

Diálogo socrático: Alternativa Comunicativa educativa.

Luis Rodolfo Ibarra Rivas.

Cita:

Luis Rodolfo Ibarra Rivas (2007). *Diálogo socrático: Alternativa Comunicativa educativa. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/85>

DIÁLOGO SOCRÁTICO: ALTERNATIVA COMUNICATIVA EDUCATIVA
Luis Rodolfo Ibarra Rivas

Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia de occidente (Jaeger 1983).

Este trabajo está dentro del debate sociológico sobre alternativas culturales en la comunicación y en la educación. Contribuye a replantear la ética como problema de legitimidad y a la construcción de arenas o ágoras públicas críticas y propositivas, frente al poder dominante. Primero plantea la condición posmoderna que padecemos, se apoya en ejemplos de la vida universitaria. Luego muestra preocupaciones de Sócrates, para valorar si son ajenas a nuestra condición posmoderna. Después caracteriza al diálogo socrático. Sus conclusiones son débiles. Más bien incita al diálogo.

Un rodeo antes de iniciar. Walter Benjamín (2002) exhortó a obtener de la historia la dirección de acciones futuras. Enseñó que las generaciones pasadas tuvieron anhelos en los que invirtieron mucha energía e incluso dejaron su vida; se empeñaron para construir una realidad diferente de la que padecían. No fueron responsables de no conseguirlo. Al no lograr sus sueños las generaciones actuales tienen una deuda con sus predecesoras. Debiéramos traer al presente su utopía y lanzarla al futuro para que no se perdiese y, en algún momento, con el concurso de nosotros y los que nos sucedan la construyésemos.

Sócrates nos obsequió, nos legó, su anhelo de conocerse a sí mismo, y dirigir el actuar humano sobre la base de lo bueno, bello y verdadero, en beneficio de la polis. Atenas, después de la llamada época de oro de Pericles, padeció el derrumbe de su poderío, al ser vencida por Esparta y sus aliados. Sócrates trabajó afanosamente para contener la crisis que sobrevino. Se empeñó en educar las conciencias de sus conciudadanos obedeciendo a formas de ser y de valorar bellas, buenas y honestas. Él se atribuyó a sí mismo ser un tábano que agujoneara a sus conciudadanos para despertar en ellos nuevos afanes de vivir. Confrontó a través del diálogo para apurar al actuar virtuoso. No debiésemos olvidar sus enseñanzas. Sócrates dio la vida por un mundo mejor. Nos legó el afán de confrontar para mover conciencias aletargadas. Nos dejó su método: el diálogo socrático.

LA CONDICIÓN POSMODERNA

Los universitarios estamos urgidos de apropiarnos de formas de ser y valorar, ya sea para comprender qué sucede al trabajar o para reaccionar de manera distinta a la que no logra mover de su cauce usual: desinterés, o desconfianza de nuestros interlocutores, ante nuestra

oferta. La llamada condición posmoderna (Lyotard 1999) está en la sociedad y en las aulas de la universidad mexicana, posiblemente, sin que nos percatemos. Algunas pistas para valorar si somos ajenos a ella o, bien, si está en nuestra actividad.

Lyotard mostró que en esta época posmoderna se vive una libertad que desestructura al sujeto. Lo libera, pero no le da felicidad. Lo sume en un pasmoso tedio. La libertad de la que el filósofo francés habló es aquella del grado cero de cultura: se consume de manera indiscriminada (Lyotard 1991: 11-22). Es aquella que facilita que todo y nada valga. Aquella en la que casi no existen emociones vigorosas que provengan de fuertes corajes (enfrentarse a lo indeseable) o deliciosos gozos (conseguir algo largamente anhelado). El sentido común vigente la califica como *ligh*. Se manifiesta el tedio posmoderno cuando vemos que nuestro alumno centra su mirada, por un tiempo interminable, en un horizonte que no da visos de ser tan atractivo para mantener absorto a nadie.

Otra manifestación de la condición posmoderna se expresa en una fórmula: “Igual y sí”. “Igual y no”. Lo que pudiera ser una broma expresada por una actriz de comedia mexicana, La Chimoltrufia: “lo mismo digo esto que digo lo contrario” es, en realidad, una manera de ser y de valorar que libera de todo compromiso a quien lo expresa. No lo sujeta. No lo obliga a sostener algo. Este hombre libre que, siguiendo a Lyotard, prometió la modernidad es tan libre que “igual y sí” le importa tal o cual bien simbólico o “igual y no”. La forma de hablar no es, únicamente, emisiones de aire. Son formas de ser y de valorar producto de una cultura, en este caso, la posmoderna.

En la condición posmoderna el goce sensual es una tendencia singular. Hubo un período con moral “victoriana” o inclinado a la ética protestante que Max Weber (1985) explicó: alta contención frente al consumo y fuerte empeño en trabajar y ahorrar, dicho muy escuetamente. Ahora vivimos otra moral en la que es importante disfrutar, derivado de consumir bienes prontamente desechables; vivimos lo que algunos llaman estetización general de la vida (Fullat 1992: 299). La califican así, seguramente, partiendo de Kierkegaard; él mostró estos pasajes de la existencia humana: *estadio estético*, el hombre vive irresponsablemente, persiguiendo afanosamente la sensualidad y el goce inmediato; *estadio ético*, es cuando el hombre se inclina por supeditarse a las normas y principios éticos y *estadio religioso* en él la fe y el amor conducen al actuar humano, no es la razón humana sino el “temor y temblor” ante Dios (Escobar 2002: 87-88).

La estetización de la vida, o posmodernidad, se hace presente cuando: la oferta de habla será “atendida” si es *amena* y *sencilla*; si lo que es dicho o escrito no demanda un esfuerzo considerable para su comprensión, aplicación, crítica o, en suma, para su apropiación. Si es

clarita y no compleja. Si la oferta es grata -según la forma de valorar de la cínica “ley del menor esfuerzo”- entonces simularán interés (Carrizales 1999). Si es compleja y demanda esfuerzo para aprehenderla, entonces, no consigue la atención de la mayoría, se quejarán porque la oferta de habla no es “interesante”, porque es “rebuscada”.

Otra manifestación del desencanto posmoderno: el desprestigio de las instituciones y sus agentes. Por caso, ha llevado a que un programa de TV valga tanto, o más, que la exposición de su maestro (Fullat 1992: 299). En la actualidad la apatía, el desánimo, la ausencia de un consenso activo vigoroso, deja libre para hacer quién sabe qué cosa ni por qué ni en provecho de quién. Curiosa libertad de la que se “disfruta”. En clases, alumnos hacen lo que más les place; por ejemplo, hablan por su teléfono celular, entran y salen sin ningún recato, cuchichean entre sí, intercambian papelitos con notas, bostezan estruendosamente, suben los pies en el mesa banco más cercano hasta casi acostarse en él, en suma, son libres y no experimentan vergüenza ni contención. Su falta de ataduras los hace ver con recelo al antes prestigioso progreso, a las exhortaciones: “trabaja ahora para que luego coseches el fruto de tu esfuerzo”, “estudia con ahínco para que luego consigas un buen empleo”. Estas fórmulas son sólo valoradas como sermones sin sentido.

