



En torno a la dimensión pedagógica de la conversación:

A propósito de Sócrates y el cuidado de sí[‡]

On Conversation's Pedagogical Dimension:

About Socrates and the Care of the Self

Alejandro Zamudio Realpe[†]

Colegio Franciscano San Luis Rey - Armenia

Φ

Resumen

Este texto se construye a partir de algunas observaciones con las cuales se piensa la conversación como una práctica que fomenta la interacción y el reconocimiento ético entre humanos. En tal caso, el propósito de esta reflexión no será conducir al lector a que piense la conversación como una característica del lenguaje humano, sino que considere que la conversación es un acto pedagógico en virtud del cual se puede fortalecer nuestra preocupación por sí mismos y la cohesión social con el otro. Para esbozar los alcances de este argumento, se tomarán algunos comentarios de la vida Sócrates, sobre todo aquellos en los que se exalta la conversación como un ejercicio que le permitía interpelar a los ciudadanos de Atenas a ocuparse de sí mismos, de su alma. Se verá entonces que para Sócrates la conversación es la herramienta con la que es posible educar a los hombres a ser ciudadanos virtuosos o excelentes. Desde esta perspectiva, este ensayo pretende dos cosas: 1) que en la conversación el objetivo no es imponer ideas o verdades, sino que fomente el descubrimiento de sí mismo, el debate racional o la medida; y 2) que por excelencia la conversación es el acto político en virtud del cual los hombres se hacen conscientes de la importancia que tienen como ciudadanos y lo trascendental que resulta para la ciudad dichas prácticas.

Palabras clave: Cuidado de sí, ética, filosofía, interacción, reconocimiento

* **Recibido:** Junio 3 de 2019. **Aceptado:** agosto 25 de 2019.

† **Contacto:** jho.alejandro@hotmail.com

Abstract

This text is constructed from some observations from which conversation is thought as a practice that promotes interaction and ethical recognition among humans. In this case, the purpose of this reflection will not lead the reader to think of conversation as a characteristic of human language, but to consider conversation as a pedagogical act by virtue of which we can strengthen our concern about ourselves and social cohesion with others. To outline the scope of this argument, we will take some comments from Socrates' life, especially those in which conversation is exalted as an exercise which allowed him to challenge the citizens of Athens to take care of themselves, of their soul. Then it will be shown that for Socrates conversation is the tool with which it is possible to educate men to be virtuous or excellent citizens. From this perspective, this essay aims two things, first, that in conversation the objective is not to impose ideas or truths, but to encourage self-discovery, rational debate or moderation; and second, that conversation is *par excellence* the political act by virtue of which men become aware of the importance they have as citizens and how transcendental are such practices for the city.

Keywords: Care of the self, Ethics, Philosophy, Interaction, Recognition.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

¿Es posible una dimensión pedagógica o educativa en la conversación? Esta pregunta puede ser abordada si tomamos como referentes algunos pasajes en los que, tanto Platón como Jenofonte, muestran la importancia que daba Sócrates a la conversación, es decir, a la filosofía. Es conocido el interés que sentía el propio Sócrates por las conversaciones en los lugares públicos de la ciudad de Atenas, no hacemos referencia por su puesto a los grandes tribunales en los que se debatía sobre la jurisprudencia y el proceder de los atenienses. La función política de estos discursos consistía en eclipsar retóricamente el acontecer público del ciudadano, solo reparando en sus deberes y obligaciones con la *polis*. Mientras que Sócrates, bajo el mismo pretexto de exponer la importancia que significa para la ciudad un hombre virtuoso, salía al encuentro de aquellos con quienes pudiese entablar diálogos respecto al cuidado del alma y el perfeccionamiento de la virtud. Inquietar por lo que pasa (acontecer) era indiscutiblemente el trabajo de la mayéutica socrática; tal como recuerda Foucault: “Sócrates, por lo tanto, decía lo que siempre dijo y aún esta muy decidido a decir a quienes encuentre e interpele: ustedes se ocupan de un montón de cosas, de su fortuna, de su reputación, pero no de ustedes mismos” (19).

