

# LA VOZ AJENA DE LAS FLAUTAS: SOBRE EL SENTIDO “MORAL” DE LA “PSICO-TERAPIA” EN LA FILOSOFÍA GRIEGA ANTIGUA

Adriana Añi Montoya

Ante una sugerencia de dialogar con respecto a los temas de la psicoterapia, la filosofía y el lenguaje, la primera idea que se nos presentó interesante surgió a partir del consejo de un gran filósofo contemporáneo, Heidegger, quien afirma que la fuente de riqueza está en el *arché*, en los orígenes de una tradición<sup>1</sup>. Por ello nos proponemos aquí volver la mirada hacia las raíces filosóficas del término psicoterapia. En efecto, si Sófocles con su *Edipo* proporcionó al psicoanálisis la gran metáfora con la que nace como teoría del conflicto psíquico, Sócrates de Atenas ofrece la primera tematización filosófica de la *therapeia tes psyches*. Y notablemente, además, en su comprensión de la filosofía donde el lenguaje se nos revela como la “sustancia” que nos constituye. Por ello, en este espacio intentamos recordar qué significaba para este viejo filósofo tal cuidado, apuntando sólo levemente algunos encuentros con la terapia psicoanalítica, dado que la modernidad de ésta última introduce diferencias insoslayables respecto al modo de teorizar el conflicto anímico entre los antiguos.

Podríamos decir que Sócrates “inventó” el alma al paso que promovía su cuidado. Cuando él presionaba a sus conciudadanos motivándolos a “cuidar sus almas”, una disonancia interpretativa se producía. En efecto, se sabe que la *psyche* era, para la mentalidad común educada por Homero, la fuerza o el aliento vital. Desde esta perspectiva homérica, la realidad humana era más bien aquel cuerpo que se desplazaba irradiando fuerza en el campo de batalla o el actor cuya voz resonaba primero en el ágora y luego en la memoria colectiva. “Cuida tu cuerpo” y “cuida tu fama” eran pues el tipo de recomendaciones que hacían sentido. Por su parte, los maestros de virtud ofrecían educar al ciudadano en dos tipos de cosas consideradas valiosas y dignas de cuidado: los asuntos privados (*idia*) y públicos (*koiná*)<sup>2</sup>. Entre estas cosas, que Platón denominaría “objetos de deseo”<sup>3</sup>, tiene importancia singular la *doxa*, pues ella era el “lugar” donde se decidía quién era cada uno<sup>4</sup>. Efectivamente, el núcleo identitario del hombre lo constituía la fama. De ahí que,

en un contexto donde la *súkhria* (salvación, salud o felicidad) se jugaba entre los hombres y en la tierra, aquí ella estaba ligada a la protección de la *dóxa*<sup>5</sup>.

Cuando Sócrates en cambio pedía cuidar el alma ¿a qué se refería? ¿Qué era eso por lo cual se había de velar? Al parecer, hay que intentar comprenderlo atendiendo a las acciones. Sócrates se paseaba por Atenas preguntando por qué los hombres se afanaban tanto en perseguir honor, belleza y riqueza en vez de cuidar sus almas<sup>6</sup>. Lo que estaba haciendo, entonces, era presionarlos a volver sobre sí, a poner entre paréntesis el conjunto de metas que configuraban normalmente la vida de los individuos. Dicho de otro modo, Sócrates hizo una incisión en la corteza del discurso público con el cual una ciudad entera se autocomprendía tácitamente<sup>7</sup>. La persecución de la fama, de la belleza o de la riqueza dependía de un horizonte tradicional de valoraciones sobre aquello que constituía una vida verdaderamente humana, una vida buena. Este horizonte de presuposiciones no tematizadas que Sócrates ponía en cuestión era denunciado por él no necesariamente por sus contenidos sino porque, de alguna manera, definía las identidades de los individuos “desde el afuera” de la tradición. Ello hacía del individuo humano un “yo” puesto en exterioridad y, precisamente por ello, podía decirse que los actores no eran un “yo” estrictamente hablando, o una “subjetividad”.

