, un rasgo definitorio del discurso socrático salta a la vista, a saber: siempre que Sócrates se dispone a hablar a su *manera*, advierte que esta no estriba en otra cosa más que en expresarse conforme a la *verdad* (cf. *Apol.* 18a6; *Banq.* 198d3).

Por último, quisiera anotar que la refutación socrática es un tipo de discurso psicagógico y no un ejercicio abstracto de razonamiento y de evaluación lógica de proposiciones al margen de la persona que las aventura. Es, por consiguiente –y aquí me valgo de la terminología de Hadot–, un *ejercicio espiritual* que Sócrates propugna a modo de llamado, para sí mismo y para los demás, hacia cierto tipo de vida comprometida con el cuidado de la virtud (cf. *Apol.* 29e6). A continuación, profundizaré en esta dirección.

3. La refutación socrática en su carácter de ejercicio espiritual y su función exhortativa

Como establecimos en el apartado anterior, la *Apología* de Platón brinda información suficiente por la que nos es lícito calificar la práctica de la refutación como una actividad discursiva propia de la figura de Sócrates (cf. Benson 2011 180). Por lo tanto, en la medida en que creemos encontrarnos en posesión de una imagen de los *discursos filosóficos* de Sócrates, a partir de los diálogos tempranos de Platón, nos vemos ahora en la obligación de evaluarlos conforme al influjo que puedan suscitar sobre la *forma de vida* de quien los practica.

Examinemos, de entrada, una primera característica de la refutación socrática, a saber: el hecho de que denota la *forma* de una actividad discursiva y no, si se quiere, un contenido doctrinal claramente delimitado. Esto quiere decir que, al referirnos a los discursos socráticos en su aspecto de refutación, no aludimos a un conjunto de proposiciones que cabría denominar ‘socráticas’, sino que aludimos a una estructura común, a una forma, a un patrón en la manera en la que Sócrates hace uso de la palabra en diálogo con sus interlocutores. De manera, en extremo esquemática, recojámoslo como sigue: primero, Sócrates les pregunta a sus interlocutores a propósito de un tema en el que ellos creen ser sabios; segundo, el interlocutor responde a la pregunta inicial al ofrecer una tesis a título, por ejemplo, de definición de aquello sobre lo cual versa su supuesta sabiduría; tercero, Sócrates despliega una serie de preguntas a las que el interlocutor responde; cuarto, al articular las respuestas de su interlocutor en forma de premisas, Sócrates deriva una conclusión que hace las veces de *negación* de la tesis que su interlocutor había elevado ante la pregunta inicial, con lo cual es refutado (cf. Benson 2011 184).

A esta estructura formal de la refutación socrática se le suma la siguiente condición que Sócrates constantemente le impone a sus interlocutores: que el intercambio de preguntas y respuestas esté sujeto a los requerimientos del discurso racional, del *logos*, de manera que entre las partes se convenga únicamente aquello que desemboca por fuerza del razonamiento y de la argumentación (cf. Hadot 1998 44; 2006b 42). Por consiguiente, las personas envueltas en el diálogo deben estar dispuestas a revisar sus propias opiniones en caso de que estas sean depuradas por el curso de la argumentación. Piénsese, por ejemplo, en la advertencia que le hace Sócrates a Polo en el *Gorgias*, según la cual Polo debe “[entregarse] valientemente a la razón como a un médico” y responder (cf. 475d9-10); o en la que le

ofrece a Laques, en el diálogo homónimo, cuando, una vez este pregunta a qué debe atenderse en el diálogo, Sócrates responde: “Al razonamiento que nos invita a mostrar coraje” (194a1).

De acuerdo con lo anterior, la refutación socrática conlleva el aspecto de un *discurso racional*, en el que no se exponen, sin más, las opiniones personales de los interlocutores, sino que, más bien, se avanza conjuntamente en el examen de una tesis en conformidad con el *logos*. No obstante, insistir desmedidamente en esta dimensión puramente formal-racional de la refutación socrática representa para nosotros un desacierto, si se quiere, hermenéutico. En efecto, si las refutaciones de Sócrates en los diálogos de Platón se estudian desde la óptica de su mera formalidad lógica, de manera que un estudioso se limite, por ejemplo, a sopesar la validez de los argumentos allí expuestos, se corre el riesgo de privar esta actividad discursiva de su sentido primordial: el de ser un *ejercicio espiritual* dirigido a someter a examen –y transformar– el *modo de vida* de las personas envueltas en el diálogo. Así, la refutación socrática está lejos de ser un despliegue ocioso de racionalidad en el que se contrastan entre sí ideas abstractas sin importar la persona detrás de ellas. El personaje de Nicias en el *Laques* lo afirma con absoluta claridad al señalar que, sin importar el tema puntual del diálogo, en último término los tratos discursivos con Sócrates siempre se reducen al examen de las personas involucradas, donde los interlocutores se ven obligados a dar cuenta de su modo de vivir:

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 se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que *dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado*. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal *experiencia personal* [...]. (*Laques* 187e4-188c1; énfasis mío)

A partir de lo anterior, tenemos fundamentos suficientes para establecer que la refutación socrática comporta una dimensión por completo *personal-vital*: lo que se somete a examen en el curso de la refutación no es una tesis abstracta, sino el modo de vida concreto del interrogado. Y, nuevamente, este modo de vida se pone en tela de juicio a raíz de la personalidad y los discursos deslumbrantes, no de un interrogador cual-

quiera, sino de *Sócrates mismo*, esto es, de una persona particular. No es fortuito que sea Sócrates, a través de su actividad discursiva, el que lleva a sus interlocutores a dar cuenta de sí mismos. Como indicamos más arriba, la refutación es un ejercicio discursivo de índole enteramente socrática y esto, en definitiva, acentúa su dimensión *personal*.

Hasta este punto, he puesto de presente una tensión entre lo que he denominado la dimensión formal-racional y la dimensión personal-vital de la refutación socrática. ¿Cómo podemos conciliar esta aparente tensión? Antes de proponer una solución en la siguiente sección, quisiera acentuar esta imagen conflictiva entre las dos dimensiones de la refutación socrática. Por un lado, que este tipo de discurso es conspicuamente *personal* y lo atestiguan los temas de los diálogos. Dice Hadot:

Por regla general, Sócrates elige como tema de discusión la actividad que le es familiar a su interlocutor y trata de definir junto con él el saber práctico que se requiere para poder ejercer esta actividad: el general debe saber combatir con valentía, el adivino debe saber comportarse piadosamente con los dioses. Y resulta que, una vez recorrido el camino, el general ya no tiene la menor idea de lo que es la valentía y el adivino ya no sabe nada acerca de la piedad. El interlocutor se da cuenta entonces de que en verdad no sabe por qué actúa. Todo su sistema de valores le parece carecer bruscamente de fundamento. (2006b 42)

De esta manera, el tema de las refutaciones socráticas tiende un puente entre esta práctica discursiva y la forma de vida de los participantes, pues el objeto de la discusión es aquel en el que los interlocutores de Sócrates depositan su pretendida sabiduría y, con ella, el supuesto fundamento de su modo de actuar y vivir. Por consiguiente, si son refutados respecto de sus opiniones acerca de un objeto particular, el punto crucial radica en que alrededor de dicho objeto los interlocutores articulan –o se esperaría que articularan– su manera de vivir; por lo tanto, lo que en último término está sometido a examen no son opiniones sin más, sino la forma de vida *personal* que los interrogados pretenden fundamentar en ellas.

Por otro lado, la dimensión formal-racional de la refutación persiste, aparentemente, en detrimento del tono puramente personal de los diálogos. Como prueba de ello, traigo a colación la repetida advertencia que le hace Sócrates a sus interlocutores, según la cual no es *él mismo* el que refuta ni el que dicta el curso de la argumentación, sino que es el *logos*, la razón o la verdad. En esta dirección, se pronuncia Sócrates

en el *Banquete*, tras refutar a Agatón a propósito de la naturaleza del amor: “–Yo, Sócrates –dijo Agatón–, no podría contradecirte (...). –En absoluto –replicó Sócrates–; es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil” (*Banq.* 201c8-12). También en el *Gorgias*, cuando le señala a Calicles que los acuerdos alcanzados durante el diálogo con Polo han sido sancionados, no por él mismo, sino por la *fuerza de la razón* (cf. 509e4-6). En consecuencia, la razón opera en la refutación socrática a modo de árbitro que dictamina la validez de los discursos y somete a ambas partes a su observancia. Esta imagen de la razón, como voz imparcial y rectora del diálogo socrático, se ofrece con claridad en el siguiente pasaje del *Protágoras*. Le dice Sócrates a su interlocutor recientemente refutado: “...me parece que esta reciente conclusión de nuestros razonamientos, como un ser humano nos acusa y se burla de nosotros, y si tuviera voz, diría: ‘¡Sois absurdos, Sócrates y Protágoras!’” (*Prot.* 361a4-6). Así, Sócrates desdeña de todo mérito personal y remite cualquier elogio al *logos*.

