

TRAS LAS HUELLAS DE SÓCRATES: REFLEXIONES SOBRE LA EJEMPLARIDAD Y LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER

SARA MARTÍNEZ MARES
JUAN LUIS FUENTES
(Editores)



DYKINSON EBOOK

unir
LA UNIVERSIDAD
EN INTERNET

TRAS LAS HUELLAS DE SÓCRATES: REFLEXIONES SOBRE LA EJEMPLARIDAD Y LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER

SARA MARTÍNEZ MARES
JUAN LUIS FUENTES
(Editores)

ÁNGEL ALEIXANDRE BLASCO
ANA BELÉN ÁLVAREZ HAYA
AMPARO AYGÜES CEJALVO
SARA CARBALLEDA
INMACULADA CUQUERELLA MADOZ
DANIEL DOYLE SÁNCHEZ
ALICIA ENCÍO
JUAN LUIS FUENTES
SANTIAGO ALFONSO LÓPEZ NAVIA
JESÚS IBÁÑEZ PÉREZ
ALEJANDRO LANDERO

JORGE LÓPEZ GONZÁLEZ
MIRIAM MARTÍNEZ MARES
SARA MARTÍNEZ MARES
SALVADOR ORTIZ DE MONTELLANO
JOSÉ MANUEL PAGÁN AGULLÓ
GUADALUPE PÉREZ TORREGROSA
GRACIA PRATS-AROLAS
ANA RISCO LÁZARO
MIQUEL SOLANS
MARIA SILVIA VACCAREZZA

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Los autores

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1070-903-4
DOI: <https://doi.org/10.14679/3735>

Maquetación:

Realizada por los autores

Agradecimientos

A las personas que han ayudado a que este proyecto se lleve adelante: María José Salar, Santi Julián, Silvia Moya y Bosco Corrales.

Al apoyo institucional de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Valencia, por hacer posible la transferencia de conocimientos en esta línea de investigación.

Al Vicerrectorado de Transferencia de la Universidad Internacional de La Rioja, por su generosa financiación de este libro.

A todos los autores y autoras que han sumado sus ideas y entregado su tiempo para la escritura de los textos que hemos tenido el privilegio de reunir en este libro y ofrecer a los educadores de distintas etapas educativas.

“Y en verdad que podría tal vez decirme alguien: «¿No te avergüenzas, Sócrates, de haber observado una conducta tal, que ahora te pone en peligro de muerte?» A ese yo le replicaría con toda razón: «Estás en un error, amigo mío, si crees que un hombre que valga algo, por poco que sea, ha de pararse a considerar los riesgos de muerte, y no ha de considerar solamente, cuando obra, si lo que hace es justo o no lo es o si es propio de un hombre bueno o de un hombre malo»”.

Platón (ed. 1990). Apología, en *Obras completas*. Aguilar. 26e-28c

In memoriam

A todas aquellas personas que perdieron la vida en poblaciones valencianas en 29 de octubre de 2024. A quienes las recordarán por haber ayudado a construir sus vidas y a formar parte de su historia, aunque el dolor evoque la pregunta desgarradora de la pérdida de un amigo: «¿Adónde podía huir mi corazón que huiese de mi corazón?» (Agustín, *Confesiones*, IV, 7).

A ti, porque sí que “llegaste a tiempo” a por tu madre, puesto que has contribuido a que ella tenga un sentido y haya vivido una vida.

A todas aquellas personas que sintieron una oscuridad y soledad aterradoras el miércoles 30 de octubre de 2024 en las localidades valencianas y en otras cercanas, porque ese día no hubo ayuda, no se supo ver la magnitud de la tragedia.

A todas aquellas personas que empiezan de nuevo, porque hacen suyo lo más excelente de las capacidades humanas, “la de transmutar una tragedia personal en un triunfo” (Frankl en *El hombre doliente*); para aquellos que podrán decir “mis bienes se han hundido, pero esto no me ha hundido a mí”.

A todas aquellas personas que siguen adelante porque el amor les empuja a hacerlo, porque hacen suya la frase del *Cantar de los Cantares* “Es fuerte el amor como la muerte (...) Grandes aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos anegararlo” (Ct, 8, 6.7).

A todas aquellas personas que han escuchado sin dilación el antiguo grito de los débiles expresado en el libro del *Génesis*: “se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (Gn, 4, 10). A todas las personas que han hecho ríos, ríos humanos que muestra que sigue vivo el sentimiento de humanidad y de esperanza, porque encarnan dichos de antiguos filósofos y místicos “La adversidad es ocasión de virtud” (Séneca); “...y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron” (Jn, 1, 5).