En efecto, la cuestión es que Sócrates no podría ser visto como un “anti-tradicionalista”, como alguien que desde la soledad de su yo autárquico pone en tela de juicio definiciones y normas heterónomas. Como *polites*, Sócrates quiebra la tradición tan sólo porque interpela a sus supuestos seguidores obligándoles a esclarecer su nivel de consecuencia con la misma<sup>8</sup>. Es por esto que su acción “quebrantadora” consiste en el *logon didonai*: dar razón, explicitar en el *logos* lo que uno cree ser. Esto lo muestra bellamente un pequeño diálogo platónico. Allí se introduce la metáfora de la desnudez para intuir el sentido de la terapia. Cármides cree ser sensato por la nobleza de su linaje. Pero Sócrates le solicita enunciar qué es lo que él es, qué es lo que cree “tener” como virtud. De alguna manera, el hombre es sus creencias. Por eso, con esta petición de enunciar lo que se es, sale a la luz la asimetría entre la *doxa* y la *alétheia*. Cármides cree ser sensato, pero al explicitar qué es lo que él cree ser (o tener), al dar su *lógos*, descubre su propia inconsistencia y es llevado a la confusión. Esta forma de indagación socrática no busca “la verdad”, como suele decirse vagamente a menudo. Tampoco es una terapia “moralista”, ni siquiera “pedagógica,” orientada por una preconcepción del modelo humano. Se trata de un camino apolíneo de terapia moral, en el sentido de que se busca la consistencia entre lo que se es y lo que se dice ser. El alma se cuida, pues, “desnudándola”, examinando “por dentro” al actor. Y esto sólo es

posible gracias a "...ciertos ensalmos, y estos ensalmos son los buenos discursos (logoi), y de tales buenos discursos, nace en <el alma> la sensatez" (*Cármides*, 157a)<sup>9</sup>.

La terapia de la *psyche* tenía pues que consistir entonces en la *autognosis*. Ahora bien, ¿qué es el alma? Nos atreveríamos a decir que fue el llevar los presupuestos asumidos sobre la propia existencia a este nivel de reflexión lo que trajo como consecuencia la "invención" de un espacio en apariencia no público, a saber, el alma. Esta puede entenderse entonces como el nuevo *locus* donde se decide quién es el hombre. Pues, en verdad, la *psyche* socrática no era definida por su inmaterialidad o interioridad precisamente, sino como la "sede del discernimiento moral"<sup>10</sup>. El alma era, figurativamente hablando, el espacio no público "donde" la vida vivida de hecho era sometida a la exigencia de justificarse racionalmente. La vida sin examen era ciega, aunque el mero examen racional sin la vida era vacío. Se apuntaba así a una plenitud conquistada por el desdoblamiento o distanciamiento del actor con respecto a sí mismo. El actor debía "enunciarse" a sí mismo, poner su ser –sus creencias– en el *lógos*.

Una vida sin examen no vale la pena ser vivida. Hemos visto que esto significaba que uno debía practicar la *autognosis*, que uno debía poder "dar razón" de sus creencias acerca de lo que era ser bueno y feliz. Sócrates estaba produciendo así el corte de la "*moralidad*" reflexiva dentro de una "*eticidad*" ingenua<sup>11</sup>. El cuidado del alma no tenía pues nada que ver con la prédica de una vida extra-mundana, ni con algún tipo de ascetismo espiritual. Se trataba de iluminar la corriente de la vida cotidiana llevándola a la objetividad del diálogo. El contenido de una creencia enunciado en un *lógos* y confrontado con otro debía poder revelar el valor de la primera. La dilucidación de lo que el actor *era* tenía lugar en el examen dialógico de las autodescripciones dóxicas.