Es bueno acotar que el desprestigio del cuerpo docente universitario no siempre es infundado. Las clases que ‘dictamos’ no son magistrales. No recreamos la ciencia ni la tecnología. En el mejor de los casos, si es que no faltamos ni llegamos tarde ni invertimos la mayor parte del tiempo en ‘pasar lista’, lo que ofrecemos es un esquema simplón de teorías complejas. Generalmente no nos entusiasmos ante aquello que enseñamos. Los valiosos recursos didácticos en los que descansa nuestra tarea es nuestra monótona y casi siempre cansina voz, un desgastado marcador y un pintarrón en el que es difícil escribir y más aún descifrar lo anotado. Nosotros también disfrutamos de la “libertad” posmoderna: una libertad de cátedra en la que todo y nada vale. Habrá colegas que incluso se afanen en disciplinar a sus estudiantes, por caso, con arengas como las expuestas en el párrafo anterior; no obstante, el deterioro de la figura docente es notoria.

Es notable porque los profesores, comúnmente, no procedemos de forma distinta a los jóvenes universitarios. La apatía escolar es muy generalizada. Priva lo que Antonio Gramsci, filósofo y político italiano, expresó para explicar la forma de ser y de valorar educativa en tiempos de crisis: la renuncia de los ancianos a educar (1981: 173). Esta renuncia conduce, a no pocos de nosotros los profesores, a imitar a nuestros alumnos en su vestir, en el peinar, en su *argot* (Fullat 1992: 298-299). Imitamos sus formas de ser y de valorar, y la identidad docente se diluye en una pretendida cercanía y aceptación de

nuestros alumnos. Con todo, el escepticismo, desinterés y la incredulidad que empantanar relaciones educativas universitarias no fluye de otra manera. No, a pesar de que utilicemos vocablos como *chido*, *igual y sí, o sea ¿no?, más que nada, haz de cuenta, como si fuera...* Ni con esas fórmulas y neologismos existe la pretendida aceptación de nuestros alumnos y pervive la crisis que Gramsci caracterizó: lo viejo no muere y lo nuevo no puede nacer. En México y Latino América, padecemos una añeja crisis.

Esta catástrofe no deja afuera a directivos, de dentro ni fuera de la universidad. Los viejos adagios de “hacer más con menos”, “suplir las carencias con imaginación” o “apretarse el cinturón”, ya no mueven más que a la risa a quienes pretendían alertar y apurar. Las carencias materiales de décadas ahora también son ausencia de autoridad. Los directivos no dirigen. Los maestros no encontramos en las autoridades universitarias la dirección académica ni administrativa para salir de la crisis. A ellas también las golpea el desprestigio y la desconfianza de sus supuestos subordinados.

En suma, la sociedad como la universidad mexicana y latinoamericana vive un momento difícil. A circunstancias similares de su época, Emilio Durkheim las denominó *anomia*: las normas, incluso existiendo, no dirigen ni limitan las acciones humanas, priva una desorganización social. Estas condiciones exigen, ante todo, reconocerlas y, más tarde, respuestas para superarlas. Acaso *una* respuesta sea lo que Sócrates puso en juego, para oponerse a necesidades con algún grado de similitud a las ahora existentes. Resultan similares las circunstancias de Sócrates a las que ahora experimentamos por el estado de descomposición moral de Atenas y de nuestra época. Veamos sus intereses.

SÓCRATES Y SUS PREOCUPACIONES

Sócrates no se interesó tanto de los problemas políticos, cuanto se ocupó de los problemas éticos que vivió su polis. Procuró investigar *la esencia permanente* de lo justo, bueno y bello. No el fluir y los cambios. Sí aquello que fuese una fuerza espiritual que contuviese e impulsase el obrar moral de los ciudadanos, por medio del desarrollo y la satisfacción de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo; gracias, tal armonía, al dominio sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubra, cada hombre, indagando en su propia alma (Jaeger 1983: 422). Sócrates consideró este *dominio de sí mismo* como condición irrecusable para convivir en la polis. No admite que al hombre se le restrinja mediante vínculos o postulados sociales. Se inclinó por la *auto-contención*.

Su método es acorde a este principio pedagógico: que sea el hombre individual quien encuentre en sí mismo sus propias respuestas. Éstas no debieran provenir de fuera de él. De acuerdo a la visión socrática, el educador sólo, como una partera, ayuda con el diálogo

socrático, a que afloren en su discípulo sus propias ideas. Los fines de la educación que Sócrates impulsó fueron de tipo ético. No le bastó la contención moral. Trabajó para que, de cada uno de sus interlocutores, emergiera la esencia de lo bueno, verdadero y bello.

Sócrates, como su madre partera, únicamente contribuía a la emergencia de la virtud latente de aquel con quien dialogaba. Sócrates tuvo claro que el fin de la educación consistía en encontrar en sí mismo la respuesta a qué es la virtud. No arengó a nadie indicándole que lo bueno consistía en tal o cual cosa. Tampoco admitió que “cada quien” tuviese su propia verdad; de manera opuesta a los sofistas (el hombre es medida de todas las cosas), Sócrates se afanó en que su interlocutor encontrase por sí mismo la contención, gracias a saber que no se sabe y, en consecuencia, afanarse en saber lo ignorado, en escuchar su voz interna.

Sócrates se opuso valerosa y argumentadamente en contra del relativismo y escepticismo sofista. Fue en contra de lo aceptado como legítimo. En estos momentos está presente, en nuestra sociedad y en nuestras aulas universitarias, la condición posmoderna, la situación sin sentido en que todo vale, en que nada vale, en la que cada quien decide según mejor le convenga, en la que impera la cínica ley del menor esfuerzo. Las prédicas sofistas -por ejemplo, el hombre es medida de todas las cosas- a las que Sócrates se opuso no nos son ajenas. La anomia que Durkheim estudió: la falta de poderío de la sociedad para contener a sus miembros de acuerdo a fines deseables, es para muchos lo “normal”; en boca de ellos pudiera decirse: “yo no tengo problema, todo está bien”. Para otros, la condición de relativismo y escepticismo es aquello que la educación y la educación universitaria requieren modificar. El diálogo socrático es *una* forma que ayuda a educar para superarlo.

SÓCRATES Y SU MÉTODO

El diálogo socrático lo reconstruiré con ideas que desprendo de exaltaciones que le hicieron Platón y Jenofonte. De ninguna manera, sugiero que las características abajo expresadas las legase el mismo Sócrates, tampoco que sus discípulos las ofrecieran. Reitero, él nunca escribió una línea para la posteridad, sus discípulos escribieron diálogos en los que Sócrates destacó por su talento y brillantez; no obstante, no analizaron las características de su forma de proceder, no se ocuparon en mostrar cómo eran sus prácticas dialógicas. El diálogo socrático, como forma de enseñanza o, en general, como relación humana, lleva implícitas condiciones que hacen factible que tenga frutos. Algunas son:

1. **EL OTRO.** A riesgo de incidir en una verdad de Perogrullo, no hay diálogo si no hay dos seres humanos que se reconozcan como tales. El conocimiento verdadero necesita del disidente; sin él, se corre el peligro de sólo inclinarse ante lo que el mismo hombre admite.

Con quien objeta, además de perfeccionar las condiciones intelectuales, se abre la posibilidad de crear conocimiento. Lo que no es ya tan evidente es responder qué es el ser humano. Veamos sólo dos respuestas. Existen muchas más.

Para John Stuart Mill (1989) el hombre se hace hombre por su capacidad de elegir, por su capacidad de auto-mejoramiento; no se es del todo hombre si se está reducido al rebaño laborioso y tímido que sigue a un pastor, si se es hipócrita y se es miedoso creado por una opinión silenciadora; se es hombre por la capacidad de disentir, por la necesidad de crear condiciones de libertad para elegir; esta libertad está constreñida porque todo lo que a un individuo afecte le puede afectar a otros a través de él. Se requiere al otro porque no se tiene la verdad absoluta, porque negarse a dialogar y discutir implica la presunción de infalibilidad, de confianza ciega, mientras que no existe algo absolutamente cierto, pero sí hay algo con bastante seguridad para las cosas de la vida (Mill 1989: 79).