El encuentro que suponían las conversaciones con el filósofo griego eran no menos que atrevidas e irónicas. Constantemente ponían en juego la seguridad y presunción de aquellos que se ufanaban de saber, sin tener certeza de sus propias ideas y la forma en cómo estas configuraban un discurso que no permitía el examen profundo de sí mismo y el cuidado que, a su alma, también debía ejercer como ciudadano el hombre ateniense respecto a su ciudad: “Ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y su valor” (Platón 10). Esta labor con la cual Sócrates encomendó su defensa al estudio de la filosofía muestra que las conversaciones sostenidas con él eran una invitación al cuidado (la inquietud) de sí mismo¹, del alma, en tanto que creía que la excelencia y la

¹ Estas posiciones sugieren que Sócrates, según Foucault, dirigía una atención constante a la preocupación por sí mismo, por la virtud, y no de aquellas actividades que pasan por ser, en general, actividades interesadas, rentables y propicias; en este sentido, señala Foucault: “Sócrates dice, con respecto a sus conciudadanos, desempeña el papel de quien despierta. Estas prácticas, por lo tanto, van a

razón (las virtudes) conducen a los hombres al bien y a ser mejores ciudadanos y más conscientes del compromiso, las exigencias y obligaciones que acarrea la ciudad. Desde este punto de vista, el ciudadano para Sócrates, más allá de ser una prerrogativa política, era un ejercicio del alma que se fortalecía en la conversación, es decir, en la práctica de la filosofía.

Seguro entonces de su labor, Sócrates consideró que sus servicios consistían en persuadir a los hombres a ocuparse menos que por sus bienes que por sus propias virtudes, “para llegar a ser lo más excelente y razonable posible y pensar menos en las cosas de la ciudad que en la ciudad misma” (Platón 14). Esta correspondencia entre el cuidado de sí mismo y el buen ciudadano toma importancia en la medida en que, sobre la práctica de la virtud (de la excelencia), la función que se ejerce como ciudadano adquiere una dimensión espiritual, es decir, una dimensión que permite que las propias experiencias y preocupaciones sean también del otro, las de la ciudad.

Esta convicción, como atestigua Platón en la Apología, era sin duda una orden conforme a la que Dios le había encomendado al Sócrates conducir (conversar-filosofar) a los atenienses por cosas justas y cosas dignas de hombres buenos (la dimensión espiritual). En uno de los alegatos contra Melito, el propio Sócrates le pregunta: “¿Cuál es mejor, habitar con los hombres de bien o habitar con picaros?” (Platón 7); dejando claro en la defensa que su intención fue fomentar los primeros (buenos ciudadanos) y evitar los segundos.

En efecto, la conversación con Sócrates, tal como narra Platón, era un ejercicio con el cual se fomentaba una preocupación de sí con respecto a lo que es un buen ciudadano (justo), es decir, un hombre que este mejorando incansablemente su alma. Es por esto que, Sócrates, creía que las preocupaciones en torno al cuidado de sí mismo, fomentaría en la práctica (en el día a día) hombres buenos y mejores al servicio de la ciudad: moderados y racionales. Este bien, como sostuvo en su defensa, no tenía más pretensión que tomar la conversación como un ejercicio (o práctica) en el que se examinase la vida en virtud siempre de ser un hombre justo, un buen ciudadano. Al respecto, dirá Sócrates:

considerase como el momento del primer despertar. Se sitúan exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primera luz” (Foucault 21).

En torno a la dimensión pedagógica de la conversación

y si, por otra parte, os dijese que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida y conversar sobre todas las demás cosas que han sido objeto de mis discursos, ya sea examinándome a mí mismo, ya examinando a los demás, porque una vida sin examen no es vida (Platón 16).

Esta claro, según esto, que una conversación para Sócrates debía fundarse en temas relativos a la virtud, es decir, en temas que fomentaran mutuamente el examen de sí mismo y de los otros. Es por esta razón que aquellas conversaciones más que llegar acuerdos o buscar verdades concluyentes sobre lo bueno, lo justo, lo virtuoso, etc.; buscaba que los conversadores se excitaran o se sintieran persuadidos (punzados) a ocuparse de su alma, a parir sus propios conocimientos.