Se impone nuevamente la pregunta: ¿cómo hemos de conciliar estos dos aspectos de la refutación socrática, uno en el que resuena la personalidad de Sócrates y la forma de vida de sus interlocutores, otro en el que Sócrates desestima las voces personales en favor de la potestad del *logos* impersonal? Mi propuesta es la siguiente: que Sócrates le imponga al diálogo, con sus interlocutores, la condición de someterse a los requerimientos del *logos*, del razonamiento, y la argumentación debe entenderse como un artificio que potencia o cataliza la función psicagógica del discurso. En otras palabras: el *logos* al que se sujeta la refutación socrática tendría una función psicagógica, esto es, la capacidad de generar un efecto sobre los participantes en la discusión. Esto equivale a decir que la ‘presencia’ del *logos* en la refutación se *experimenta*, de manera que Sócrates y sus interlocutores son atravesados vitalmente por las exigencias que la razón le impone a sus discursos. Con suficiencia, Hadot enfatiza este carácter, si se quiere, ‘experiencial’ de los diálogos filosóficos de la Antigüedad –cuyo paradigma es, dicho sea de paso, la refutación socrática–:

La dimensión del interlocutor resulta, pues, capital. Impide que el diálogo se convierta en una exposición teórica y dogmática, obligándole a transformarse en ejercicio concreto y práctico puesto que en realidad no se trata de exponer ninguna doctrina, sino de inducir en el interlocutor determinada disposición mental [...]. (2006 37)

Así, en el curso del diálogo, Sócrates buscaría que sus interlocutores *cambien su punto de vista*, que revisen sus opiniones no examinadas y sus convicciones. En definitiva, al refutarlos no pretendería depurar sin más opiniones abstractas, sino generar en el refutado una “determinada disposición mental” radicalmente contraria a la que tenía antes de dialogar con él. Sócrates trata de hacer efectiva una de las funciones psicagógicas del ‘discurso filosófico’, a saber: la del discurso como *exhortación* a un individuo (cf. Meléndez 2015 10). Que la pretensión de Sócrates en el ejercicio de la refutación es particularmente exhortativa lo confirman sus palabras en la *Apología*: la exhortación socrática versa en forzar a sus interlocutores, vía refutación, a dar cuenta de su modo de vida (cf. 39c9), para que de ahí tomen conciencia de que han descuidado la virtud en procura de bienes inauténticos como la riqueza, el cuerpo, o los honores, esto es, para que tomen conciencia de que “[tienen] en menos lo digno de más y [tienen] en mucho lo que vale poco” (30a1-2):

[...] mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de *exhortaros* y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?’. (29d4-e3; énfasis mío)

Ahora, para que este tipo de diálogo exhortativo sea exitoso, para que Sócrates pueda llevar a sus interlocutores a semejante toma de conciencia y cambio radical de perspectiva vital, la mediación del *logos* en el intercambio de discursos resulta indispensable. Tal es la función psicagógica del *logos* en el ejercicio del diálogo. Seamos enfáticos en esto: el punto fundamental radica en que la dimensión formal-racional de la refutación operaría *en función* de la dimensión personal-vital, con lo cual se dirimiría la aparente tensión en la refutación socrática que sugerimos más arriba.

De este modo, que el papel del *logos* en la refutación es psicagógico puede vislumbrarse, cuando menos, en dos aspectos. El primero consiste en que, en la medida en que los discursos de Sócrates sean racionales y argumentativos, su poder de *convencimiento* sobre el interlocutor será mayor y, con ello, su capacidad para inducir en él cierta actitud mental. Ya lo veíamos a propósito de los discursos filosóficos enten-

tidos como ejercicios espirituales: en efecto, estos se entregan a las disposiciones de la razón para posibilitar una justificación racional, no arbitraria, de la forma de vida que sustentan. El filósofo, así, se convence de la racionalidad de su elección vital y, a su turno, la dignifica (cf. Hadot 1998 193). El segundo aspecto nos resulta más intrincado: consiste en el hecho de que, al someterse a las exigencias del *logos*, los participantes del diálogo socrático disuelven su individualidad inmediata y unilateral, sus opiniones y afectos faltos de examen, para así comprometerse con la construcción para sí de una individualidad en sentido cualificado, una individualidad enriquecida por, y fundada en, el punto de vista universal de la razón. Considérense las palabras de Hadot:

Para que se instaure un diálogo que conduzca al individuo, como lo decía Nicias, a explicarse a sí mismo y su vida, es necesario que quien habla con Sócrates acepte con el propio maestro someterse a las exigencias del discurso racional, digamos: a las exigencias de la razón. Dicho de otra manera, el interés en sí, el cuestionamiento de sí mismo no nace más que por una superación de la individualidad que se eleva al nivel de la universalidad, representada por el *logos* común a los dos interlocutores. (1998 45)

Por consiguiente, la refutación socrática entregada al *logos* es, de manera ejemplar, un ejercicio espiritual: porque, al imponerle a los interlocutores la perspectiva de la razón, disuelve en ellos al individuo pre-filosófico desordenado, atiborrado de opiniones y afectos no examinados, y, de ahí, suscita en ellos la preocupación por transformarse en individuos examinados, depurados, entregados al cultivo de valores universales –como la razón y la virtud– y desdeñosos de valores desprovistos de plena justificación. Este sería el sentido fundamental del tránsito de la forma de vida no-filosófica a la filosófica, de la transformación de sí que se emprende en todo ejercicio espiritual.

4. A modo de conclusión: la primacía de la personalidad vital virtuosa frente a la práctica de la refutación

La refutación socrática es, entonces, un ejercicio espiritual y un tipo de discurso psicagógico en la medida en que propicia en los interlocutores de Sócrates una exhortación a transformar radicalmente su forma de vida. Este tránsito vital se hace efectivo por influencia del *logos* en el diálogo y, adicionalmente, se caracteriza por una *inversión de los valores* que rigen la vida del in-

terlocutor refutado, para quien el cultivo de la razón y la virtud se tornaría del todo prioritario, y el de los honores y riquezas se tornaría vil (cf. Hadot 1998 49). No obstante, a pesar de que así describamos las implicaciones vitales del ejercicio discursivo de la refutación, no deja de sorprender el hecho de que gran parte de los interlocutores de Sócrates resultaron insensibles a semejante llamamiento vital, esto es, no cambiaron su forma de vida a pesar de haber *experimentado* la refutación socrática.

A este respecto, Alcibíades es el ejemplo paradigmático de un interlocutor de Sócrates, cuyo trato con la refutación constituye un fracaso. Su peculiaridad yace en que ha vislumbrado a cabalidad la exhortación socrática hacia una conversión en su modo de vivir; mas, aun así, ha continuado apegado a sus afectos usuales y a su actitud vital previa al encuentro con Sócrates. En suma, no ha resonado satisfactoriamente ante la exhortación socrática. Consideremos su pronunciamiento en el *Banquete*:

Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído [a Sócrates] no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre. (216a3-c4)

De acuerdo con esto, Alcibíades declara que es consciente del llamado que le impone el examen socrático, pero que, a su vez, es incapaz de atenderlo. De esta profunda contradicción, emerge el sentimiento de vergüenza frente a Sócrates. En definitiva, hay un umbral que el carácter de Alcibíades no puede franquear y que, de hacerlo, lo habría conducido a la opción vital por una forma de vida filosófica. Al parecer, la actividad discursiva de la refutación socrática es necesaria para contemplar dicho umbral; sin embargo, está lejos de ser suficiente para atravesarlo. Puesto en otros térmi-

nos: el discurso filosófico de la refutación, como ejercicio espiritual de exhortación, puede ser efectivo para que un interlocutor de Sócrates comprenda el apremio de una conversión total de su ser y de un abandono de su antigua manera de vivir, pero no es suficiente para propiciar la opción vital y existencial en procura de una forma de vida filosófica. Surge, pues, la siguiente pregunta: ¿acaso los interlocutores de Sócrates deben satisfacer ciertas condiciones previas para que el ejercicio de la refutación sea efectivo en ellos? Mi sospecha es que la respuesta a este interrogante es afirmativa: para que la refutación socrática tenga el efecto vital esperado, es indispensable que las personas que son examinadas por Sócrates tengan de por sí un carácter vital conforme a la virtud, al cuidado de una vida examinada y comprometida con la filosofía; este carácter vital caería por fuera de la actividad discursiva de la refutación, tendría primacía respecto de ella. Por consiguiente, el encuentro con Sócrates no produciría por sí mismo este talante vital en sus interlocutores, aunque daría ocasión para que dicho talante, toda vez que *ya estuviese* presente en el refutado, se *actualice* y resuene a la exhortación socrática hacia un modo filosófico de vivir. Entonces, habría que explicar la incapacidad moral de Alcibíades en la ausencia en él de cierto carácter virtuoso primigenio, y no en cierto fallo asociado con el procedimiento de la refutación socrática.

