



Ancient Philosophy

**"Sabiduría" y "enseñanza" en la ciudad en crisis  
(Platón, *Apología* 18a7-20c3)**

Armando R. Poratti

Universidad Nacional de Rosario-CONICET (Argentina)

**ABSTRACT:** Con Platón se produce el reconocimiento de la educación como el lugar en que una comunidad mantiene su peculiar instalación en la realidad y por ello como el terreno de la acción política eficaz. La problemática, presente ya desde los textos socráticos, es ubicada en el pasaje de la *Apología de Sócrates* en que la mención de las 'acusaciones antiguas' permite ver el juego de distintos elementos—la *paideía*, la opinión pública, el saber—en un momento de crisis. Esta crisis, tanto de la base política tradicional como de la política pragmática, se traduce en un oscurecimiento de que lo que son el hombre y la *pólis* que da lugar a Sócrates y a su tarea como consciencia de la quiebra del mundo político. Se desarrolla el alcance ontológico de ella y sus paradójicas—consecuencias políticas y educativas.

Una usual caracterización sociológica de la educación la define como los modos de reproducción de una sociedad. En el fondo, la educación está exigida por el hecho de que una comunidad determinada (así sean las grandes sociedades contemporáneas) resulta el lugar primario del encuentro del hombre con la realidad, y esta apertura del mundo, por ser siempre concreta, es histórica y finita, y por ello tiene que esforzarse permanentemente para mantenerse abierta, ya que en cualquier momento puede oscurecerse y quebrarse. La educación es parte decisiva de este esfuerzo.

El nombre de Platón parece ligado a una concepción que, lejos de encontrar un fundamento en la finitud, lo encuentra—si vale la palabra—en lo 'absoluto', dejando a lo finito en una región ontológicamente límite. Y sin embargo esta comprensión de la realidad—que el Platón maduro traducirá en la doctrina de las Ideas—está ligada al intento de rescatar a su particular comunidad de un naufragio (rescate que Platón cree todavía desesperadamente posible, aunque en realidad ya era tarde). Ya los textos "socráticos" (la *Apología de Sócrates* y el *Critón*) marcan, en la compleja relación de Sócrates con su ciudad, el reconocimiento, a la vez, del carácter fundante de lo comunitario-político y de la quiebra interna de ese fundamento; y es justamente esta quiebra la que permite reconocerlo como tal.

Estos textos también marcan el comienzo de la reflexión platónica sobre la educación, que el drama socrático signa inicialmente de violencia. Sócrates es la víctima ilustre de una realidad social fallida que se opone con toda su fuerza a quien señala esa quiebra de sus fundamentos y que aparece así como 'subversivo' mucho antes de cualquier propuesta de replantearlos o cambiarlos. Esto no ha sucedido en el terreno de la lucha política explícita

—el cual en su totalidad es puesto en cuestión—sino en la toma de consciencia de las bases de la política. Aquí se revela el peso decisivo de la *paideía*, y cuando el pensamiento platónico se haga cargo del fenómeno se producirá un momento de flexión decisivo en la historia de la educación: el reconocimiento consciente de la *paideía* como el lugar en que una comunidad mantiene su peculiar instalación en la realidad y por ello como el terreno de la acción política verdaderamente eficaz.