Estos rasgos característicos de la conversación socrática son importantes en dos sentidos: 1) que en la conversación el objetivo no es imponer ideas o verdades, sino que la misma interacción fomente el descubrimiento de sí mismo, el debate racional o la medida; y 2) que por excelencia la conversación es el acto político en virtud del cual los hombres se hacen conscientes de la importancia que tienen como ciudadanos y lo trascendental que resulta para la ciudad dichas prácticas. Sócrates entendió muy bien que las características sobre las que se fortalece el ciudadano justo y virtuoso no estaban en los recintos o magistrados; por el contrario, eran en las calles o en la plaza pública en donde se debía fomentar con las gentes la conversación, la filosofía, es decir, la formación para la vida en la *polis* (*Paideia*). En uno de los pasajes de la Apología, Platón (1979) nos recuerda de Sócrates lo siguiente:

y si alguno de vosotros contestara, afirmara que cuida su alma y su razón, no creas que voy a dejarlo e irme de inmediato; no, lo interrogaré, lo examinaré, escudriñaré a fondo. Joven, viejo, extranjero o ciudadano; así actuaría con cualquiera que encontrara; y sobre todo con vosotros, mis conciudadanos, porque me tenéis muy cerca por la sangre (10).

Esta labor coincide con la imagen que presentan de Sócrates algunos de sus más importantes comentaristas, respecto a la indiferencia o desinterés que siempre mostró por ocupar puestos en las magistraturas atenienses. Y esto por una razón. En tales recintos la práctica discursiva con la cual se desarrollaba el ejercicio argumentativo era la refutación (el ganar discusiones), más no la interpelación (el crear pensamiento). Este

aire irregular que suponía el discurso socrático generó en torno suyo una suerte de figura ociosa, un hombre sin oficio que andaba por las calles de la ciudad de Atenas conversando con las gentes. Por su parte, para quiénes seguían sus pasos, Sócrates personificaba algo más que un sabio (un *σοφός*), era un amigo (*φίλη*): cercano a la sangre. Recuerda Platón en la *Apología* (1979):

ya sabéis, atenienses, porque la mayor parte de las gentes gusta de escucharme y conversar detenidamente conmigo; os he dicho la verdad pura y es porque tienen singular placer en combatir con gentes que se tiene por sabias y que no lo son (13).

Esta empatía que dicen sentir por Sócrates es una muestra o un signo de la estrecha relación entre filosofía y conversación o, como él mismo lo expresa, el ejercicio en el que se conjuga el pensamiento:

jamás he tenido por oficio el enseñar y si ha habido algunos jóvenes y ancianos que han tenido deseo de verme a la obra y oír mis conversaciones, no les he negado esta satisfacción, porque como no es mercenario mi oficio, no me rehúso el hablar, aun cuando nada se me retribuye; y estoy dispuesto siempre ha espontanearme con ricos y pobres, dándoles toda anchura (Platón 12).

En virtud de esto, la conversación es tomada por el filósofo como un trabajo desinteresado, que debe ser practicado con anchura y sin el temor a los señalamientos de quienes la consideran un gran vicio: de “ociosos”. Más allá de que este escrúpulo sea nutrido por la incapacidad de pensar en la conversación (filosofar) como un vínculo espiritual, como un encuentro con el otro y como un examen mutuo, un cuidado de sí más que de los bienes, de la fortuna y las riquezas que nos enquistan y distancian los unos a los otros; lo importante es que veamos, tal como lo veía Sócrates, que esta práctica es un bien que debe ser excitada permanentemente; como lo dice el propio Sócrates:

Atenienses, os respeto y amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y, mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria y diciendo a cada uno de vosotros cuando encuentre [...] ¿cómo no te avergüenzas de no

En torno a la dimensión pedagógica de la conversación

haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, en despreciar los tesoros de la verdad? (Platón 10).