A todas aquellas personas que transforman en bien las corrientes aplastantes del mal, porque no desisten en “volver a hacer por amor lo que hace la gravedad” y porque muestran que: “la pendiente de la naturaleza propici[a] la subida hacia el bien” (Simone Weil en *La gravedad y la gracia*, 2002, p. 183).

A todas aquellas personas que hacen suya, a día de hoy, la frase de Hamlet: «Los tiempos están confusos. Oh, maldita desgracia, que haya nacido yo para ponerlos en orden», porque con sus capacidades materiales, personales o profesionales, ponen orden en el campo de batalla y recorren largas distancias para paliar el sufrimiento.

A todas aquellas personas cuya compasión habla al resto del mundo y dice que no somos sólo materia, números y álgebra, sino que, como “Electra, la hija de un rey poderoso, reducida a esclavitud, con la esperanza puesta sólo en su hermano, encuentra a un joven que le anuncia la muerte del hermano –y en el momento más rotundo de su desamparo, se descubre que ese joven es su hermano”. Como María Magdalena, desesperada igualmente al no encontrar el cadáver de su maestro, y detiene a un desconocido “jardinero” para preguntarle, siendo ese jardinero su mismo Maestro... Para todos los que ayudan a “reconocer al hermano en un desconocido”, porque es también “reconocer a Dios en el universo” (Weil en *La gravedad y la gracia*, 2002, p. 167).

A todas aquellas personas ejemplares, a “los santos de la puerta de al lado” (Papa Francisco), a todos aquellos que responden ante lo trágico de manera virtuosa y nunca han sido reconocidos, porque “¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te

vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?” (Mt, 25, 37-39), y no lo saben, ni tampoco necesitan darle importancia, sólo lo hacen.

A todas aquellas personas que se resisten a posicionarse del lado de una lectura partidista, divisoria y polarizada. “Leemos las opiniones sugeridas por la gravedad”, decía de nuevo Simone Weil, esto es, desde el “papel preponderante de las pasiones [que uno salga bien parado] y del conformismo social [forzar a una opinión mayoritaria]”. A todas aquellas personas que se esmeran en “prestan atención a la realidad”, en otras palabras, ver que el sufrimiento no tiene color político. El samaritano es quien ayuda al judío herido: en la colectividad, enemigos, en lo particular, en el rostro del otro, prójimos.

A todos aquellos que necesitan denunciar la injusticia aunque no pretendan aumentar el círculo del odio, porque es legítimo pedir cuentas, como cuando ordena el sumo sacerdote golpear a Pablo en la boca tras una denuncia legítima y no se limitó a sufrir en silencio el ultraje, sino que respondió al pontífice: «Y a ti te golpeará Dios, muro blanqueado! ¿Y tú, que estás sentado para juzgarme según la ley, me mandas golpear contra la ley?» (Act, 23, 2 s).

Permítannos una aparente dedicación paradójica. A todas aquellas personas que, como último viso de esperanza, puedan dejarse llevar incluso por el ejemplo de Aquiles, a quien Apolo describe ante los dioses como “pernicioso, el cual concibe pensamientos no razonables, tiene en su pecho un ánimo inflexible y medita cosas feroces, (...) espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín (...) perdió Aquiles la piedad y ni siquiera conserva el pudor”. Aquiles tenía el cadáver de Héctor ya 9 días sin sepultar, una trasgresión impía y cruel que cometió dominado por la venganza; no obstante lo iracundo que pudo llegar a ser, ante la súplica del viejo rey Príamo, padre de Héctor, que fue a escondidas a pedirle el cadáver de su hijo diciéndole “respeta a los dioses, Aquiles, y apiádate de mí, acordándote de tu padre” (*Ilíada*, XXIV). Aquiles lo admiró y lloraron juntos acordándose cada uno de sus muertos, devolviéndole el cadáver de Héctor tras pagar su rescate (esto es, le deja honrar al cadáver).

También a todas aquellas personas que intentan sacar tajada del sufrimiento, porque “el mal ejemplo absuelve, el bueno condena” (Gomá en *Universal concreto*), porque vemos buenos ejemplos constantemente, porque los testigos permanecen aquí, en el lugar donde ocurre lo trágico y no sólo en los medios de comunicación, y porque el tiempo pondrá todo en su lugar.