Esta *praxis* de autoconocimiento era válida para individuos y comunidades. Toda Atenas se comprendía como una ciudad honorable, reflexiva, poderosa, y por ello Sócrates la describía como un noble caballo de guerra. Añadía, no obstante, que se trataba de un caballo dormido que requería el aguijón de la pregunta. Sócrates era pues el ciudadano que, aparentemente desconcertado él mismo con su propia ignorancia, señalaba a los otros el camino hacia sí mismos al poner en jaque sus autocomprensiones inmediatas. En efecto, la terapia de *autognosis* no garantizaba una auto-transparencia radical ni una certeza absoluta sobre la identidad del actor. Por ello aun cuando un interlocutor se exponía a "desnudar" su alma en el *lógos* para llegar a la claridad délfica, Sócrates sabía que a lo que podía llegar era al beltistoV logov, siempre disponible a ulteriores refutaciones.

Cabe todavía insistir preguntando: ¿cuál es ese “sí mismo” o alma al que se sugiere voltear la mirada? Hemos intentado aproximarnos aquí a ello, diciendo que no se trata de una interioridad inmaterial. Lo que afirma explícitamente es que el alma es aquello que hay que cuidar, y que cuidarla implica el imperativo de la *autognosis*. Y conocerse a sí mismo no significaba descubrir algo, una esencia fija o núcleo quizá divino que constituyese nuestro ser íntimo, inmaterial y transmudano, sino ser capaz de justificarse racionalmente *en diálogo con otros*. El alma era *la vida misma del hombre público*, cuyos actos y palabras eran visibles y audibles ante los otros. Estos actos y palabras constituían la identidad del actor y, por ello, puede admitirse incluso que ésta se construía en el contexto de la “trama colectiva”, en mutuo diálogo con la tradición, con la opinión pública y con la formación pedagógica a través de la cual la *polis* modelaba al ciudadano. Pero la identidad socráticamente entendida no era esto *sin más*, sino la existencia pública dilucidada por el examen racional. El alma era la vida del hombre público que debía ser llevada al autoesclarecimiento dialógico. Si esto es así, el cuidado del alma implicaba una exigencia de autodescripción lúcida, la cual no podía ser garantizada en soliloquio, sino en conversación con interlocutores benevolentemente dirigidos a la verdad moral.

Es por esto que la *therapeia tes psyches* exigía interlocución. Si el insistente Sócrates ridiculizaba a sus coetáneos atenienses con la imagen del glorioso caballo adormecido, era porque la autocomprensión que tenían era meramente retórica: la retórica de la tradición, la retórica de la opinión pública, la retórica del discurso inmediato y autocomplaciente con el cual el individuo y la comunidad se auto-presentaban. Y la retórica es monologante, porque busca persuadir, porque busca complacer pero principalmente porque es la forma cosificada del discurso que nos describe y, en esa medida, resulta haciéndonos extraños a nosotros mismos. Sócrates parecía muy consciente de este poder enajenante de la retórica<sup>12</sup>. En consideración a este punto es que afirmamos anteriormente que el alma era un “espacio” *aparentemente* no público y trataremos de explicar brevemente porqué. La modernidad ha podido suponer que la mente —el nombre moderno del alma— es un espacio privado e inaccesible. Filósofos como Descartes han podido describir a la mente como el “verdadero yo”, totalmente lúcido, auto-esclarecido gracias a su poder para auto-objetivarse desvinculándose absolutamente de toda encarnación (histórica, biográfica, corpórea o sensible). Con esto han podido dejar paso a filósofos como Kant, quien describe a ese yo como una subjetividad capaz de auto-determinar su identidad moral arrancándose de toda tradición normativa. Con esto han preparado el terreno, en parte, al golpe revolucionario por el cual Freud se propuso, al decir de un comentarista<sup>13</sup> “...extender la dictadura del intelecto a la vida psíquica”, desenmascarando su supuesta autonomía.