Antonio Gramsci centró su mirada en el nudo de relaciones humanas que determina al individuo. Este anudamiento es histórico y corresponde a un grupo o clase social. Su visión no es sobre el hombre aislado. Es el hombre y sus circunstancias. No deja de anhelar, como en teorías que enfatizan al individuo, a un excelso hombre; Gramsci expresó: "...el hombre moderno debería ser una síntesis de... rasgos nacionales hipostatizados: el ingeniero americano, el filósofo alemán, el político francés, volviendo a crear... al hombre italiano del Renacimiento... el tipo moderno de Leonardo da Vinci..." (Gramsci 1981 p. 182).

Sócrates se inclinó por dialogar para que sus conciudadanos incrementasen su capacidad de elegir, para que fueran más libres y comprometidos con sus decisiones, en beneficio suyo y de su polis. Sus enseñanzas orillan a aceptar que, únicamente, mediante el intercambio de ideas con otro ser humano es factible la recreación y creación de conceptos y definiciones impensadas antes de dialogar, que al confrontar las ideas se abre la oportunidad de elegir libremente y, en consecuencia, del automejoramiento junto a otro. El automejoramiento que conduzca a un modelo de hombre tan rico como el planteado por Gramsci.

2. **CONFIANZA**. Es un hecho social, una relación social, con su propio sistema de reglas que mitiga riesgo e incertidumbre inherente al complejo mundo moderno (Luhmann 2001, Ramírez 2003). Reduce incertidumbre, complejidad y riesgo al reemplazar la insuficiente información por una seguridad internamente garantizada. Siguiendo a Luhmann, la *confianza* es *emotiva*: inspirada en sentimientos y creencias, no requiere argumentos para actuar y valorar con certeza. También es *racional*: parte de supuestos lógicos, intuiciones dadas, deducciones y análisis previos; en este caso el individuo supone posibilidades de éxito para sus logros e intereses.

La *confianza* no es, como supondría el sentido común, el relajamiento de normas; justo al contrario, es el fuerte *compromiso de lealtad* que las personas establecen entre sí y entre ellos, las normas y las relaciones existentes (Parsons 1974). Riesgo e incertidumbre aminoran, al suponer en el otro, en el compañero de trabajo, el compromiso ineludible con los fines de la organización, precisamente ese compromiso es la *confianza*. Sociedades con alto grado de confianza, o de compromiso de lealtad, son altamente competitivas en el mercado mundial. Aquéllas que carecen de ella padecen subdesarrollo.

Sócrates propició la confianza al ensalzar las intervenciones de la persona con quien conversaba, al decir con humildad sus propias ideas, al escuchar atenta y empáticamente, al interrogar, gradualmente, para abrir nuevas vetas al diálogo, al no actuar dogmáticamente y sí con cierta firmeza cuando comentaba la respuesta de su interlocutor, al no propinar sermones ni peroratas para enseñar, al no interrumpir a quien hablaba, al no usar términos hirientes ni despectivos y sí afables y comedidos; en suma, Sócrates logró la confianza emotiva y racional, gracias a su forma de ser y de valorar: bella, buena y verdadera.

3. **TOLERANCIA**. Es indispensable respetar la opinión del otro y, al mismo tiempo, es necesario confrontar sus ideas para que, efectivamente, haya diálogo y no monólogo de sordos; esta relación tensa entre respetar y confrontar, entre conversar, discutir y preguntar, es propia de la tolerancia.

La tolerancia es ajena a ignorar los argumentos contrarios mediante la indiferencia manifiesta; Carlos Salinas de Gortari, en uno de sus informes presidenciales largó esta celeberrima muestra de intolerancia, dirigida a sus adversarios políticos, quienes protestaban por sus afirmaciones: “ni los veo ni los oigo”. La tolerancia tampoco es la dádiva generosa de un benévolo ser, de un permisivo maestro ante acciones indeseables.

La tolerancia no es la mediatización del conflicto a través de estratagemas como los seguidos al fingir que se está de acuerdo, aun cuando no sea así, el sentido común denomina a esta forma de ser: “dar el avión”. Es impropio de la tolerancia el desinterés por acordar, la certeza de poseer la verdad o la decisión final (Ibarra 1998: 248-251).

Para ser tolerante es necesaria el par complejo certidumbre-incertidumbre; lo verdadero surge de la discusión, es un hallazgo, una construcción; el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; la “verdad” inobjetable y absoluta sólo adornece (Mill 1989). La tolerancia es una virtud que contribuye a conformar mundos y actitudes democráticas al dar oportunidad de verter, contrastar y construir -mediante el diálogo- diversas formas de admitir, realizar o de valorar un tema, al incrementar la capacidad de elección individual y colectiva (Fetscher 1995).

La tolerancia lleva consigo el diálogo-acuerdo y no la coerción, no conduce ni a la pasividad ni al desinterés; sí a conversar y acordar. Libertad y tolerancia están implicadas, sin una no existe la otra; la tolerancia ensancha los límites de la libertad y contribuye al orden y a la cohesión social (Locke 1982). La tolerancia (pasiva) conlleva la capacidad de soportar, padecer y, simultáneamente, la de actuar para buscar el acuerdo; ser tolerante implica soportar, aguantar, sufrir, por el daño producido, también conduce a admitir las diferencias y, posteriormente, a actuar (tolerancia activa) para conseguir el acuerdo o la contención, la tolerancia requiere algún tipo de límites difícil de precisar, sin él, sin la diferencia entre lo que apenas es posible admitir y aquello otro que de ningún modo puede admitirse, la tolerancia no sería otra cosa que indiferencia, permisividad o pasividad (Camps 1990). La intolerancia provoca hipócritas o rebeldes, la tolerancia no lleva a la obcecación ni al dogmatismo (Voltaire 1984).

Sócrates fue tolerante pasivo, padeció la burla y el menosprecio por su conversación, soportó la indiferencia por su diferente manera de valorar o de actuar, no fue indiferente ni permisivo ni dogmático, enfrentó a la indiferencia con preguntas y comentarios, con el diálogo tolerante activo para llegar al acuerdo y no a la imposición. Las enseñanzas socráticas no mueven al dogmatismo ni a la obcecación. Sí a alejarnos de ser hipócritas o rebeldes. El diálogo socrático no adormecía, justo al contrario era un aguijón que despertaba al más aletargado.

4. **ACUERDO.** El diálogo sólo es posible cuando se comparte el interés común, cuando existe el mutuo deseo, de llegar al acuerdo y no a la imposición o al engaño. Habermas (1989) estudio tendencias al comunicarse, en su tratado de la acción comunicativa. Principalmente estudió dos: la que se inclina por perseguir al éxito, es decir, la que se dirige a la imposición mediante el engaño o a imponer por la fuerza, a esa tendencia la vio formada por actos de habla que denominó *perlocucionarios*. La otra tendencia está formada por actos de habla que se dirigen al entendimiento y al acuerdo; a éstos los llamó *ilocucionarios*, sirven para coordinar las acciones humanas.

Sócrates no persiguió ni imponer ni embaucar. Sobre la base de conversar dirigió sus acciones al entendimiento mutuo y al acuerdo. Los actos de habla, continuando con argumentos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, son a través de signos lingüísticos. Éstos funcionan simultáneamente como: *símbolo* (corresponden a cosas u objetos), *síntoma* (expresa la interioridad del hablante) y como *señal* (muestran la apelación que se hace al oyente).