Índice

PRÓLOGO	13
José Manuel Pagán Agulló	
Capítulo I. A vueltas con la ejemplaridad: por qué la educación moral debería tomarla en cuenta.....	15
Sara Martínez Mares - Juan Luis Fuentes	
PRIMERA PARTE. Claves actuales para la orientación del profesorado	
Capítulo II. La ausencia de referentes en la educación. Origen, desafíos y vías de respuesta ante la emergencia educativa actual	35
Ana Risco Lázaro	
Capítulo III. The walking teacher: saints, heroes, and sages ‘in potential’	51
Alicia Encío	
Capítulo IV. Testimony, exemplarity and moral education	65
Jorge López González	
SEGUNDA PARTE. Teorías filosóficas y psicopedagógicas fundamentales en la ejemplaridad y el liderazgo	
Capítulo V. Reflexiones para una ética de las virtudes personalista: la Psicología Positiva y la Teoría del Ejemplarismo Moral a la luz de la antropología de K. Wojtyla.....	79
Jesús Ibáñez Pérez	
Capítulo VI. La <i>relación interpersonal</i> , camino para la educación moral	95
Miriam Martínez Mares	
Capítulo VII. Ética del liderazgo en el pensamiento de Joanne B. Ciulla: Una reflexión en torno a la ejemplaridad moral del buen líder.....	109
Sara Carballeda	
Capítulo VIII. Metodología de emulación moral para el desarrollo del liderazgo	123
Jorge López González, Alejandro Landero y Salvador Ortiz de Montellano	

TERCERA PARTE. Filosofías de la ejemplaridad: El camino abierto por las escuelas de la antigüedad

Capítulo IX.	Imitando a Sócrates. El ejemplarismo socrático en Aristófanes, Jenofonte y Platón	137
	Miquel Solans	
Capítulo X.	Perfección y humanidad del sabio estoico.....	153
	Daniel Doyle Sánchez	
Capítulo XI.	La mártir Vibia Perpetua (s. III A. D.): <i>exemplum fidei</i>	169
	Ángel Aleixandre Blasco	
Capítulo XII.	Caminos hacia el florecimiento: antiguos modelos de vida ejemplar.....	183
	Maria Silvia Vaccarezza	

CUARTA PARTE. Desarrollo moral a través de narrativas y obras artísticas de diversa índole

Capítulo XIII.	Ejemplaridad moral y fragilidad en los hermanos Dardenne. <i>Tori y Lokita</i> (2022), paradigma del cine que educa la mirada y distingue entre modelos imitables	197
	Amparo Aygües Cejalvo	
Capítulo XIV.	Ejemplares morales en el cine de Capra. El papel de la mujer en <i>It's a Wonderful Life</i>	211
	Gracia Prats-Arolas	
Capítulo XV.	Acciones históricas ejemplares. Referentes para la educación secundaria	227
	Guadalupe Pérez Torregrosa	
Capítulo XVI.	“Anda con sabios y te harás sabio”. Conocerse y reconocerse en el ejemplo a través de las narraciones bíblicas.....	237
	Ana Belén Álvarez Haya	
Capítulo XVII,	Meursault o el martirio de un asesino.....	250
	Inmaculada Cuquerella Madoz	
EPÍLOGO	262
	Santiago Alfonso López Navia	

CAPÍTULO 9

Imitando a Sócrates. El ejemplarismo socrático en Aristófanes, Jenofonte y Platón²⁹

Miquel Solans
Universidad de Navarra

RESUMEN

Este trabajo busca realizar una contribución a la discusión contemporánea sobre el ejemplarismo moral y sus antecedentes históricos analizando la figura de Sócrates como ejemplo desde una perspectiva filosófica e histórica. En él se toma como punto de referencia a las tres fuentes históricas relevantes más antiguas sobre el filósofo ateniense: las comedias de Aristófanes, los escritos socráticos de Jenofonte y los diálogos de Platón. Se analiza y compara, en cada caso, el modo en que cada uno de estos autores retrata a Sócrates como educador y, en particular, de qué manera presenta y concibe el ejemplarismo socrático. Se examina, primero, el tratamiento de Sócrates y de su ejemplo en Aristófanes. El comediógrafo ofrece una imagen crítica y burlesca de filósofo, proyectando sobre su figura las tensiones sociales y culturales relativas a los nuevos modelos educativos y destacando, en este contexto, el carácter problemático de su imitación. A continuación, se analizan los escritos de Jenofonte, en los que se reivindica el influjo positivo de Sócrates como educador moral. En su tratamiento del ejemplarismo socrático, el historiador destaca que el contacto con la figura de Sócrates proporcionaba a sus seguidores patrones de conducta que permitían desarrollar la virtud y, al mismo tiempo, inspiraba en ellos la motivación de progresar moralmente. Finalmente, se interpreta y expone el tratamiento del ejemplo de Sócrates en Platón. En los diálogos platónicos, se presenta el rol del filósofo como guía intelectual que conduce a trascender la simple imitación de patrones particulares de virtud, promoviendo la reflexión y la búsqueda de la verdad universal que permite desarrollar la virtud genuina. En este sentido, Platón distingue entre el uso de los ejemplos en la educación convencional, centrado en la imitación de ejemplos concretos, y su uso en la educación filosófica, que busca que el aprendiz comprenda por sí mismo los principios morales universales que dan cuenta de la moralidad de los ejemplos particulares.