Para Sócrates, sin embargo, el alma no puede confundirse con esta subjetividad pura que se presenta como capaz de autodeterminación autárquica primero para luego ser denunciada como juguete del inconsciente. En el caso de Sócrates hay dos diferencias fundamentales ligadas entre sí. La primera se refiere a la contextualidad de la *psyche*, la segunda a su naturaleza dialógica. Cuidar el alma no podía significar para él definirse por desprendimiento de las cáscaras de la historia, la comunidad ética y sus tradiciones. Sócrates nos presenta el concepto de un alma mundana, un alma que habita en una *polis* cuyo *ethos* la invade y la cultiva con sus tradiciones y virtudes. Es esta *psyche* con una sustancia política indiscutible la cual sin embargo –y esa es la novedad socrática– era comprendida como capaz de un examen autoesclarecedor que sólo podía realizarse dialógicamente. Porque el alma era como el tribunal de la vida pública, no era una interioridad contra la exterioridad. Y por eso mismo el cuidado de la *psyche* tampoco implicaba remover la tiranía de un pasado inconsciente o de pulsiones reprimidas. La vida pública articulaba lo deseable bajo distintos conceptos del bien y la virtud. Esta materia no era pensada como algo que se escondía en un ámbito oscuro de la *psyche*, pero sí como algo que debía ser examinado en virtud del imperativo moral de cuestionarse cómo vale la pena vivir.

Precisamente porque el alma tenía sustancia ética, el ideal socrático consistía en la articulación explícita de las suposiciones valorativas de la comunidad<sup>14</sup>. Este ideal de esclarecimiento de la propia vida no podía realizarse sin exponerse a la negatividad, a la refutación y al desengaño. Sócrates sabía de la necesidad de un interlocutor que pudiese frustrar la seguridad de las auto-descripciones, quebrando la confianza en la claridad del lenguaje corriente. El anacoreta no podía darnos entonces el modelo del cuidado del alma, no en el sentido en que Sócrates parecía entender esta tarea. Para decirlo en el lenguaje de un filósofo contemporáneo, Sócrates representa al tipo de interlocutor que, al exponerse a lo “extraño” (de los otros discursos o identidades, se entiende) logra con ello “salir de su hermetismo”, puede trascender su encierro en un círculo estrecho y dogmático de sus autocomprensiones, para enriquecerse con la posibilidad de otras nuevas y más ricas. Este encuentro dialógico con las opiniones que, por ser de los “otros”, son en principio diferentes, es pues un vehículo importante en el autoconocimiento y la “construcción de la propia identidad”.

El punto que hemos venido desarrollando puede ilustrarse con un pasaje de un diálogo platónico, en el cual aparece nuestro filósofo persiguiendo a un joven bello, quien lo atrae fuera de la ciudad con el “cebo” de un discurso. Yo soy amante de los *lógoi*, dice Sócrates, y por eso puedes arrastrarme tan lejos como quieras igual como se conduce a las vacas mostrándoles pasto. Pero luego Sócrates

se muestra torpe en las afueras de la ciudad, motivando la burla de su amigo. Ante esto le contesta que, en efecto, el no sale fuera de las murallas de la *polis*, puesto que cree que ni los árboles ni las plantas pueden “enseñarle nada” sobre sí mismo, pero que si puede aprenderlo a través de la conversación con otros hombres. La *polis*, la trama humana y sus espacios de encuentro aparece así como un lugar ambivalente: propicio para el autoengaño y para el desengaño, para la adulación y la crítica, para la alienación y el “encuentro” con la propia identidad, aunque esto último parezca una tarea infinita.