En su teoría de la comunicación, la pragmática universal, Habermas explicó que los actos de habla se realizan en tres distintos mundos: objetivo, normativo y afectivo. El mundo de habla *objetivo*: aquél en el que el signo lingüístico alude a cosas que existen con relativa independencia del hablante, trata una realidad empíricamente dada; la fuerza ilocucionaria en la que se apoya está en una forma de comunicarse objetivante ni dogmática ni histriónica, expone el estado de las cosas tratada; no hace juicios de valor ni afectivos, invoca al acuerdo objetivo, a la verdad.

El mundo de habla *afectivo*, de manera distinta al anterior, en los signos lingüísticos se mueven fuerzas ilocucionarias de naturaleza histriónica: en las que el hablante muestra sus sentimientos y emociones a propósito de sus vivencias, no está interesado en la verdad sino en la veracidad, en la sinceridad, en la concordancia entre lo dicho con lo experimentado.

En el mundo de la norma el hablante presenta signos lingüísticos que expresan exigencias dirigidas a los destinatarios. Las normas exigen un cierto modo de hablar que se inclina por lo dogmático, por desplegar fuerzas ilocucionarias con determinación, con firmeza. Su pretensión de verdad está dirigida a la rectitud, a la concordancia de expresado y justo.

Sócrates se dirigió al entendimiento y al acuerdo en sus diálogos porque supo distinguir la oferta del hablante, reconoció desde qué mundo de habla se dirigían a él, lo consiguió porque distinguió entre lo objetivo, normativo y afectivo. Se interesó por definiciones y conceptos, por la verdad, por ejemplo, por lo bueno, bello y verdadero.

Sócrates, en palabras de la teoría de la acción comunicativa postulada por Habermas, fue un sujeto lingüístico interactivamente competente, se interesó por dialogar para acordar y su inclinación por la verdad no lo orilló a dialogar de fea ni aburrida forma.

5. **DIALÉCTICA**. La dialéctica (Abbagnano 1982: 315-317) lleva a encontrar una única idea que impregna y abraza a muchas otras que, sin embargo, quedan separadas de ella y exteriores una a otra; por el hallazgo de una única idea que reduzca a una unidad a muchas otras ideas, en su totalidad; y por mostrar que ideas queden enteramente distintas entre sí.

Se transita por la dialéctica porque al percatarse del tipo de ideas que se tienen, se abre la posibilidad de elegir entre ellas, porque la dialéctica es el arte de la disputa y del ejercicio lógico, porque es la ciencia de discutir rectamente en los discursos que se alimentan de preguntas y respuestas. Es dialéctico el diálogo porque, como Cicerón postuló, es el arte que enseña a dividir una cosa entera en sus partes, a explicar una cosa escondida con una definición, a aclarar una cosa oscura con una interpretación, a discernir primero y luego a distinguir lo que es ambiguo y, por último a obtener una regla con lo cual se juzgue lo verdadero y lo falso y se juzgue si las consecuencias resultan de las premisas consideradas.

Sócrates fue dialéctico porque reconoció en las respuestas a sus preguntas las que eran una única idea que impregnaba y abrazaba a muchas otras que, sin embargo, quedaban separadas de ella y eran exteriores una a otra; porque halló una única idea que reducía a una unidad a muchas otras ideas, en su totalidad; y porque mostró ideas enteramente distintas entre sí.

Sócrates se apoyó en la ciencia que enseña a dividir una cosa en sus partes y muestra cómo encontrar una definición que no aparecía a primera vista, en virtud de discutir y aclarar, rectamente, una cosa obscura mediante preguntas y comentarios a las respuestas; fue dialéctico, sobre todo, porque abrió la oportunidad de elegir entre respuestas falsas o insuficientemente argumentadas, y otras con mayor poderío explicativo, porque amplió los límites en los que estaba con quien conversaba.

6. **TIEMPO.** El diálogo se extravía si, como bien señaló Tomás Moro (1999), se convierte en un monólogo porque uno de sus participantes se extiende en una interminable arenga o, bien, si por premura no da tiempo al interlocutor a acomodarse a las inquietantes y extrañas cosas que se abren con el diálogo.

Es irrecusable considerar el tiempo porque éste contribuye o dificulta el diálogo, al jugar con tino con él, por ejemplo, al dialogar rítmicamente, teniendo pausas y acentuaciones, al hablar apresurado, lento o cadencioso, entonces, se dialoga divertida y expectantemente, sino se cae en la monotonía y el aburrimiento.

El tiempo también influye porque es el que vive la sociedad en la que se desarrolla el diálogo y es el que encarna el dialogante. Si no se toma en cuenta al tiempo, la persona será rechazada por ir demasiado adelante o por estar demasiado atrasado de los intereses socialmente creados, será considerado como un monstruo o un aventurero si no conoce ni comprende el sistema de su tiempo, sólo con esta condición tendrá la capacidad de servirse de las cosas o hechos sociales que ofrece su tiempo como susceptibles de diálogo y de mejoramiento gracias al acordar; no obstante, para cabalmente comprender su tiempo es necesario conocer la historia de las instituciones y de las maneras de obrar como son en el momento del diálogo (Durkheim 1993: 124-125) y, para complicar más las cosas, es indispensable que tenga en mente una utopía; si el diálogo no está tensado por el pasado, el presente y el porvenir, no habrá mejoramiento posible de los dialogantes, sólo se ‘santificarán’: ajustarán sus sueños a la realidad y renunciarán a la utopía (Sánchez Vázquez 2003: 531-544).

El tiempo también se debe considerar al dialogar porque es preciso conocer la temporalidad biológica y sociocultural que vive el interlocutor, sin este conocimiento se

hace tabla raza del ser humano y se le deshistoriza, se le abstrae de sus determinaciones, de su tiempo, de sus necesidades e intereses; para ilustrar este aserto temporal-individual, conviene ver que, en una misma familia, pueden convivir dos hermanos con deseos y exigencias que provienen de dos maneras de vivir el tiempo, el uno interesado por los adelantos tecnológicos más recientes de su momento, mientras que el otro está apurado por el legado histórico de literatos ingleses, franceses o españoles.

Sócrates, al dialogar, valoró el tiempo vivido en Atenas: fue sacudido por las convulsas exigencias de algunos que deseaban regresar al gobierno aristocrático, mientras que otros se inclinaban por la democracia reciente y otros más por la tiranía, su respuesta fue el deseo del autogobierno, gracias a su celebérrima sentencia: “conócete a ti mismo”; su acción educativa fue más ética que política, su utopía estaba fundada en hombres virtuosos que generaban un Estado igualmente virtuoso. El tiempo de su interlocutor también lo considero, al saber perder el tiempo, al darle tiempo para que comprendiese sus preguntas y las contestase sin premura, al ubicarlo dentro de las exigencias temporales vividas en su época y proyectarlo a su utopía.

Sócrates fue una magnífica y bella máquina del tiempo porque supo ajustar diversas temporalidades, incluida la de su ritmo propio, la de su época, la de aquel con quien dialogaba y la de su utopía. Sócrates no se sanchificó, no abandonó su deseo de un futuro mejor, no claudicó en su afán de construir su utopía y de compartirla con otros mediante el diálogo. Ofreció su vida como muestra de coherencia, de consistencia, entre sus anhelos de un porvenir venturoso y la necesidad de actuar virtuosamente a cada momento.