Este deseo que hace que Sócrates se sienta inclinado al filosofar plantea dos cosas: **1)** que en la reflexión socrática la conversación se concibe como una práctica mediante la que se ejercita el pensamiento (los bienes del alma), o la posibilidad de concebir nuestros propios conocimientos y de procurar honestamente por un cuidado de sí mismo (**el ethos**); **2)** que la conversación extiende un lugar en el que interaccionan recíprocamente nuestras emociones (amor, amistad: **φίλη**), es decir, la capacidad de reconocer (cuidar) al otro como alguien que también padece, experimenta y piensa (**pathos**). Estas dos consideraciones, que hacen de la conversación un acto ético, pueden ser rastreadas con detenimiento en un bello pasaje que Jenofonte le dedica a su maestro:

nunca fomentaba la codicia en sus discípulos, pues además de liberarles de otras apetencias no intentó cobrar dinero a los que deseaban su encuentro. Rodeándose de esta abstención pensaba que aseguraba su libertad. En cambio, a los que aceptaban un salario por su conversación les acusaba de venderse como esclavos, porque se obligaban a conversar con aquellos de quienes recibían dinero. Se sorprendía de que hiciera dinero uno que predicaba la virtud, en vez de pensar que la mayor ganancia era adquirir un buen amigo, como si temiera que el que llegó a convertirse en hombre de bien no fuera a sentir el mayor agradecimiento hacia quien le había hecho el mayor favor. Sócrates nunca hizo tal ofrecimiento a nadie, pero tenía confianza en que los discípulos que aceptaban las recomendaciones que él les hacía serían para él y entre sí buenos amigos para toda la vida (26).

Queda claro que la conversación para Sócrates pone de manifiesto el hecho mismo del filosofar: el *ganar amigos*. Por su parte, en la práctica política ateniense existió, tal como lo atestigua Alcibíades y Critias, un interés por figurar y por conservar adeptos mediante la astucia del discurso persuasivo. Jenofonte, en este sentido, llama la atención de quienes en el momento de exponer las razones por las cuales era acusado Sócrates ante el tribunal, malintencionadamente lo culpaban de engendrar a dos verdaderos monstruos para el estado. Sin embargo, en defensa del ejercicio filosófico que encarnaba el maestro, el alumno presenta los verdaderos motivos que impulsaron a Alcibíades y Critias a seguir o concurrir los espacios en los que Sócrates solía interpelar a sus

conciudadanos. Estos motivos, por supuesto, no eran otros que el interés personal de instruirse en el dominio de los razonamientos y en el arte del buen uso de la palabra. Más allá de las estrategias discursivas, a ambos contertulios les interesó menos que poco participar de una vida moderada y consagrada al examen y cuidado de sí (de los otros): *φίλη*. De esta manera, Jenofonte (1993) presenta lo siguiente:

creo que, si un dios les hubiera propuesto vivir toda su vida como veían vivir a Sócrates o morir, ambos habrían preferido más bien morir. Con su conducta se pusieron en evidencia, pues tan pronto como se consideraron superiores a sus compañeros, se apartaron de Sócrates y se dedicaron a la política, que es la razón por la que le buscaron (28).

La apuesta con la que el propio Sócrates emprendía sus conversaciones, según esto, buscaba que la palabra se tornase en instrumento puesto al servicio de la enseñanza de lo justo o de las virtudes de un buen ciudadano (una *paideia*) más no en hacer superiores retóricamente los unos frente a otros. Ahora bien, de esto no se sigue que Sócrates, como lo muestran algunos pasajes, hubiese tenido como propósito formar o educar en las acciones humanas, tal es el testimonio que confecciona Platón en la *Apología*: “Y si entre ellos hay algunos que se han hecho hombres de bien o picaros, no hay que alabarme ni reprenderme por ello, porque no soy la causa, puesto que jamás he prometido enseñarles nada” (13).