Para sustentar esta idea, me apoyaré en las observaciones de Nehamas en su artículo *What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?* (1992). En él se traza un paralelo entre, por un lado, la relación de Sócrates con sus interlocutores y, por otro, la del dios que se pronuncia en Delfos con Sócrates. En resumen, Nehamas pone de presente que Sócrates fue capaz de interpretar la sentencia del dios y de emprender su misión de exhortar a los atenienses a la virtud por medio de la refutación porque ya poseía, de *antemano*, la inclinación vital y el carácter personal virtuoso necesarios. En concordancia, Sócrates buscaría en sus interlocutores esa misma disposición previa y primordial, de modo que su refutación sería la ocasión para que el interrogado despliegue la forma de vida virtuosa hacia la cual ya estuviese inclinado. Dice Nehamas:

Unless one wants to be good, the gods are powerless to help. But how can one want to be good if one is ignorant of what goodness is (...)? In the case of Socrates, the god [...] was lucky. *There was no reason* why Socrates was correctly motivated to inquire into virtue so as to be able to interpret the god's command correctly. (304)

Y, más adelante:

[...] the problem for which Socrates provides a solution on behalf of the god is as least as much of a problem for Socrates himself: how is *he* to make himself understood to his fellows? The situation, for the god and for Socrates, is strictly parallel: only one good agent can recognize another". (304)

Retomemos la pregunta central que figura en el resumen del presente trabajo: ¿de qué manera influyen entre sí la 'forma de vida' y el 'discurso filosófico' en Sócrates? El enfoque que aquí he explorado permite concluir que en la figura de Sócrates la esfera vital resulta primordial respecto de la esfera discursiva: la personalidad vital socrática en torno a la virtud posee cierta *primacía* frente a la práctica de los discursos socráticos. Estos últimos se hacen efectivos en su rol psicagógico, únicamente en la medida en que a ellos les subyace cierta actitud vital inicial, congruente con la vida conforme a la virtud. De esta manera, el análisis de Nehamas pone de presente que Sócrates, antes de su trato con el oráculo, ya poseía una personalidad inclinada hacia la virtud.

Así mismo, cuando Nehamas afirma que no hay razón para que Sócrates encarnara de por sí semejante personalidad virtuosa, considero que quiere decir que la personalidad socrática es fundamentalmente anterior a toda actividad discursiva racional –v.g. la refutación–, precisamente, a la clase de actividad de la que esperaríamos pudieran extraerse *razones*. El punto es el mismo: la práctica racional de la refutación no produce sin más una inclinación vital filosófica-virtuosa, sino que la presencia inicial de esta última es la que dota a dicha práctica de su sentido y efectividad psicagógica.

A este propósito, retomemos una observación de Nehamas en *The art of living* (1998). En términos generales, Sócrates representa un enigma desconcertante para los filósofos de esta tradición porque la manera en la que es representado en los diálogos platónicos denota un individuo completamente armonioso y coherente, un *ready-made*, ante el cual se eleva la pregunta de cómo llegó Sócrates a ser quien fue, qué camino recorrió para constituir su deslumbrante personalidad virtuosa (cf. Nehamas 1998 68). Con lo dicho hasta aquí, nos es forzoso responder que Sócrates no llegó a ser quien fue a través de una práctica discursiva y, en última instancia, no hay razón por la que en él ya palpitará cierto carácter acorde a la virtud.

Una salvedad se nos impone: Nehamas afirma que Sócrates ya poseía primigeniamente un carácter vital determinado para explicar el hecho de que pudo inter-

pretar al dios y emprender su misión entre los atenienses. Sin embargo, la misma primacía de su carácter vital explica el hecho de que Sócrates pudiera resonar, no solo ante la exhortación del dios, sino también ante la exhortación que habría ejercido sobre sí mismo. En efecto, Sócrates aplica su examen a modo de refutación en diálogo con interlocutores y en diálogo consigo mismo. Su preocupación recae tanto en el examen de los demás como en el examen de sí mismo:

[...] digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, 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 [...] (*Apol.* 38a2-6; énfasis mío).