Aunque desplegada en la obra platónica madura (con los grandes hitos de *República* y *Leyes*), la cuestión aparece en aspectos de la figura socrática que luego fueron trivializados, y cuyas implicaciones trataremos de encontrar siguiendo el texto de la *Apología de Sócrates*. La ubicamos en el pasaje que menciona las "acusaciones antiguas"—los rumores de larga data que han forjado la mala fama de Sócrates—presentadas como base y fuerza de la acusación actual, a la que se las homologa (en 19b-c serán puestas en forma como una acusación jurada). Como los acusadores actuales, los acusadores antiguos han mentido y calumniado. Y aunque aquéllos sean 'temibles' (*deinoi*), los antiguos son *deinóteroi*, "más temibles" y por lo tanto suscitan en Sócrates un temor mayor (18a-b). Esto último, que aparenta ser sólo una diferencia de grado, da sin embargo un clave importante: aquellos acusadores, dice el texto, son "más temibles" porque han desarrollado una tarea en cierto modo paidética. Las antiguas acusaciones fueron dichas en su niñez y mocedad a quienes son ahora jueces. Es la edad de la credulidad, pero también el momento de apertura mutua de los hombres y la *pólis*, que comunica su gravedad a todo uso educativo del discurso. La actividad de educar no es inocente. En una *pólis* 'sana' (es decir, en una comunidad coherente con un proyecto aun en sus oposiciones internas, como pudo ser la *pólis* arcaica, o su idealización) el *lógos* paidético procede del *lógos* político fundante y lo expresa; la educación mantiene la apertura mundano-política, y la enunciación para los niños y muchachos de determinados *lógoi* en los que explícita o implícitamente se cifra el sentido de lo político es un momento privilegiado de ese movimiento.

En la estructura de la ciudad griega se ve con la mayor claridad que esto no es función del "enseñante" (del maestro profesional, aun del sofista) sino de la ciudad misma a través de sus ciudadanos. En *Ap.* los acusadores antiguos obviamente no son maestros profesionales, sino que habrían cumplido la función político-educativa que se menciona en 19e4-6, donde se contrastan las caras lecciones de los sofistas con la formación que los jóvenes pueden obtener gratuitamente del trato con sus conciudadanos. Y sin embargo ellos en vez de educar han tratado de inculcar ciertas cosas falsas, y al hacer como que cumplían aquella función, no han contribuido a que se abra y despliegue la verdad política sino que, por lo contrario, su decir ha sido un decir calumnias y mentiras.

El texto presenta a estos acusadores—numerosos, astutos, aprovechadores de la indefensión y la ausencia del acusado—como anónimos, lo que no es casual. Tratando de persuadir engañosamente, deben engañar hasta el punto en que los persuadidos se persuadan de que 'ellos mismos' piensan lo que se les dice. Lo que estos acusadores pretenden es substituir el *lógos* de la *pólis* por el suyo 'particular' y hacer pasar a éste por aquél; y tal es el motivo profundo por el que no pueden aparecer individualizados. Esta pretensión se logra produciendo un 'movimiento de opinión' que luego se va desarrollando por sí mismo.

Ahora bien, la 'opinión pública' es posible sólo cuando en una comunidad ha desaparecido el *lógos* político fundante sin que en la superficie esto sea visible. Mientras está vivo, los desgarramientos internos pueden traducirse en una pérdida de univocidad de este *lógos*, de modo que distintos proyectos se enfrenten en la pretensión de (im)poner distintos modos de realizarlo y distintas concepciones de la justicia. Pero no es lo mismo esta situación que aquella en la que la comunidad ha perdido su consistencia interna (como sucedía a la Atenas platónica). La *pólis* se mantiene en una ambigüedad fundamental en la cual no se

sabe, pero se cree saber siempre qué es lo justo, y así es posible inducir 'opiniones' en los ciudadanos.

Ese contexto hace posible también la calumnia. Esta es algo cotidiano en cualquier época; pero en el texto de *Ap.* se trata del momento histórico en que puede ser algo más que la mentira sobre tal o cual acción o particularidad de un hombre. En efecto, las antiguas acusaciones pretenden decir lo que Sócrates *es*. Concretamente, dicen que es sabio de una determinada manera. Ahora bien, calumniadores anónimos pueden hacerse cargo de decirle a la *pólis* quién y qué es un hombre, sólo cuando este saber—el saber acerca de la *areté*—está profundamente oscurecido.