7. **VIRTUD.** Tomás Hobbes, filósofo inglés, escritor del Leviatán, llamó leyes naturales del hombre a cualidades humanas que ayudan a que los pactos se realicen y se mantengan (1987: 124-127), éstas son más de carácter ético; algunas de ellas son:

A la *cortesía* la valoró opuesta a la *contumacia*; es la que lleva a acomodarse a las formas de ser de los demás, impide que un dialogante sea rígido, intratable, áspero; en fin, un diálogo es imposible si los que lo realizan carecen de la necesaria *sociabilidad* o *complacencia*. El diálogo y el acuerdo requieren la aceptación de la oferta del otro, realizándolo de tal manera que sea simpática y agradablemente recibida, no con una cara agría ni de disgusto ni de menosprecio.

Ni el *orgullo* ni la *arrogancia* -manifestados en gestos como los arriba enunciados o con palabras hirientes o mordaces- contribuyen al acuerdo ni al diálogo. Para dialogar sí son valiosas formas de ser y de valorar *modestas*. Tampoco ayuda al acuerdo lo que denominó

contumelia: oprobio, ofensa o injuria expresada a una persona en su cara con actos, palabras o gestos.

Hobbes señaló que los pactos tienen como otra de sus bases a la *gratitud*: "...quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello" (*ibidem*). De igual manera, facilidad para *perdonar*: "...dando garantía del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose, deseen ser perdonados... el perdón no es otra cosa sino garantía de paz" (*ibidem*).

La sensibilidad del dialogante también es una de sus características, se materializa con lo que se conoce comúnmente como tacto: apreciar en el lenguaje -corporal u oral- indicios de molestia, desagrado o dolor en el otro; una persona sin tacto no invita al diálogo, se excede en sus apreciaciones y lastima a quien le escucha o ve. (Ortega y Gasset 2000).

Adicional a la visión de carácter ético, la virtud también se luce desde el punto de vista estético (Ibarra 1997). El diálogo es *agradable* cuando las formas de ser y valorar de quienes conversan no son feas ni atropelladas, cuando la espontaneidad distingue al dialogante y no sus estereotipadas acciones o palabras, cuando su *alegría* o *pesar* lo expresa con soltura sin afectación, cuando su vestimenta y arreglo personal es considerado distinguido o bonito.

En el diálogo el accionar estético también se manifiesta al transitar a mundos de habla de interés para su interlocutor, quien procede con *donosura* al pasar, al interés que insinúa o solicita su interlocutor, por caso, de conversar sobre afectos o normas pasar a hacerlo en el mundo racional, quien es complaciente y, además, lo hace con *gracia*, con *simpatía*, gana la aceptación del otro.

La forma estética de conversar también se expresa con el *sentido del humor*: ante el caos o relajó, no se descompone ni intenta normalizarlo nerviosamente ni de inmediato, justo al contrario, goza del juego y la diversión, ríe con placer y soltura, no con las ordinarias formas de un grosero, de un palurdo ni con las afectadas y amaneradas de un excesivo refinamiento.

Las formas estéticas también son manifestadas al desplegar las cualidades de contemplar y escuchar con profunda atención, quien así procede se da tiempo para, antes de hablar, saber bien a bien lo que le dicen, no sólo con su entendimiento racional, sino también con su forma de valorar empática.

Dialogar es-té-ti-ca-men-te implica mostrar con cuerpo y gestos, con la entonación de la voz, el *símbolo* (corresponde a cosas u objetos), *síntoma* (expresa la interioridad del

hablante) y como *señal* (muestra la apelación que se hace al oyente), para ser competentes en los diálogos no bastan cuestiones racionales o técnicas, también son indispensables formas estéticas.

Sócrates en sus diálogos cautivaba, fascinaba, a su interlocutor. La virtud que poseyó lo distinguió al dialogar de forma estética, ética y apegada a la verdad. La ética y la estética no fueron meros adornos en él, constituyeron una forma de ser y de valorar seductora: atrapaba en su diálogo abriendo zonas oscuras con el cuidado y finura para no intimidar a su interlocutor y sí para orillararlo a afanarse en conquistar los conceptos y definiciones que aparecían al dialogar.

La virtud socrática no son distintas maneras de ser y de valorar, es el entramado de un hombre virtuoso que sabe y actúa en los terrenos de lo bello, bueno y verdadero.

8. **IRONÍA.** A juicio de varios autores (Abbagnano 1982, Compyré 1896, Chateau 1992, Gadotti 2002, Jaeger 1983, Larroyo 1984), el diálogo socrático tenía dos momentos principales: irónico y mayéutico. El irónico, para muchos era el inicial. No obstante, es harto dudoso que la primera cosa que Sócrates planteara a quien lo escuchara fuese una ironía. Resulta inadmisibile, por los diálogos en que Platón lo recreó, que el talentoso Sócrates -antes de que el otro tuviese tiempo y condiciones para establecer el diálogo- se desbocase a una humorada, ahora diríamos, “hecha a quemarropa”.

En términos de cierta jerga científica, diremos que previo al momento de la ironía, Sócrates creaba un clima de ‘*rapport*’: situación para la mutua correspondencia entre dos o más personas, de tal índole que cada una de ellas es capaz de responder inmediata, empática y con ostensible espontaneidad (Pratt 1997: 245-246). Sobre de esa base, la de la confianza, la tolerancia y el despliegue agradable de la virtud y de las formas y del tiempo, entonces sí, Sócrates continuaba su diálogo.

Larroyo (1984: 152) señala que, ante todo, Sócrates se afanaba en interesar vivamente a su interlocutor sobre el tema a comentar, lo exhortaba gracias a oportunos apóstrofes; ésta es la *primera etapa* de su diálogo y se denomina: *protréptica*. Derivado de *pro*, primero, y *trepo*, cambiar mudar. Con esta etapa, Sócrates hacia variar la conversación, sacando al hombre de su cotidiana vulgaridad para introducirlo en un diálogo pedagógico.

Como sea, *protréptica* o *rapport*, el diálogo socrático daba paso al segundo momento: la ironía para hacer notorio el error y la ignorancia de sus oyentes. Sin duda la ironía es un elemento esencial del diálogo socrático, sólo que es propiciada sobre la base de una conversación previa. Luego, como ya dijimos, Sócrates ensalzaba a su interlocutor y, al mismo tiempo, se mostraba humilde en el terreno que, más tarde tratarían; un inicio de

irónico: “...considero que la investigación está fuera de nuestras posibilidades y que vosotros que sois hábiles en vez de enojaros deberíais tener piedad de nosotros, Tarísmaco responde: He aquí la habitual ironía de Sócrates” (Platón 1979: 336-337). Antes de continuar conviene tener mejor idea de qué es la ironía.

La ironía no es *comedia*, tampoco es lo *grotesco* ni lo *sarcástico*. La *comedia* es antagónica a la tragedia; en la primera se reproducen por imitación hombres peores o más viles que los normales, mientras que en la otra a mejores; la maldad que reproduce la comedia es *fea*, está dentro de lo ridículo: cierta falla o fealdad sin dolor y sin grave perjuicio (Aristóteles 1996: 133-137). La *comedia* y la *comicidad* desencadenan la *risa* porque ofrecen algo así, como una momentánea anestesia al corazón, a las emociones pero no a la inteligencia, y esto es así porque la risa va casi siempre acompañada de *insensibilidad*, por ejemplo, causa risa el actuar humano con una continua e involuntaria torpeza, un efecto de *rigidez mecánica*, velocidad de actuar muy lenta o demasiado rápida, una distracción excesiva: resbalón por una cáscara de plátano, risa espontánea y cierta satisfacción de que el otro cayera y no fuese él mismo quien padeciera ese hecho bochornoso (Bergson 1996: 50-52). Desde su origen, en la comedia griega, lo cómico tiene una vida efímera. No es posible estarse riendo todo el tiempo ni tener ‘anestesiado al corazón’ inveteradamente.