PALABRAS CLAVE

Sócrates, ejemplo, imitación, educación moral, Aristófanes, Jenofonte, Platón

DOI: <https://doi.org/10.14679/3744>

²⁹ Este trabajo es resultado del proyecto “DYNA. Deseo y Normatividad en la Antigüedad” (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Agradezco a Miguel Martí la lectura atenta del borrador de este capítulo y sus valiosas sugerencias. A él debo la referencia a los trabajos de Dorion y Hadot, además de a algunos pasajes de *República* en los que no había reparado.

1. Introducción

La reciente rehabilitación del ejemplarismo en el ámbito de la filosofía y de la educación moral (Annas, 2004; Compodonico et al., 2019; Zagzebski, 2017) ha ido acompañada de un creciente interés académico por explorar los antecedentes históricos de esta corriente (por ejemplo, Irwin, 2015, Vaccarezza, 2020). Los trabajos con una orientación histórica publicados hasta la fecha se centran de forma mayoritaria en indicar y poner de relieve la cercanía del ejemplarismo contemporáneo con el pensamiento ético de Aristóteles (Croce y Vaccarezza 2017; Kristjánsson 2006; Sanderse 2013)³⁰. El objetivo del presente estudio es introducir en la discusión otro precedente del ejemplarismo en la filosofía griega, todavía poco estudiado en la discusión especializada actual: el carácter ejemplar de Sócrates. A pesar de que, desde antiguo y hasta nuestros días, la referencia a Sócrates como un modelo ejemplar resulta habitual (Döring 1975, Kotsonis 2023, pp. 594-595), son todavía muy escasos los trabajos que tratan de reconstruir este aspecto de su figura³¹. Este trabajo se propone estudiar el ejemplarismo socrático desde las diferentes perspectivas que sobre él proporcionan tres fuentes principales de la Antigüedad sobre su figura: las comedias de Aristófanes, los escritos socráticos de Jenofonte y los diálogos de Platón³². Como se mostrará a continuación, cada uno de los tres autores ofrece una mirada singular y diferenciada de la figura de Sócrates como educador y, en particular, de la naturaleza de su ejemplo y del tipo de imitación que concitaba.

2. La imitación de Sócrates en las comedias de Aristófanes

Puede resultar sorprendente –para el lector familiarizado con el tratamiento habitualmente reverencial de la figura de Sócrates– que las primeras menciones históricas de este filósofo como objeto de imitación posean un tono cómico y burlesco. En la comedia *Las aves*, escrita y representada en vida de Sócrates, Aristófanes introduce una referencia explícita, en tono marcadamente satírico, a la imitación, por parte de algunos, del porte externo del filósofo: “[estos] llevaban larga cabellera, sufrían hambre, estaban sucios, *socrateaban* (*esōkratōn*) y llevaban bastones espartanos”³³ (*Las aves*, 1280, trad., Rodríguez Adrados, 1987, ligeramente modificada). Junto con las demás obras de Aristófanes, este testimonio representa la fuente más antigua disponible acerca del filósofo ateniense. De acuerdo con esto, la figura de Sócrates destacaba en Atenas, entre otras cosas, por el tipo de emulación que despertaba. En efecto, la acuñación, en el pasaje citado, del verbo “socratear” (*sōkratein*) –sin mayor aclaración en el texto ni antes ni después– para referirse a conductas que imitan el modo de ser de Sócrates, indica que la existencia de imitadores del filósofo era un fenómeno lo suficientemente extendido y conocido como para que la numerosa audiencia ateniense que asistía a la representación de la comedia pudiera identificar la referencia sin mayor dificultad.