Hasta ese momento histórico el hombre, y cada hombre, es lo que la comunidad dice, porque ella 'sabe' qué es el hombre, cuál es su *areté* (no "virtud", sino "perfección en la función propia") y cómo la realiza cada uno, por todo lo cual se merece de ella una fama mala o buena, que puede llegar a la más alta *dóxa*, a la fama del excelente (*áristos*). 'Yo' soy esta manifestación y su brillo, que luce inmediatamente en el decir 'público'; y no hay un 'yo mismo' en otro lugar porque no hay otra instancia (como la consciencia personal o el Dios omnisciente) desde la cual pueda hacerse tal distinción.

En el texto, esto está perdido. La *phéme* de Sócrates (*taúten tèn phémen*, 18c1) consiste en mentiras y rumores, calumnias anónimas que acusan, no tanto de ser algo, cuanto de no ser 'como se debe'; ahora bien, cómo se debe ser, se da por supuesto pero no se enuncia, porque el lenguaje de la ambigüedad no podría, esencialmente, decir en forma positiva la *areté* de un hombre. En esta situación ya no se sabe inmediata y concretamente qué es el hombre, y por ello quién es cada uno. Ese vacío está colmado por la opinión pública, esencialmente distinta del discurso auténticamente político, ya que puede ser orientada por los mentirosos particulares que se ocultan tras ella y así, en vez de la comunidad, 'quien' dice tales cosas resulta ser 'nadie'.

Entre la *pólis* arcaica y aquella cuya cifra metafísica será el Sócrates de estos textos, está la *pólis* de la edad de la sofística, de la cual Atenas, mientras vive su auge imperialista, es el primer exponente. En esa *pólis*, el 'qué es' el hombre sigue siendo público; pero como las concepciones tradicionales de la *areté* se han devaluado, su determinación queda sujeta al *légein* del orador, el cual ya no tiene un *lógos* político fundante que lo sostenga sino la antilogía sofística y el poder de la palabra bella y persuasiva que organiza desde sí el mundo humano.

En la situación—fáctica y esencial—que piensa y expresa la sofística, el discurso (*lógos*), al que se le ha escabullido el fundamento, experimenta su falta de suelo como positiva, asumiendo su desvinculación con cualquier suerte de 'verdad' y poniendo en ese lugar su propio poder, que se 'verifica' por el éxito. Pero esta situación no puede mantenerse más allá de ese éxito mismo. Su final, en los hechos, llegó con la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, momento en que la comunidad ateniense no tiene ya un *lógos* tradicional y la caída de la democracia imperialista la priva también del *légein* exitoso que llena y a la vez ahonda ese vacío. En realidad, tanto las concepciones tradicionales como la política sofística seguirán existiendo tras la guerra, pero coimplicadas en la misma crisis. Y éste es el momento histórico de Sócrates... y de 'Sócrates' como problemática: si en la comunidad quebrada el saber inmediato que el hombre y la *pólis* tienen de sí se ha oscurecido, sólo entonces puede surgir un 'sí mismo' como problema y tarea, como la pregunta por quién soy yo 'en verdad'. El nombre de esta tarea, que constituye a Sócrates, es *diálogos*. Con esto, la crisis del fundamento político se traduce en una crisis *ontológica* en la cual no sólo el hombre y la *pólis*, sino la totalidad de la realidad quedan pendientes de la pregunta "qué es..." en la dirección de una verdad 'absoluta' pero por de pronto ausente. Por ello Sócrates, que sabe lo más esencial: la índole de esta verdad buscada, puede proclamar un mero saber del no saber, que abarca a la política no menos que a la cosmología.