Ahora bien, si el cuidado se relaciona a esta tarea apolínea incesante, el alma se “disuelve”, si es que entendemos por ella una realidad más allá del individuo encarnado en hechos y palabras. Pero ella “persiste”, si la entendemos como la capacidad de examinar, de justificar y de producir, de ese modo, una biografía coherente. De este modo Sócrates añadía un nuevo matiz en el concepto de “justicia” (*diké*). En efecto, si el cuidado del alma equivalía a procurar que ella sea “lo mejor posible” esto, a su vez, significaba que la vida entera del hombre debía ser justa. Para la tradición presocrática, *diké* se entendía como el “buen reparto” de los elementos del orden cósmico, de modo tal que éste fuese equilibrado, bello, bueno y, por todo ello “inteligente” o “razonable”. Esta razonabilidad y belleza se trasladaban ahora, con Sócrates, a la vida humana. Cuidar el alma significaba entonces observar que la propia vida fuese examinada y hecha “justa”. El buen reparto en el orden del bioV consistía en la consistencia moral ya señalada. Sócrates se refería a este punto con un lenguaje médico. Afirmaba que no hay peor enfermedad de la *psyche* que la contradicción consigo misma. Una contradicción que se expresaba tanto en la inconsistencia que casi siempre se oculta bajo la aceptación complaciente de las descripciones inmediatas, como en la disonancia entre lo que se percibe como razonable y digno de vivirse, por un lado, y el modo como *de facto* se vive, por otro lado. Es evidente que hay aquí una gran dosis de optimismo racionalista.

Salvando las distancias, tal vez pueda decirse que esta vocación apolínea de Sócrates puede constituir un punto de comunicación con la voluntad de verdad inherente al *ethos* ilustrado del psicoanálisis. Si la *therapeia tes psyches* se desarrollaba en la dirección que venimos señalando, no resultaría arbitrario que el interés emancipatorio de las teorías modernas como la del psicoanálisis encontrase su “antecedentes” en historias como la de Sócrates de Atenas y su proceder terapéutico. Pues, en efecto, la *autognosis* a través de la confrontación dialógica reportaba el desenmarañamiento de las contradicciones veladas, así como la denuncia de la enajenación propia de los individuos protegidos bajo todo tipo de parapetos identitarios. Para Sócrates, el alma habita en la *polis* y no quiere

abandonarla, pero esto no conduce a suponer que la *psyche* no deba “iluminar” su hábitat, es más: éste es el núcleo del cuidado. Este es el motivo por el cual el presente texto lleva en su título la referencia a la “voz ajena de las flautas”. Tanto Sócrates como su discípulo Platón adoptaron la defensa del poder esclarecedor del *dia-logos*, de la reflexión racional experimentada como confrontación benevolente de argumentos. El diálogo se presentaba para ambos como un espacio privilegiado de encuentro en el cual “se jugaba la rectitud moral” de los individuos. Los más, decía Platón, actúan como los sibaritas en los banquetes quienes, por no poder

“...tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedores de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban” (*Platón, Protágoras, 347c-d*).

La imagen es muy rica en significados. Pero lo crucial es el énfasis en la presencia de una disposición al encuentro honesto e incluso de una cultura de la sinceridad, en virtud de la cual se silencian los ruidos con los que los más nos cerramos la puerta a la propia dilucidación<sup>15</sup>. Cedemos aquí a la tentación de cerrar nuestro comentario recurriendo nuevamente a Heidegger. Él suponía que nuestra identidad nos era arrebatada por “lo impersonal” (*das Man*), por la “dictadura de la opinión pública”, por la charlatanería vacua de la vida ordinaria. En efecto, la cura del alma se hace necesaria precisamente cuando en nuestros oídos resuenan sólo voces ajenas. También la psico-terapia –en el sentido socrático– reclama la escucha de la propia voz<sup>16</sup>. Hay otra imagen interesante, aunque aparentemente inversa, respecto de este tema. Recordemos a Odiseo tapando los oídos de los marinos. No lo hizo llenándolos del sonido de las voces ajenas. Al contrario, puso un dique de contención para *no* escuchar esas voces, realmente “alientantes”, pues de lo que se trataba era del canto de las sirenas quienes, con su embrujo, pretendían inducir la amnesia, el olvido de la propia casa, alejando a los hombres –entonces como ahora– de sí mismos. □