Por su parte, aunque parece que no es intención del mismo Sócrates, la conversación sí conteniente un proceso claramente educativo del ciudadano con respecto a la *polis* (la ética), puesto que su práctica implica un ejercicio en el que permanentemente el espíritu interpela, cuida, reconoce y piensa en torno a sí mismo y a los otros. Jenofonte dirá que, mientras que Critias y Alcibíades mantuvieron conversaciones con el maestro, ambos: “pudieron dominar sus malas pasiones utilizándole o usando como aliado, pero una vez que se apartaron de él [...] se entregaron a los placeres, reconocimiento y honores que solo el poder permitiese” (29). Desde esta perspectiva, el filósofo da a entender que la conversación es una “práctica espiritual” desinteresada, pues implica el tiempo conforme al que libremente cuidamos y examinamos a la propia vida. El tiempo que se dispone

En torno a la dimensión pedagógica de la conversación

para el trabajo práctico supone, por su parte, un cuidado de los bienes, la fortuna o la riqueza.

**

En esta práctica espiritual, como hemos sostenido, lo que siempre está en juego es el encuentro o la amistad; porque como examinaría posteriormente Aristóteles: “es cosa muy necesaria para la vida, pues, sin amigos nadie desearía vivir, aunque poseyera todos los demás bienes” (234). Dicha forma en la que se exalta o reconoce el valor que posee la amistad (es decir, virtud), igualmente conjetura que éste bien no puede ser un producto que nace de la fortuna o la riqueza material del ser humano; por el contrario, que la amistad muestra un proceso que exploya un “contacto espiritual”, es decir, ejercitando el espíritu: *filo-sofos*. Por esta razón, Sócrates, según Jenofonte:

siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle. (22).

Más allá del bien que orientaba este comportamiento en la sociedad ateniense, para sus detractores o quienes veían en Sócrates un enemigo peligroso, esta actitud o fomento generoso por la palabra era nociva, causaba violencia entre quienes acudían a sus meditaciones, argumentado que estas tergiversaban el sentido de las leyes y los propios preceptos religiosos de la ciudad.

Sin embargo, muy distante de estos cuestionamientos, el propio Jenofonte exaltará la prudencia que albergaba las conversaciones con Sócrates, procurando y absteniéndose de los peligros y las enemistades propias de la violencia. Los violentos son entonces aquellos que miran y reparan a los conversadores como si fuesen pícaros u holgazanes, mientras que los contertulios o interpelados estiman el “ejercicio espiritual” que aporta la palabra como un bien (*philia*). Por lo tanto, “emplear la violencia no es genuino de quienes practican la prudencia, sino de quienes poseen la fuerza sin la razón” (27).

De acuerdo con esto, la conversación en los encuentros socráticos sí exigía unos mínimos de prudencia, o sea, de estar en la capacidad de medir la interacción con discernimiento, siendo sensato y cauteloso en decir y estar dispuesto también a escuchar. Sócrates creía entonces que la prudencia representaba los tres preceptos consignados en el templo de Delfos, es decir, las recomendaciones con las que se debía consultar y dirigir a los dioses; Foucault (2005) los recuerda del siguiente modo:

de *nada en exceso*, quiere decir: tú, que vienes a consultar, no hagas entonces demasiadas preguntas, solo haz preguntas útiles, reduce lo necesario a lo que quiere hacer. El segundo precepto, *la cauciones*, querría decir exactamente esto: [...] no hagas votos, no te comprometas con cosas, obligaciones que no puedas honrar. El tercero, *examina* bien en ti mismo lo que vas a hacer, presta atención a ti mismo (16).

Con dichas premisas, Sócrates llevo al máximo los preceptos delficos no solamente en su vida ordinaria, sino en sus conversaciones como imperativos. Otra interesante analogía con relación a la prudencia la propone Jenofonte (1993), apuntando a la templanza de Sócrates frente a los gastos y los placeres del cuerpo:

sólo consumía lo necesario [...] En cuanto a la bebida, toda le resultaba agradable, porque no bebía si no tenía sed. Y si alguna vez le invitaban y se mostraba dispuesto a acudir a una cena, lo que para la mayoría es más difícil, es decir, evitar llenarse hasta la saciedad, él lo resistía con la mayor facilidad. Y a los que no podían seguir esta conducta les aconsejaba evitar los aperitivos que empujan a comer sin tener hambre y a beber sin tener sed, porque aseguraba que alteran el estómago, la cabeza y el alma. Y añadía en broma que él creía que Circe convertía a la gente en cerdos invitándola con estos manjares en abundancia (43).