La acusación de las acusaciones antiguas puede resumirse o traducirse en el cargo de ser *sophós* (18b7). Ser *sophós* es efectivamente un cargo, y puede ser, como aquí, un cargo capital. Originariamente, *sophós* es alguien hábil en alguna artesanía u oficio (cf. Aristó. *EN* 1141a10). Este sentido va elevándose, y *sophía* equivaldrá a *phrónesis*, "prudencia" en las cosas de la vida (LSJ), en especial en el ámbito estatal y político, con resonancias religiosas (apolíneas: los Siete Sabios). Por ello pueden ser llamados *sophoí* también los poetas, transmisores de la sabiduría tradicional, religiosa y política. El derivado *sophistés*, cuando aparece hacia el siglo V, significa lo mismo que *sophós*; y ambos términos se aplicaban al nuevo tipo de 'sabio' que surgía en Jonia especialmente, aunque *sophistés* va adquiriendo una cierta especificidad con la separación—ocurrída también en Jonia—entre los poetas y quienes usan la prosa como medio de expresión de las nuevas investigaciones, distintas de la sabiduría tradicional (1). Ambos términos empiezan a adquirir un matiz peyorativo durante el siglo V, cuando los avatares bélico-políticos —al menos en Atenas— suscitan la desconfianza hacia el 'intelectual'. *Ap.* juega con el término *sophós* en dos niveles: este sentido peyorativo y el sentido que en el siglo IV se gesta en la socrática (y en textos como éste, justamente) con un matiz positivo y aun superlativo (23a: el dios es el único sabio) que se transmite a la poca helenística.

Sócrates negará ser sabio en modo el modo usual y malafamado y admitirá serlo en su modo peculiar, con lo que da lugar (según 20c4-d1) a la perplejidad, pues quedaría descartada cualquier noción habitual de sabiduría que pudieran tener los oyentes. Lo que hace Sócrates sería "algo distinto de lo que hace la mayoría de la gente", pero si por otra parte no es lo que hacen los 'intelectuales' conocidos, no se sabe qué es. De todos modos, y si cupiera aplicar aquí nuestra dicotomía teoría-praxis, ser sabio caería sin duda del lado de la praxis: es una actividad con la que se transpasan los límites debidos y de la que cabe acusar a alguien. En especial, las acusaciones antiguas le hacen a Sócrates el cargo de educar (que se hará explícito al traducírselas a términos formales, 19c1), entendido como un enseñar doctrinas y habilidades, que podemos distribuir en los rubros "cosmología" y "retórica sofística". En un caso se le atribuye la investigación y la enseñanza de ciertas doctrinas, que disminuyen o niegan a los dioses que honra la Ciudad y así la atacan en sus bases y son 'subversivas'; en el otro, la enseñanza de un saber técnico de la persuasión, que puede ponerse y se pone al servicio de malas intenciones, en el seno mismo de la vida pública. Por ello es necesario castigar y segregarse a quienes sostienen y enseñan esas doctrinas y ejercen y enseñan malas artes. Pero esta peculiar forma de violencia represiva es en realidad índice de la situación esencial subyacente. En la posibilidad de investigar qué sean las cosas hasta un punto que resulta 'peligroso', de discutir qué es lo justo y subvertirlo, de negar a los dioses o buscarse otros, se trasluce que el mundo concreto cuya apertura es la *pólis* está quebrado internamente, y que para remediar esa quiebra sólo se dispone de una violencia exterior. En una situación así, pareciera que ya no es la potencia de las Leyes la que mantiene el orden—el orden mundano, *kósmos*—sino la prepotencia de leyes represivas.

Sócrates rechaza los saberes y actividades que se le imputan, identificados con las opiniones del Sócrates de Aristófanes (19c), calificadas de tonterías. Simplemente, no se ocupa de esas cosas, y como testigos de ello pone a muchos de sus jueces, que lo han escuchado dialogar (18c-d). Por primera vez se nombra por su nombre al peculiar *légein* socrático, el *diálogos*, para diferenciarlo sin que queden dudas de esta clase de sabiduría. Inmediatamente después de esta mención, Sócrates niega el cargo de enseñar. En realidad, del texto no se desprende que niegue ejercer todo tipo de educación, sino que niega, específicamente, ejercer la educación al modo sofístico (19d-e). El hecho de cobrar no es accesorio (ni se lo condena desde un prejuicio del aristócrata Platón) sino que indica—desde la perspectiva del texto—la concepción instrumental y utilitaria del saber, que haría de la *tékhnē politiké* —objeto de la enseñanza sofística—casi una 'técnica' en el sentido estrecho y actual de la palabra.