En *Las nubes*, otra sátira de Aristófanes, dedicada por entero a caricaturizar y criticar ácidamente a Sócrates y sus seguidores, se menciona también el descuido del aspecto

³⁰ De acuerdo con las reconstrucciones más habituales de la ética aristotélica, la virtud se aprende a través de un proceso de habituación que empieza por la imitación de la conducta de personas moralmente más experimentadas (Annas, 2004, p. 73).

³¹ Dos notables excepciones son Peñalva (2005) y Dorion (2023).

³² Cfr. O’Connor (2015, p. 77).

³³ El énfasis es añadido. La misma obra menciona a Sócrates, más adelante, como alguien “que no se lava” (1555). Cfr. Bowie (2023, pp. 92-93).

físico y, en general, de la apariencia externa como rasgos distintivos del grupo que sigue e imita el modo de vida del filósofo (100, 830). En esta obra se enfatiza también otra característica, llamativa y merecedora de burlas, de aquellos que, tras estar en contacto con Sócrates, emulan su modo de comportarse. Se trata ahora de un particular modo de hablar y de valerse de los discursos, que Aristófanes identifica con la habilidad para construir argumentos mediante los que convencer a otros de cualquier cosa, por absurda que resulte (1010, 1030-1040)³⁴. Es esta habilidad y sus funestas consecuencias lo que conduce, finalmente, a los protagonistas de la obra a incendiar el edificio en el que Sócrates se reúne con sus seguidores (1480 y ss.).

Más allá del carácter naturalmente exagerado y caricaturesco de la imagen de Sócrates que transmite el comediógrafo griego, el retrato cómico del filósofo revela que su figura poseía, entre sus conciudadanos, un potencial emulativo que, de acuerdo con el sentir del escritor de comedias –y presumiblemente de no pocos atenienses– no solo era ridículo y extraño, sino también moralmente peligroso, puesto que contribuía a educar jóvenes irrespetuosos con los usos, costumbres y creencias que vertebraban la vida de la comunidad (cfr. p.ej. *Las nubes*, 90, 110, 920, 990-1010, 1140-1150). Esto último aparece reflejado también en la *Apología* de Platón –en la que Aristófanes es mencionado de forma indirecta–, donde el autor hace decir a Sócrates que algunos jóvenes imitan su modo de refutar y someter a examen a otros y que, de este modo, estos han humillado e irritado a no pocos de sus conciudadanos, contribuyendo así a extender la mala reputación del filósofo al que imitan (23 c). A esta práctica de sus imitadores atribuye el Sócrates platónico de la *Apología*, en no poca medida, el nacimiento de su fama de sofista, confirmando así el testimonio de Aristófanes.

Como se ve, la imagen que ofrece Aristófanes del ejemplo socrático, corroborado por Platón, sugiere que la célebre acusación de que Sócrates corrompía a los jóvenes de Atenas –y que finalmente motivó su juicio y condena a muerte– estaba estrechamente relacionada con la convicción común de que el filósofo representaba un *mal ejemplo* –una mala fuente de emulación– para los jóvenes que se acercaban a él, puesto que el contacto con él inspiraba en ellos modos de comportarse y de hablar anómalos y, en último término, perjudiciales para la *polis*.

3. Sócrates como ejemplo de virtud moral en Jenofonte

En contraste con el tratamiento marcadamente crítico del ejemplarismo socrático por parte de Aristófanes, el historiador griego y discípulo de Sócrates Jenofonte pone un notable empeño, materializado en varias de sus obras (*Recuerdos de Sócrates*, *Apología*, *Banquete* y *Económico*), por presentar a su maestro como un hombre sabio y virtuoso, y cuyo influjo educativo sobre la juventud ateniense fue indudablemente positivo. En este marco, Jenofonte señala particularmente el ejemplo de Sócrates como su principal medio de educación moral (O' Connor, 2015, p. 79) y, en este sentido, como una prueba clara de que Sócrates no era culpable de la corrupción de la juventud de la que injustamente se le acusó (cfr. Döring, 1975, p. 2). Esta posición, apologética y ejemplarizante al mismo tiempo, se encuentra claramente expresada en los primeros capítulos de los *Recuerdos de Sócrates*:

³⁴ Todo apunta a que, en esta obra, Aristófanes refleja la visión popular de Sócrates y, por lo menos hasta cierto punto, proyecta sobre ella los rasgos más comunes que los ciudadanos de Atenas atribuían a los sofistas en general.