## Notas

- 1 *El presente texto es la reelaboración de una ponencia presentada con este título en el IX Coloquio de la Escuela Peruana de Psicoterapia realizado en setiembre del 2001.*
- 2 *Cfr. Protágoras, 318e. En: Platón, Diálogos. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por Calonge Ruiz, J., Lledó Iñigo, E. y García Gual, C. Madrid: Editorial Gredos, 1997; T. I.*
- 3 *En efecto, en los libros VIII y IX de la República Platón ofrece una "clasificación" de las formas de vida ética tomado como uno de los hilos conductores el "bien" que persiguen las comunidades. Este bien es perseguido pues es objeto de eros. Así, los hombres desean el saber, el honor, la riqueza, la libertad. Libros antes, ha hablado de la oposición entre philo-sophoi y philo-doxoi. Cfr. Platón, Diálogos. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1998, T. IV, 476ab.*
- 4 *Al respecto se comenta que: "...lo que el hombre propiamente es, es su areté, pero ésta pende de su manifestación reconocida y dicha, y es en la 'gloria' —desde el homérico kydos, kleós— donde el hombre se encuentra a sí mismo inmediatamente. Esto contrasta, por supuesto, con el juego de segmentos desconectados en que para nosotros se escinde nuestro ser y parecer. Cuando traducimos dóxa como "fama" u "opinión", suponemos las representaciones que las personas, por su cuenta, se hacen de otra. Para nosotros lo que somos, cómo nos mostramos a los otros (y también lo que aparentamos), lo que les parecemos y lo que los demás, a su vez, piensan y dicen de nosotros, son representaciones diferenciadas". Porratti, Armando R. Diálogo, Comunidad y Fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993, p. 23.*
- 5 *Sobre el mismo punto insiste también Ramnoux: "...es necesario recordar que el hombre griego arcaico no adquiere la seguridad por el testimonio de su propia consciencia, ni tampoco por el juicio final de un Dios omnisciente, sino que depende, más que el hombre moderno, de la imagen que otros se forman de él o de los discursos que se dicen en torno de su nombre". Ramnoux, Clémence. Historia de la Filosofía griega. Siglo XXI, T. I, 1982.*
- 6 *Platón, Apología de Sócrates. En: Platón, Diálogos. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por Calonge Ruiz, J., Lledó Iñigo, E. y García Gual, C. Madrid: Editorial Gredos, 1997; T. I; 29d.*
- 7 *Esto no significa que dicha autocomprensión fuese sólida y consistente, más bien lo contrario, como ha mostrado Alasdair MacIntyre. Precisamente por el conflicto y discrepancias interiores —aunque no explícitas— a la tradición, era posible el "surgir" del cuestionamiento crítico sobre la propia identidad y metas. Cfr. Justicia y Racionalidad. Conceptos y contextos. Barcelona: EUNSA, 1998, p. 47 y ss.*
- 8 *De esto da un claro testimonio el Critón, donde se describe a un Sócrates siendo más consecuente que los supuestos ciudadanos virtuosos quienes como Critón le aconsejan "salvar su vida" huyendo. Esto implica, sin embargo, tener en muy poco precio a las leyes de la polis, a diferencia de la respetuosa actitud de Sócrates.*
- 9 *En: Platón, Diálogos. T. I.*
- 10 *Tal es la descripción que da, por ejemplo A. E. Taylor en El pensamiento de Sócrates. México: F.C.E., 1974, p. 110.*