Ahora bien, así como el saber cosmológico, si existiera, no sería en absoluto despreciable, "educar hombres" sería hermoso y noble si existiera el experto en la *areté* del hombre y del ciudadano. Pero el texto deja irónicamente entrever la inexistencia de ese experto, en cuyo lugar aparecen los famosos sofistas itinerantes, contrapuestos, como extranjeros desarraigados e interesados, a la *paideía* tradicional en la que la frecuentación de los conciudadanos despliega el mundo político. Sócrates—que no cobra, que está arraigado en su ciudad—parecería estar próximo más bien a esa *paideía* tradicional. Pero no es así: la exigencia de un experto es el reconocimiento de su crisis.

Aristófanes pretende ponerse en los ojos del viejo ciudadano cuyo mundo (no sólo su ciudad) está constituido por una *dike* que es "natural", *phýsei*. Ahora bien, su defensa de ese mundo es una reacción que indica que esto ha llegado a ser una apariencia. Los límites de un orden que tiene vigencia son, sin más, los límites del mundo: no son límites. Pero si se siente que hay que mantenerlos o restaurarlos, es porque se han quebrado. Y entonces puede verse como dañoso e ilícito transpasar esos límites—ahora notorios—y 'averiguar lo inconveniente', lo cual es pasible de sanción; porque no es discutir de 'política'—lo que está permitido o fomentado por la constitución democrática—sino discutir los fundamentos del cosmos político. En este sentido, y desde la perspectiva de un mundo político quebrado pero que a pesar de ello o por ello mismo se defiende, la acusación de 'subversión' política es (como lo vio Hegel) en principio legítima.

No es subversiva la sofística, expresión de la democracia imperialista triunfante, que se maneja en el terreno de lo dado. Sócrates por su parte no pretende imponer concepciones distintas de las tradicionales, ni se propone debilitarlas, pero justamente porque tampoco puede ya afirmarlas. Es testigo de la quiebra del *lógos* político tradicional y tal vez la lamenta, pero por ser consciencia de esa quiebra no puede estar ni con los pragmáticos ni con los conservadores. El viejo *lógos* político, sofisticamente reducido a ser un término entre otros, podrá ser a lo sumo punto de partida de un preguntar que—aun si llegara al cabo a reafirmar algunos de sus contenidos como verdaderos—tiene que superarlo en su modo de ser fundamento. La crisis política no puede solucionarse en el terreno 'sociopolítico', sino que exige un replanteo 'metafísico'.

Porque la consciencia de una crisis conlleva el intento, no de una restauración de lo perdido, cuya imposibilidad se comprende, sino de su recuperación en otra forma que, en realidad, lo transmuta. Sócrates es la actitud metafísica que vuelve en busca del fundamento quebrado y ausente, y así descubre o postula un plano ontológico 'absoluto' en donde ubicarlo, como garantía de que no sufrirá otra quiebra como la que sufrió el *lógos* tradicional.

Esta exigencia, cuyo primer nombre en la historia del pensamiento es el de Platón, se convierte en una enorme paradoja de larguísimo alcance. Porque a partir de la postulación de ese plano absoluto, ya no se tratará de rescatar ni restaurar nada perdido sino que se instituye un polo de atracción que pone en movimiento lo dado y lo descentra constantemente. Como resultado de ello, en Occidente la 'tradición' será la crisis. El intento socrático-platónico de remediar las falencias de la finitud enganchándola a modelos inmutables iba a servir a la larga como motor y acelerador de los cambios. A la vez, como dijimos, Platón es el primero en programar consciente y sistemáticamente la *paideía* como instrumento del cambio, y su sombra está junto a la constante consciencia de la educación como base de incidencia en la cultura y palanca no siempre visible de la acción y el poder políticos.

## NOTES

(1) Cf. M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti* I, Firenze 1967, pp. XVII ss.