Es cómico Charles Chaplin, en su película *Tiempos modernos*, al salir en la pantalla luego de su trabajo, realizando los mismos movimientos mecánicos que hacía en el lugar de la producción que le correspondía. Lo cómico es inconsciente, se torna invisible para quien lo hace y es visible para todo el mundo: un hombre ridículo, apenas advierte su ridiculez, procurará modificarla (Bergson 1996: 54). Lo cómico se experimenta como una *incongruencia* (Berger 1999: 11), por esa incongruencia, es factible asegurar que la risa castiga a las costumbres, porque nos impulsa a esforzarnos por *aparentar* lo que debiéramos ser (Bergson: 1996: 54).

Lo *grotesco* es distinto de lo cómico, satírico e irónico. Baste aquí evocar los cuadros de Goya conocidos como *Los caprichos* o *Los horrores de la guerra*. En esos cuadros, que describen “incongruencias”, es visible la articulación de lo grotesco con lo *patético*, se apoyan uno a otro y es muy difícil establecer una línea de demarcación definitiva que los separe; lo grotesco limita con lo cómico, del que acaso se desprende, pero que no se puede confundir como una y la misma cosa (Bozal 1998: 101). Lo *grotesco* tiende a una radicalidad extrema, tiende a coincidir con lo *patético*, produce un profundo *dramatismo*, una intensa *angustia*, su consecuencia no es el placer de la risa, sino la lucidez de lo

evidente, de la imagen de la que no podemos desprendernos y cuya presencia nos acosa (Bozal 1998: 126-127).

La *sátira* es otra categoría estética y otra forma humana de ver y de valorar a la realidad, se sirve de la deformación para llamar la atención sobre la ausencia de virtudes que, sin embargo, deberían estar en aquello que es satirizado; la risa permite la sátira y exige la *templanza de quien la soporta*, pues ella se hace con buena intención; la sátira lleva siempre un tinte educativo: enseña lo que es deforme, feo, lo que no debemos hacer, alimenta el deber ser, la corrección moral (Bozal 1998: 103-125). Por ese tinte que mueve a la acción moral, para algunos la sátira es el uso de lo cómico con *finés agresivos*; es decir, en la sátira los elementos de lo cómico se funden para constituir una arma, frecuentemente, en contra de instituciones, grupos sociales, culturas y sus representantes; la sátira siempre depende de un público particular en un contexto particular: el satírico y su público comparten la indeseabilidad del objeto sometido a ataque, a la sátira; ésta está, pues, condicionada -como ninguna otra expresión vinculada con lo cómico- por un *contexto social*; los fines agresivos de la sátira imperiosamente conducen a ridiculizar, más allá del bochorno social que causa, hasta tener un cierto poder destructivo; un magnífico ejemplo de la sátira está en la caricatura política, ésta es un instrumento eficaz en el ataque político (Berger 1999: 255-257).

La *ironía*, de manera distinta a lo sátira, no rechaza lo ironizado, sino que *poniéndose a distancia*, descubre que lo que éste dice o hace no es tal; la ironía no es pauta de escépticos, ya que siempre tiene delante aquello que ironiza, el motivo ironizado, y también *lo otro que surge con su ejercicio*, y que al ejercerla se pone de relieve, se invita a su búsqueda, por esa incitación *la lucidez* es el rasgo central de la ironía: introduce un giro radical que exige y mueve a la reflexión y a la acción; la ironía es el marco en el que las evidencias se impregnan de la *capacidad de dudar*, de *incertidumbre*, cuando sobreviene la lucidez, estalla la misma lucidez y se impone al gozo, e inquieta, e impide cualquier entrega, mostrando la condición de no necesidad que antes se admitía, sino la incógnita que tenemos por delante (Bozal 1999: 97-109).

Esta categoría estética de la *ironía*, como la acción humana irónica, no es precisamente cómica, sí incita a sonreír; no obstante, a diferencia de lo grotesco, cómico y satírico, es más de naturaleza intelectual que excita la reflexión. Para tener más claridad de cómo y por qué incita a la reflexión y no tanto a la risa, veamos estas dos formas en que la ironía se expresa. La forma de ironía que le atribuyen a Sócrates es tal que con ella se devalúa a sí mismo a la manera de un cierto embuste; para comprender mejor esto de la simulación, es

bueno saber que el que dice la verdad -según Aristóteles, citado por Abbagnano 1982- está en el justo medio mientras que aquel que exagera la verdad es el jactancioso y el que la disminuye es el irónico: Sócrates en la disputa frecuentemente se rebajaba a sí mismo y elevaba a los que quería refutar, así asumía la simulación que los griegos denominaron ironía (Abbagnano 1982: 703-704). Esta forma irónica es contraria a la arrogancia y al orgullo. Sócrates movió a la lucidez a aquellos con quienes conversaba, al auto rebajarse y al exaltarlos, porque había algo en su discurso que movía a la duda, a la búsqueda de lo que al insinuarse se ocultaba.

Sin duda este juego de rebajarse a sí mismo exige un escucha atento que se dé cuenta de la simulación y sea agujoneado a buscar en su propio dicho lo que está incorrecto y fue ponderado, así como dudar de la injusta apreciación que la ironía socrática insinúa. La ironía socrática sí, sin duda, llevaba a que Sócrates diera menor importancia a sus conocimientos y exaltara a su interlocutor; no obstante, él también ironizaba de otra manera. La segunda forma de ver a la ironía es aquella que lleva a devaluar la realidad, a no tomarla en serio: la ironía es la libertad absoluta frente a cualquier realidad (Abbagnano 1982:703-704). Acaso lo que Sócrates experimentó fue esa libertad que permitía ironizar lo que otros consideraban como la verdad absoluta, incuestionable.

Sócrates no era cómico ni comediante, aunque si tuvo sentido del humor. Tuvo la sensibilidad de encontrar lo humorístico, lo gracioso que la realidad ofrece. No fue un ser agrio ni mal encarado. Disfrutó de la alegría. Sólo que él mismo no actuaba con comicidad, no movía a la carcajada. Tampoco fue grotesco; su dicho no llevó inmerso lo patético ni dramático ni condujo a la angustia. La fina ironía socrática fue ajena a lo satírico, no hizo escarnio de las fallas humanas como arma política acorde a sus fines, no ridiculizó a sus conciudadanos, no moralizó sobre la base de provocar la burla por defectos humanos.

La ironía socrática movió a la reflexión y a la lucidez a quien se le dirigía. Lo hacía porque combatía el error, porque refutaba opiniones falsas. Recurría, para ello, a la segunda acepción de ironía: la experimentada por quien goza de libertad absoluta y contagia de su libertad a quien responde la pregunta irónica y tiene la fortaleza, el temple, de escuchar lo que deviene de sus respuestas y de los comentarios socrático-irónicos a ellas.

Sócrates lanzaba sus preguntas y éstas daban la impresión de que él buscaba instruirse, aunque las preguntas con ese giro irónico conducían, las más de las veces, a la afirmación de un error. Ante él, ante el error, Sócrates no protestaba, incluso fingía compartir las ideas y sentimientos de su interlocutor, lo ponderaba. Luego por medio de preguntas, hábiles y a veces insidiosas, lo obligaba a desarrollar su opinión, a ostentar, toda la extensión de su

tontería, llevándolo a consecuencias tan absurdas, tan contradictorias, que el interlocutor acababa por desconocerse, por extrañarse de sus propias ideas y sentimientos, por embrollarse en su conclusión y, finalmente, confesaba su error (Compayré 1896: 32-33).