También me parece sorprendente que algunos se dejaran convencer de que Sócrates corrompía a los jóvenes, un hombre que, además de lo que ya se ha dicho, era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida y, en segundo lugar, durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas [...] Más bien apartó a muchos de estos vicios *haciéndoles desear la virtud e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos llegarían a ser hombres de bien*. Aun así, nunca se las dio de maestro en estas materias, pero *poniendo en evidencia su manera de ser hizo nacer en sus discípulos la esperanza de que imitándole (mimoumenous) llegarían a ser como él* (*Recuerdos de Sócrates*, 1.2.1-3, trad. Zaragoza, 1993)³⁵.

El valor educativo que Jenofonte atribuye al ejemplo en este pasaje no se circunscribe, sin embargo, a sus escritos socráticos. Un rápido examen general de su obra revela que el ejemplarismo juega en ella un papel protagónico, y que el caso de Sócrates proporciona, más bien, una instancia particularmente destacada para poner de manifiesto la relevancia educativa del contacto con modelos de virtud. En este sentido, la visión general de Jenofonte sobre la centralidad del ejemplo en la educación moral se encuentra reflejada también en su tratamiento de otras figuras históricas, en especial el rey persa Ciro y el rey espartano Agesilao, por cuya personalidad manifiesta una gran admiración. Dos pasajes, referidos respectivamente a cada uno de estos dos personajes, permiten hacerse cargo de algunos rasgos esenciales del ejemplarismo moral que Jenofonte proyecta también sobre la figura de Sócrates.

El primero corresponde a un fragmento de la *Ciropedia* en el que el historiador griego presenta al rey persa Ciro dirigiéndose a sus generales e indicándoles cómo deben tratar a sus soldados para lograr que estos sean valientes:

Por eso yo, prosiguió, no me dirijo a ellos, sino que os pido que les habléis vosotros para que intenten agradaros también a vosotros, pues sois quienes estáis en contacto con ellos, cada cual con su propia división, y estad bien seguros de que, *si les demostráis (epideiknuēte) que vosotros sois valientes*, les enseñaréis a éstos y a muchos otros a ser valientes, no de palabra, sino de obra (*ergō...didaxete*) (*Ciropedia*, 3.3.39, trad. Vegas Sansalvador, 1987, ligeramente modificada)³⁶.

En este fragmento, Jenofonte expresa por boca del rey persa la convicción de que es posible instruir a otros en una cualidad determinada mediante la ejemplificación, a través de la propia conducta, de dicha cualidad. Como se ve, el texto establece un vínculo claro entre la demostración o exhibición personal de una cualidad con la enseñanza de dicha cualidad. Este proceso presupone, como también se señala claramente en la cita, una experiencia y contacto directos entre el educando y la persona que opera, en cada caso, como instancia ejemplar.

Esta misma visión del ejemplarismo se desarrolla con más de precisión en *Agesilao*, donde se presenta explícitamente al rey espartano como modelo ejemplar y como objeto de emulación:

Si es un hermoso invento humano la cinta y la vara de medir para proceder con rectitud, creo que la virtud de Agesilao también podría ser un bello ejemplo

³⁵ El énfasis es añadido.

³⁶ En *Ciropedia* 8.1.39 se vincula esta misma idea con el hecho de representar un ejemplo (*paradeigma*) para los demás.

(*paradeigma*) para los que desean ejercitarse (*askein*) en las virtudes humanas; pues, ¿quién se haría impío imitando (*mimoumenos*) a un hombre piadoso?, ¿o injusto, imitando a un hombre justo?, ¿o imprudente, imitando a un hombre prudente?, ¿o desenfrenado, imitando a un hombre moderado? (*Agesilao*, 10.2, trad. Guntiñas Tuñón, 1984).

Este segundo texto complementa el ejemplarismo presentado en la *Ciropedia*. Por un lado, en él se afirma explícitamente que el modelo ejemplar, en este caso, Agesilao, sirve como una suerte de *patrón guía* para la acción. Por otro lado, se introduce ahora el concepto de imitación (*mimesis*) como mecanismo por medio del cual la persona que entra en contacto con el modelo ejemplar se apropia de las cualidades ejemplificadas por el modelo y las incorpora a su propio carácter. De modo más preciso, la imitación se identifica aquí con un proceso de ejercitación o práctica –una *askesis*– de las virtudes correspondientes bajo el modelo de conducta que proporciona, en cada caso, el ejemplo.