- 11 De todos modos, esta terminología debe ser usada con cuidado. Se sabe que es una pareja conceptual introducida por Hegel para distinguir la actitud subjetiva de la objetiva con respecto al Bien. El mismo Hegel afirma que los griegos antes de Sócrates eran 'éticos pero no morales'. No obstante, debe evitarse confundir a Sócrates con un moderno partiendo de la subjetividad. Así hace, por ejemplo, Cornford, quien afirma que la autognosis hace que el hombre se vuelva "moralmente autónomo", "no se guiará por ninguna autoridad externa sino que exigirá la libertad incondicional de su propio autogobierno". Cornford, F. M. La filosofía no escrita. Barcelona: Ariel, 1974. En cambio, Charles Taylor percibe la diferencia y por eso, aunque admite que en Sócrates y Platón hay un giro hacia la interioridad, afirma que no existe en ellos aquello que caracteriza la invención del yo moderno, a saber, la reflexividad radical. Cfr. Taylor, Charles. Las fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996; p. 146.
- 12 Cfr. la irónica descripción que hace de este efecto en el Menexeno, donde describe cómo los oradores "hacen tan bellas alabanzas, diciendo de cada uno lo que merece y lo que no merece, coloreando maravillosamente sus discursos con palabras abigarradas, que encantan a nuestra alma. Elogian de todas las maneras posibles a la ciudad, loan a los caídos en la guerra y a todos los antepasados que nos han precedido y a nosotros mismos, que vivimos aún, y lo hacen tan bien que, por mi parte, Menexeno, me siento cobrado de nobleza cuando me alaban. Y los escucho cada vez, inmóvil y hechizado, con la impresión de volverme inmediatamente más grande, más noble y más hermoso... Y esta majestad permanece en mí más de tres días. El discurso del orador y el sonido de su voz penetran en mis oídos con tal resonancia que apenas al cabo de cuatro o cinco días me acuerdo de mí mismo y tomo consciencia del lugar de la tierra en que me encuentro: hasta ese momento, lo único que más o menos sé es que no habito las islas de los bienaventurados. ¡Tan hábiles son nuestros oradores!" (Menexeno 234c-235a)
- 13 Lluís Duch.
- 14 Sócrates impuso el ideal de articular las suposiciones sobre el bien, intentando comprender lo implícito en nuestros lenguajes morales y valorativos, lo "impuso sobre sus obligados y frustrados interlocutores de Atenas hasta que éstos le hicieron callar de una vez por todas" (Taylor, Charles, op. cit., 51).
- 15 Con respecto al tema de la sinceridad, cabe insistir en que la voz propia, que nos lleva al autoanálisis, es voz en diálogo, y éste es además diálogo sin concesiones. Esto lo grafica un pasaje adonde aparece Sócrates quejándose de quienes dialogan condicionalmente, diciendo: "No, ¡por favor!, <...> para nada necesito lo de "si quieres" y "si te parece"; al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mí. Y digo esto de "a ti" y "a mí", pensando que sería la mejor manera de dar demostración <a cualquier razonamiento>, si se le quitaran los "si..." (Platón, Protágoras, 331c).
- 16 Pero, una vez más, no en el sentido del monólogo solipsista, sino como diálogo del alma consigo misma en el cual, al confrontarse los *lógoi*, lo que se impone es la *alétheia*.

## Bibliografía

- CORNFORD, F. M.  
1974 *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel.
- MACINTYRE, Alasdair  
1998 *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Barcelona: EUNSA.
- PLATÓN  
1997 *Diálogos*. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por Calonge Ruiz, J., Lledó Iñigo, E. y García Gual, C. Madrid: Editorial Gredos, T. I.
- 1998 *Diálogos*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, T. IV.
- PORRATTI, Armando R.  
1993 *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- RAMNOUX, Clémence  
1982 *Historia de la filosofía griega. Siglo XXI, T. I.*
- TAYLOR, A. E.  
1974 *El pensamiento de Sócrates*. México: F.C.E.
- TAYLOR, Charles  
1996 *Las fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.