Las preguntas que, bajo la apariencia de tener en alta estima el saber exhibido por el interlocutor, llevaban, en realidad, a iluminar la inconsistencia del mismo y lo colocaban en la situación de reconocer su ignorancia, reitero, gracias al despliegue de la segunda forma de ironía, entremezclada con la primera. Sócrates, con la práctica de las dos formas de ironía, minaba el obstáculo que representa la seguridad con que el hombre común se apoya en ideas triviales, resquebrajaba el apoyo que ofrece la opinión infundada.

El interlocutor de Sócrates experimentaba el dolor del parto, el alumbramiento de la verdad, en el momento de confusión e incomodidad, por no ver claro algo que antes del diálogo suponía saber perfectamente, al reconocer -con cierta pesadumbre y molestia- lo absurdo de sus ideas. El diálogo socrático, al practicar dos formas de ironía, producía el placer del halago del mismísimo Sócrates, para, luego, dar paso a sufrir el dolor de percatarse de la soberbia e ignorancia en la que había incurrido. La ironía socrática iniciaba el trabajo de parto de la verdad, con acaso la parte más difícil: reconocer la ignorancia y sus graves consecuencias; comenzaba con el dolor y la molestia de encontrar lo falso y erróneo: la ignorancia y, al mismo tiempo, con cierta alegría al atisbar lo verdadero.

La confusión entre la mayéutica o arte de dar a luz las ideas y la ironía es un hecho ligado al mismo origen de la palabra y del diálogo socrático: “en griego ironía significa pregunta. Sócrates daba a sus preguntas un giro burlesco, irónico y de aquí que perdiese su primer significado para adquirir el que damos actualmente” (Compayré 1896: 32-33). Mayéutica proviene de la palabra griega *mayeuein* o parir, Sócrates lograba que su interlocutor diera a luz lo verdadero sobre la base de preguntas, al principio irónicas y luego, cada vez más reveladoras y dirigidas al arte de descubrir lo que, cada vez menos, estaba velado para su interlocutor. Se funden o confunden ironía y mayéutica porque no es del claro cuándo es sólo una u otra. Con todo, la *protréptica* o *rapport* era sucedida por la ironía y, luego, de la pesadumbre y molestia al reconocer la ignorancia, se entretejía la mayéutica o heurística.

9. **MAYEÚTICA.** *Heuristiché*, heurística o arte de descubrir y mayéutica, son sinónimos (Larroyo 1984: 153) ambas están interesadas en desvelar o dar a luz la verdad. Sócrates, en su afán mayéutico, andaba a la caza de un dialogante: “Tuvo el genio de la interrogación. Preguntar a cuantos encontraba, ya fuera en el gimnasio, ya en las calles; a los sofistas, para convencerlos de sus errores y confundir su arrogancia, a los jóvenes presuntuosos para enseñarles la verdad que ignoraban; interrogar a grandes y a pequeños, a los jefes de

Estados y a los albañiles; ya a Pericles, ya a un tendero; *preguntar siempre y en todas partes, tal fue la ocupación constante de Sócrates, tal la pasión de su existencia...*” (Compayré 1896: 31-32, cursivas mías).

Sin duda es verosímil el argumento de que Sócrates se consideraba a sí mismo como un tábano que agujonea, con sus preguntas, a sus conciudadanos para moverlos al actuar virtuoso. Sólo que antes de agujonearlos, insisto, iniciaba con la *protréptica*, preparando a su interlocutor al acto educativo. Luego procedía con el despliegue de la ironía, mostrando que de las respuestas de su interlocutor se desprendían consecuencias absurdas y contradictorias. Sólo en ese momento, luego de que el arrogante reconociese, con pesadumbre y coraje, su ignorancia, seguía la mayéutica, el momento positivo y constructivo del diálogo socrático. En él, Sócrates no dictaba conferencias ni pronunciaba piezas retóricas; únicamente ayudaba a su interlocutor a iluminar y expresar verdades que Sócrates no había formulado ni puesto en su mente, sino que su interlocutor las había, gradualmente, madurado en su interior a través de respuestas que ofrecía a Sócrates y gracias a la conversación que contribuía a que aflorase la verdad latente. Sócrates sólo *espejeaba* el alma de su interlocutor -gracias al diálogo socrático- para que pudiera él mismo ver sus ideas y sentimientos, para que por sí mismo iluminara qué es aquello que indagaba independientemente de su apariencia: la verdad potencial que en él vibraba (Abbagnano 1984: 65-66).

La mayéutica es un proceso inductivo que, paulatinamente, va pasando de un sinnúmero de experiencias vividas por el interlocutor a la definición y la esencia de aquello que se buscaba: transitar de la pluralidad de casos en los que se oculta el concepto, con sus interminables diferencias, a la unidad de la definición, al concepto que reúne las diferencias fenoménicas. Aunque en ocasiones la indagación no concluía porque no se alumbraban definiciones universales, verdades válidas para todos los casos, y la discusión queda abierta e inconclusa. En otros casos no se llegaba al parto, o alumbramiento de la verdad, porque algunos reaccionaban rechazando la ironía y escapaban, para no sentir más los dolores del parto de la verdad que estaban padeciendo; preferían quedarse sumidos en la ignorancia que no les producía dolores, como los que les provocaba saber la verdad.

Las *preguntas* de la mayéutica socrática iniciaban con un alto grado de *generalidad*, muy abiertas a un sinnúmero de posibilidades. Conforme avanzaba el diálogo, entonces las preguntas ya no dejaban abiertas muchas posibilidades, el genio de Sócrates consistió en que la respuesta que demandaba su pregunta ‘*cerrada*’ era, cada vez, más cercana a la definición, al concepto. Para tal fin no dejaba de echar mano de otras preguntas de tipo

valorativo para que el interlocutor ponderara sus ideas y, en caso necesario, las reelaborase. Era usual que las preguntas que su interlocutor planteara a Sócrates, él las *devolviese*, las *reformulara* en otra forma, pero conduciendo a lo que ignoraba y daba origen a la pregunta. Ocasionalmente, Sócrates planteaba preguntas *retóricas*, aquellas que pretenden más llamar la atención sobre algo evidente que obtener una respuesta muy elaborada. Otras preguntas de Sócrates condujeron al *análisis*, a separar un fenómeno demasiado extenso en partes más manejables, así mismo ayudaban a conocer las relaciones existentes entre las partes y el todo, a relacionar y jerarquizar, a estructurar. Las preguntas de *síntesis* también estaban en el repertorio de la mayéutica socrática, gracias a éstas el interlocutor reunía los diversos aspectos de un tema a fin de integrarlos. Otras preguntas de Sócrates excitaban la *intuición* de su interlocutor, la *imaginación* para conectar lo que aparentemente estaba sin nexos. Cualquiera que fuese el tipo de pregunta, Sócrates no utilizó aquellas que llevan al reproche o la llamada de atención (Mendoza 1999).