Poco antes del fragmento citado, Jenofonte ofrece más detalles sobre este proceso educativo. En estrecha continuidad con lo que se acaba de decir, la imitación se concibe como un proceso por medio del cual se busca replicar, en uno mismo, el modo de vivir (*bios*) propio del ejemplo y, por tanto, como una práctica en la que la acción del aprendiz se orienta a la realización del mismo tipo de acciones que observa realizar a dicho ejemplo (*Agesilao*, 9.5). En el caso particular de Agesilao, las cualidades que se mencionan como susceptibles de imitación son el valor y la fuerza que este demuestra en la competición, así como la sabiduría de sus consejos (10.1). Ahora bien, ante todo se destaca como virtud modélica en Agesilao el autodomínio o *enkrateia*, es decir, la capacidad de restringir sus propios deseos, no dejándose dominar por ellos, y de ajustarse a las condiciones que imponen las circunstancias en cada situación particular de acción (9.5 y 10.2).

El carácter ejemplar que Jenofonte atribuye a Sócrates en su obra se halla en clara continuidad con la visión del ejemplarismo que se acaba de exponer. Del mismo modo que Ciro y Agesilao, Sócrates ocupa también un lugar destacado en la obra del historiador como *paradeigma* moral³⁷. En efecto, frente a la visión negativa del influjo socrático que puede observarse en las comedias de Aristófanes y que atestiguan algunos pasajes de la *Apología* de Platón, Jenofonte insiste, a lo largo de su obra, en que Sócrates, tanto mediante sus palabras como, sobre todo, a través de sus obras, representó un ejemplo y, en esta medida, una fuente de inspiración moral para sus seguidores (*Recuerdos de Sócrates*, 1.3.1, 4.3.18, 4.5.1).

En el cuarto libro de los *Recuerdos*, se describe con detalle la relación educativa de Sócrates con el joven Eutidemo y se señala, en este contexto, el papel que juega la imitación del filósofo. Por un lado, y aunque no quiere reconocerlo en público, Eutidemo siente admiración (*thaumazein*) por la sabiduría que manifiesta el filósofo y, por ello, se acerca a él con frecuencia (4.2.3). Jenofonte cuenta que, en una ocasión, el joven ateniense mantuvo una larga conversación con Sócrates en la que, como era habitual, el filósofo le hizo caer en la cuenta de su ignorancia. Esta experiencia produjo en el joven dos efectos sucesivos. En un primer momento, al terminar la conversación, Eutidemo se marchó “descorazonado, despreciándose a sí mismo y convencido de que en realidad era un esclavo” (4.2.39, trad. Zaragoza, 1993). Ahora bien, más tarde, y a diferencia de lo que era habitual entre aquellos que eran sometidos a la refutación socrática, la experiencia vivida junto al filósofo le sirvió para

³⁷ Si bien, como observa Dorion (2023, p. 3), Jenofonte no usa nunca este término para referirse directamente a Sócrates.

[comprender] que no podría llegar a ser un hombre digno de consideración sino tratando lo más posible a Sócrates, y así, nunca se apartaba de él, salvo en caso de necesidad, y en ocasiones imitaba (*emimeito*) incluso sus prácticas habituales (*epitēdeuein*) (*Recuerdos de Sócrates*, 4.2.40, trad. Zaragoza³⁸).

Como observa Dorion (2023), todo apunta a que las prácticas socráticas que aquí son objeto de imitación por parte de Eutidemo se refieren al conjunto de entrenamientos físicos que Sócrates realizaba para hacerse capaz de soportar (*karterein*) con mayor facilidad las contingencias y dificultades corporales y materiales que se le presentaran (1.6.7). Parece, pues, que el conjunto de conductas relacionadas con la apariencia física y el porte externo que algunos jóvenes adoptaban para emular a Sócrates –y que a ojos de Aristófanes y otros muchos resultaban ridículas– estaban directamente relacionadas con el cultivo de ciertos hábitos orientados a liberarse y hacerse menos dependiente del influjo de las propias necesidades físicas y de las pasiones en la determinación de la propia conducta (4.5.2-5).

En estrecha conexión con esto último, destaca el hecho de que, de un modo paralelo a la figura de Agesilao, Sócrates es tratado en numerosos pasajes de la obra de Jenofonte como un ejemplo de la virtud de la *enkrateia*, pues destaca por ser especialmente moderado en su trato con los placeres corporales y por ser capaz de resistir con singular entereza los padecimientos físicos (vid. *Recuerdos de Sócrates*, 1.2.6-7, 1.5.6, 2.1.1, 4.5.9-11, 4.8.2, 4.8.11; *Apología*, 16; *Banquete* 4.41-43)³⁹. Además, el filósofo es señalado en otros lugares también como ejemplo de otras virtudes: justicia (*Recuerdos de Sócrates*, 4.4.1, 4.4.10), prudencia (4.8.11), piedad (1.1.20) y generosidad (1.2.61). De este modo, Jenofonte presenta al filósofo como alguien que, a través de sus conversaciones y, sobre todo, mediante la ejemplificación de estas cualidades morales en sus acciones particulares, ponía al alcance de aquellos que entraban en contacto con él un conjunto de prácticas que les permitían ejercitar dichas virtudes y mejorar así la condición de sus almas (cfr. 1.2.19-24).