En este sentido, es posible interpretar que la prudencia en la práctica de la conversación es la capacidad (virtud) que exhorta a conservar el carácter y la templanza, puesto que implica un equilibrio o relación saludable entre la razón (o ethos) y las emociones (o pathos) de los que conversan. Por su parte, el conversar desmedido, como se evidencia en algunos pasajes que Jenofonte comenta de Sócrates (1993), se torna en una especie de canturreo de objeciones y cuestionamientos:

se dice que Sócrates en presencia de otros muchos y del propio Eutidemo dijo que le parecía que a Critias le ocurría lo que ocurre con los cerdos, porque estaba deseando rascarse contra Eutidemo como los cerdos contra las piedras. Desde entonces, Critias odiaba a Sócrates, hasta el punto de que, cuando llegó a ser uno de los Treinta y redactor de leyes con Caricles, se acordó de él y entre las leyes dictó una prohibiendo enseñar el arte de la palabra, tratando así de insultar a Sócrates sin tener por donde cogerle, más que atribuyéndole lo que la mayoría echa en cara a los filósofos y calumniarlo ante la multitud (32).

El no conservar la prudencia en la conversación, tal como se evidencia en estos comentarios, es un factor determinante para los desencuentros (o las enemistades). Muchos son los casos que han registrado las objeciones que los sofistas hacían a Sócrates por la manera particular de exponer sus propios argumentos o la modesta vida que practicaba y que le dejaba ver como un hombre austero en su vestido y comida. Se dice que, un cierto día, Antifonte se acercó a Sócrates para persuadir a sus discípulos sobre la infelicidad que conducía las conversaciones con aquel; reprochándole, entre otras cosas, que un esclavo aceptaría su servidumbre antes que aceptar la pobreza y el régimen al que sometía a su propia familia y su cuerpo. Además, la presunción del sofista no pudo menos que señalar a Sócrates como un infortunado, pues, al no aceptar coimas o dinero por sus meditaciones, no se permitía gozar de las alegrías y las libertades que da este. En este contexto, Jenofonte comentará la interpelación que su maestro presentó a propósito de las opiniones de Antifonte:

me da la impresión, Antifonte, de que te has hecho una idea tan triste de mi manera de vivir, que estoy convencido de que preferirías morir a tener una vida como la mía. Observemos, pues, qué es lo que de difícil aprecias tú en mi vida. ¿Será acaso porque los que cobran dinero están obligados a realizar la tarea por la que cobran, mientras que yo, como no cobro, no tengo necesidad de conversar con quien no quiera? [...] ¿O que mis medios de subsistencia son más escasos y por ello más caros que los tuyos? [...] Y en cuanto a la ropa ¿sabes que los que cambian de ropa lo hacen por el frío y el calor y llevan calzado para no verse impedidos de andar por donde se pueden hacer daño en los pies? (54).

Con esto, es claro que la conversación es un ejercicio que no está sometido a los intereses materiales de quienes conversan, es libre. Igualmente, es claro que una de las diferencias más significativas entre el *filósofo* y el sofista, es la prudencia (moderación) del primero y la presunción (exageración) del segundo. Del mismo modo, que puede entreverse la dimensión pedagógica con la cual Sócrates incitaba a la conversación, la cual no es otra cosa que hacer *pensar por sí mismo*. De tal manera, el encuentro con el pensamiento se convierte en el objetivo angular de la conversación, es su fuerza, como dice Zourabichvil (2004), a propósito de su lectura acerca de Deleuze: “es preciso que algo fuerce el pensamiento, lo sacuda y lo arrastre hacia una búsqueda, en lugar de una disposición natural, una incitación fortuita, tributaria de un encuentro” (33).