Sócrates hizo de la pregunta un arte: *propréptico*, *irónico* y *mayéutico*. Tuvo la sensibilidad de conducir a su interlocutor a grados cada vez más complejos y cercanos a la realidad y explicaciones argumentadas. Su artesanía estribó en que supo cambiar de una pregunta retórica a otra de tipo valorativo o a una más de carácter sintético o analítico. Sus preguntas y comentarios tensaron el ánimo de su interlocutor, lo mantuvieron alerta para verse a sí mismo, a sus propias ideas con actitud crítica y de duda; al mismo tiempo, su método brindó cierto ambiente de confianza, de sociabilidad y agrado. En momentos, era más el desánimo, coraje y frustración, en otros privaba la expectación o alegría. Sócrates supo leer en su interlocutor los síntomas y señales que iban junto con los signos lingüísticos que pronunciaban, también supo ver en el cuerpo del otro las guías para conducir su diálogo, para mostrar velada o crudamente las contradicciones en que incurría. También echó mano de su conocimiento de la dialéctica para valorar las respuestas y para formular sus preguntas. El arte de Sócrates es precisamente artesanal porque es una forma práctica de actuar, se condujo de manera ‘natural’, no se detenía a pensar aquello que debía decir o callar. Su manejo del tiempo en el diálogo fue de tal suerte que mantuvo interesados y apetentes de sus palabras a aquellos con los que conversaba; no desesperó ni buscó respuestas rápidas. Quizás ahora sea más comprensible y valorada con mayor justicia la fórmula que exaltó: “Sólo sé que no sé nada” o la otra que también lo guió: “Conócete a ti mismo”.

10. **ALÉTHEIA**. El postrer momento del diálogo socrático fue el desvelamiento de la verdad o, bien, quitar el velo para que salga a la luz la verdad sobre las cosas

(<http://ponce.iner.edu/cai/reserva/nrosado/pesamiento.htm>). Fue la culminación de todo el esfuerzo previo. En ocasiones se alcanzaba. En otras no tanto. Se distingue de la mayéutica porque es cuando el diálogo socrático iluminó, en la conciencia de su interlocutor, al concepto o a la definición y, entonces, es el momento del gozo y de compartir los hallazgos. Generalmente, lo que estaba cubierto no favorecía un obrar virtuoso. El diálogo daba a luz ideas para conducirse sin la necesidad de apearse a las costumbres ciegamente, para tener una forma de conducirse ética, una forma de decidir de un hombre instruido y libre, no atado a la tradición ni al rebaño.

La *alétheia*, o develamiento de la verdad, enseña que el método socrático, que todos los dolores y alegrías del parto de ideas, inimaginables sin el concurso del diálogo socrático, es un valioso legado a los profesores que no saben cómo contener a sus discípulos. Igualmente es una valiosa enseñanza lo sufrido por Sócrates: la debacle de su polis que lo llevó a ocuparse de la educación moral de ciudadanos importantes en la vida política.

COMENTARIOS FINALES

La larga -y al parecer interminable- crisis que vivimos en México y en nuestras universidades nos debiera hacer ver con lucidez la necesidad de arriesgarnos a develar las definiciones y conceptos que están ocultos detrás de tantas falsedades y errores. El develamiento de la verdad nos debiera conducir a ensayar en nuestras clases -y fuera de ellas- el valioso recurso del diálogo socrático.

Sócrates mostró que la virtud es, precisamente, una: el seguimiento de lo bello, bueno y verdadero. No son tres caminos distintos. Es el complejo enmarañamiento de otras no menos complejas partes. Esos caminos, la inteligencia, el esfuerzo y la gracia volcados para recorrerlos conducen, finalmente, a la alegría del descubrimiento, al placer de saber la verdad. El diálogo socrático demanda de un trabajo artesanal en el que esté presente el filósofo alemán, el político francés, el hombre práctico norteamericano y el bello trajinar del artesano renacentista. Los cuatro modelos de hombre en una sola manera de ser y de valorar: un hombre virtuoso que enseña sin dar clases, que muestra sin personalmente develar ni quitar lo que oculta: Sócrates que está apurado en agujonear a sus conciudadanos adormilados por tantos años de crisis.

La condición posmoderna exige echar mano de lo que ha sido creado para apurar difíciles momentos. El diálogo socrático es *una* posibilidad tanto en sus fines (formación ética), como en sus medios: *propréptico, irónico, mayéutico y aletheia* ¿Qué opina usted?

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1982). *Diccionario de filosofía*. FCE. México.
- Abbagnano, N. y Visalverghi, A. (1984). *Historia de la pedagogía*. FCE. México.
- Aristóteles (1996). *La poética (versión de García Bacca)*. Editores Mexicanos Unidos. México.
- Benjamin, W. (2002). *Ensayos escogidos*. Coyoacán. México.
- Bergson, H. (1996). *Introducción a la metafísica. La risa*. Porrúa. México.
- Berger, P. (1999). *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Kairós. Barcelona.
- Bozal, V. (1998). *Historia de las ideas estéticas*. Conocer el Arte. Historia 16, Información e Historia, S. L. Madrid.
- Bozal, V. (1999). *Necesidad de la ironía*. Visor. La balsa de la Medusa. Madrid.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe. Madrid.
- Compayré, G. (1896). *Historia de la pedagogía*. Librería de la vda. de Ch. Buret. México.
- Chateau, J. (1992). *Los grandes pedagogos*. FCE. México.
- Durkheim, E. (1993). *Educación y sociología*. Colofón. México.
- Escobar, G. et al (2003). *Filosofía*. Mc Graw Hill. México.
- Fetscher, I. (1995). *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. Gedisa. Barcelona.
- Fullat, O. (1992). *Filosofías de la educación. Paideia*. Ediciones ceac. Barcelona.
- Gadotti, M. (2002). *Historia de las ideas pedagógicas*. Siglo XXI. México.
- Gramsci, A. (1981). *La alternativa pedagógica*. Fontamara. Barcelona.
- Grenet, P. B. (1968). *Historia de la filosofía antigua*. Editorial Herder. Barcelona.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. Buenos Aires.
- Hirschberger, J. (1991). *Historia de la filosofía*. Editorial Herder. Barcelona.
- Hobbes, T. (1987). *Leviatán*. FCE. México.
- Ibarra, L. (1998). “La tolerancia y el buen maestro”, en *Revista Mexicana de Investigación Educativa. Consejo Mexicano de Investigación Educativa*. Vol. III, núm. 6, julio-diciembre, 1998. México.
- Ibarra, L. (1997). “Ejercicio docente y estética: la plasticidad”, en *Revista Siglo XXI, perspectivas de la educación desde América Latina*. Año 3, núm. 7, mayo-agosto 1997. México.
- Jaeger, W. (1983). *Paideia*. FCE. México.

- Khon, H. (1984). *Historia del nacionalismo*. FCE. México.
- Larroyo, F. (1984). *Historia general de la pedagogía*. Porrúa. México.
- Locke, J. (1982). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. Grijalbo. Barcelona.
- Luhmann, N. (2001). *Confianza*. Anthropos. Barcelona.
- Lyotard, J. F. (1991). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa. México.
- Historia Universal* (1982). UTHEA. NOGUER. Barcelona.
- Mendoza, A. (1999). *Las preguntas en la escuela*. Trillas. México.
- Mill, J. S. (1989). *La libertad*. Alianza Editorial. México.
- Moro, T. (1999). *Utopía*. Porrúa. México
- Nestle, W. (1981). *Historia del espíritu griego*. Editorial Ariel. Barcelona.
- Oliva, P et al (1982). *Historia de los griegos*. Editorial Cartago. México.
- Ortega y Gasset, J. (2000). *Estudio sobre el amor*. Gedisa. Barcelona.
- Parsons, T. (1974) *El sistema de las sociedades modernas*. Trillas. México.
- Platón (1979). *Diálogos*. Editorial Porrúa. México.
- Pratt, H. (1997). *Diccionario de sociología*. FCE. México.
- Ramírez, H. T. (2003). “Impacto de la confianza en la organización”, en *Innovación, confianza y pequeña empresa*. Compilaron Saleme, M. M y Estrada, R. A. UAM-Xochimilco. México.
- Voltaire (1984). *Tratado de la tolerancia*. Grijalbo. Barcelona.
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Orbis. Barcelona.