En esta cuestión, cabe la siguiente extrapolación: al igual que los interlocutores de Sócrates deberán tener un carácter vital inicial para ser afectados plenamente por el examen socrático, también Sócrates mismo necesita poseer este carácter primordial para ser sensible a su auto-examen.

Empero, no podemos quedar satisfechos con esta respuesta. Aquí surge un interrogante adicional: si Sócrates ya posee de suyo cierto talante ético que lo anima al cuidado de una forma de vida filosófica, ¿por qué no abandonó la práctica discursiva de la refutación toda vez que su carácter virtuoso ya estaba garantizado? Considero que el carácter virtuoso de Sócrates requiere de la constante práctica discursiva de la refutación para reactualizarse y reafirmarse a cada instante. Hadot lo expresa de modo insuperable:

No sólo es a los demás sino a él mismo a quienes Sócrates no deja de poner a prueba. La pureza de la intención moral debe siempre ser renovada y restablecida. La transformación de sí mismo nunca es definitiva. Exige una perpetua reconquista (1998 48).

En este sentido, la *perpetua reconquista* del carácter virtuoso se posibilita por cuenta de la refutación socrática porque esta, hasta cierto punto, tendría el efecto de revelar, a través del examen racional de algún concepto moral, los *límites del lenguaje* (cf. Hadot 2006b 46). Así lo experimenta Laques al ser refutado a propósito de la definición del valor:

Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado 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 irrito, *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 mi lenguaje y decir en qué consiste. (194a6-b3; énfasis mío)

De esta forma, la refutación es indispensable porque, al mostrar los límites del discurso y al disolver toda respuesta que pretenda ser definitiva en torno al problema de la virtud, redirige a los refutados “[...] a un cuestionamiento del individuo que debe decidir si tomará o no la resolución de vivir de acuerdo a la conciencia y a la razón [...]” (Hadot 2006b 46). La refutación socrática es, por tanto, un ejercicio que hace de la forma de vida un problema permanente, que se renueva y debe examinarse a cada momento. Por esta razón, la ‘forma de vida’ socrática está estrechamente emparentada con la práctica del ‘discurso filosófico’ de la refutación: si bien solo quienes posean una personalidad virtuosa primigenia serían sensibles a la exhortación de la refutación, es el compromiso con la práctica de la refutación lo que renueva constantemente la preocupación por la validez de la personalidad virtuosa en medio del flujo de circunstancias cambiantes de la vida.

La refutación, por tanto, hace de la forma de vida virtuosa un problema *vivo* y no meramente *discursivo*, toda vez que cualquier pretendida solución discursiva a la pregunta sobre *cómo se debe vivir* no está garantizada ante la posibilidad de caer víctima de la refutación. A falta de una respuesta definitiva, los individuos inmersos en el diálogo con Sócrates, y Sócrates mismo, han de guardar una actitud vigilante y preocuparse en confirmar, en cada paso de su vida, la validez del vivir filosóficamente en conformidad con la razón y la virtud. El practicar incesantemente el examen y la refutación resulta ineludible, toda vez que previene al filósofo de todo autoengaño, de toda autocomplacencia en detrimento de la integridad y autenticidad de su elección por la vida filosófica. Con esta observación concluyo mis esfuerzos por hacer visible una manera radical en la que se fundaría un vínculo entre la vida y el quehacer de la filosofía.

Bibliografía

Benson, H. “The Socratic Method”. *The Cambridge Companion to Socrates*. Ed. Donald R. Morrison. Cambridge: University Press, 2011.

Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006a.

Hadot, P. *Elogio de Sócrates*. México D.F.: Textos de me cayó el veinte, 2006b.

Meléndez, G. *Discurso filosófico y forma de vida según Pierre Hadot*. Bogotá: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, 2015 (Inédito).

Nehamas, A. “What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?” *The Review of Metaphysics* 46.2 (1992): 279-306.

Nehamas, A. *The Art of Living: Socratic Reflections From Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos: Obras completas*. Ed. Diego Sánchez Meca. Vol. 1. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.

Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos: Obras completas*. Ed. Diego Sánchez Meca. Vol. 1. Escritos de juventud. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.

Platón. “Apología de Sócrates”. *Diálogos*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1981: 137-186.

Platón. “Banquete”. *Diálogos*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1986: 143-287.

Platón. “Gorgias”. *Diálogos*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1983: 7-145.

Platón. “Laques”. *Diálogos*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1981: 443-485.

Platón. “Protágoras”. *Diálogos*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1981: 487-589.