Sócrates es sacudido por el encuentro y la amistad con sus conciudadanos, sus conversaciones son como una fuerza que hace de estos encuentros una oportunidad para pensar; una relación amistosa en la que se “padece la efracción de un signo que pone en peligro la coherencia o el horizonte relativo al pensamiento” (Platón 34). Tal vez sea esta la razón por la que muchos de los que conversaban con Sócrates, no podían sentirse más contrariados por lo que este decía, pero con la certeza de que en sí mismos hallarían nuevas ideas y conocimientos. La amistad que se habla, y de la que hemos hecho énfasis en la práctica de la conversación, no es tranquilizadora, no dice: “anda, todo está bien”; al contrario, como el mismo Sócrates sostiene: “Yo no soy un hombre que, seguro de sí mismo, lío a los demás; sí yo enredo a los demás es porque yo mismo me encuentro en el más absoluto embrollo” (ibid. 105). Al respecto, Hannah Arendt (1984) dirá que la amistad que practicaba el filósofo consistía en aguijonear (punzar) constantemente a los ciudadanos, que, de no ser así: “continuarían durmiendo el resto de sus días” (203).

A modo de conclusión

De acuerdo con lo hemos dicho, se puede concluir provisionalmente que la conversación es una práctica promisorio para fomentar la reflexión y el examen crítico o *el cuidado del alma*. Igualmente, que esta práctica es indispensable para hacer de los ciudadanos hombres más justos, más modestos y sensatos; así mismo, que como

ejercicio la conversación es toda una pedagogía con la cual se fomenta el pensamiento, la inquietud y la amistad, es decir, el encuentro espiritual de sí mismo y del otro. Sócrates es solamente el pretexto para pensar que la conversación es un trabajo que debe excitarse en todo momento y lugar, y que el pensar nace del encuentro o de una fuerza que lo sacude. Al igual que el pensamiento, la conversación entonces “se instala sobre un suelo movable que no domina, y en el que obtiene su necesidad [...] Pensar nace de un azar, pensar es siempre circunstancial” (Zourabichvil 35). Tal vez por esto Sócrates no formó escuelas, pues siempre deseaba conversar, caminar e interpelar a sus conciudadanos. En este sentido, la filosofía socrática no dobló al interés del debate y la controversia, a la enemistad. A propósito de esto, Deleuze (1971) comentará que la filosofía no está puesta al servicio del poder, del estado y la seducción:

cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la baja del pensamiento bajo todas sus formas. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de baja y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios (59).

En resumen, si bien nuestras sociedades modernas han desplazado la conversación a espacios en los que solo reina el desencuentro (redes sociales, los videojuego, la televisión, etc.), la seducción y la imprudencia o, aún peor, gentes que ven en la interacción y en la “exposición de ideas” una suerte de holgazanería, pues se preocupan más por sus bienes (son hiperconsumistas) que por sus propios acontecimientos o su espíritu, queda consuelo para aquellos que aún sostienen y desean conversaciones (el *ethos* y el

pathos) el seguir resistiendo a esta banalidad del presente. Vista así, la conversación no es un efecto en el que nos entregamos en la resignación de lo cotidiano, sino como dice Lazzarato (2006): “una potencia constitutiva y diferenciadora que actúa en la vida cotidiana” (149). Por lo tanto “para comprender la importancia de la conversación, haya que captar ante todo la acción de las palabras ajenas en el proceso de constitución de la subjetividad” (Ibid.), una mira necesaria del otro.

Referencias

Arendt, Hanna. *La vida del espíritu (el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política)*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1984.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Editorial AKAL, 2005

Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y la Apología*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

Lazzarato, Maurizio. *Por una política menor: acontecimiento y política*. Madrid: Editorial Traficante de sueños, 2006.

Platón. *Diálogos. (Apología de Sócrates)*. México: Editorial Porrúa, S.A. 1979.

Zourabichvil, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2004.