Hay un segundo aspecto del ejemplarismo socrático en Jenofonte en el que conviene detenerse. Además de ofrecer un modelo de conducta para el desarrollo de la virtud, el ejemplo de Sócrates proporciona también, como se menciona en el texto citado al inicio de este apartado, la inspiración o motivación para imitar dicho modelo y progresar moralmente. En efecto, de acuerdo con el historiador griego, el ejemplo del filósofo no solo ofrece una guía, sino que también hace “desear (*epithumein*) la virtud” y “hace nacer en otros la esperanza (*elpidas*)” de llegar a ser como él (*Recuerdos de Sócrates*, 1.2.1-3, cit. más arriba). Resulta especialmente ilustrativo, en este sentido, el caso de Critias y Alcibíades, dos conocidos discípulos de Sócrates que, tras haber estado en contacto con él, llevaron a cabo públicamente conductas gravemente inmorales (1.2.12-15). En defensa de Sócrates, Jenofonte afirma lo siguiente:

ellos dos fueron prudentes *mientras* estuvieron con Sócrates, no por temor (*phoboumenō*) a ser sancionados o azotados, sino porque realmente creían entonces que lo mejor era obrar así (*Recuerdos de Sócrates*, 1.2.18, trad. Zaragoza, 1993).

En este fragmento, el autor contrapone dos formas de obrar prudentemente: una motivada extrínsecamente, por el temor al castigo, y la otra motivada intrínsecamente,

³⁸ He modificado ligeramente la traducción.

³⁹ Cfr. Chroust (1957), esp. cap. 5.

por la propia convicción de que obrar así es lo mejor. Jenofonte asocia aquí el surgimiento del segundo tipo de motivación al contacto de Critias y Alcibíades con Sócrates. En esta misma línea añade, poco más adelante, que, mientras estuvieron con él, Sócrates fue para ellos una suerte de aliado que les ayudó a dominar sus malos deseos (1.2.24). Fue tras alejarse del filósofo y rodearse de personas y conductas inmorales que ambos terminaron alejándose de la práctica de la virtud a la que el filósofo les inspiraba y motivaba (1.2.24-25). Así pues, y como pone de manifiesto el caso de estos dos personajes, de acuerdo con Jenofonte, el contacto directo con la figura de Sócrates –de su modo de hablar y de actuar– no solo proporcionaba una guía para la conducta, sino que suponía también una eficaz fuente de motivación para obrar de acuerdo con la virtud.

4. Ejemplarismo socrático y educación filosófica en Platón

Desde una perspectiva general, el ejemplarismo socrático ocupa en la obra de Platón un lugar significativamente más modesto que en los escritos de Jenofonte. En la mayoría de los diálogos platónicos, y a diferencia de lo que ocurre en los escritos del historiador, Sócrates no aparece propiamente como un ejemplo moral; dependiendo de los contextos, el filósofo es presentado más bien como un interrogador y refutador especialmente hábil para conducir a sus interlocutores a aporías y dificultades (vid. p. ej. *Eutifrón*, *Lisis*, *Cármides*, *Teeteto*) o, en diálogos de carácter más especulativo, como un filósofo constructivo que, además de hacer preguntas, desarrolla teorías filosóficas propias acerca del conocimiento humano, la virtud, la inmortalidad del alma, etc. (vid. p. ej. *Fedón*, *República*, *Filebo*)⁴⁰. No obstante, y como se verá en este apartado, hay unos pocos pasajes de la obra platónica en los que Sócrates sí es tratado como ejemplo específicamente moral y señalado, de forma más o menos explícita, como modelo a imitar desde un punto de vista práctico-moral. El objetivo de esta última sección es ofrecer una reconstrucción de la particular perspectiva sobre el ejemplarismo socrático en los diálogos de Platón. Como se verá al hilo de esta sección, y a pesar de que Platón y Jenofonte parecen coincidir en puntos fundamentales de su concepción del tipo de ejemplo moral que Sócrates representa (cfr. O' Connor, 2015, 79-80), el tratamiento platónico se distingue radicalmente por problematizar el ejemplarismo convencional y resignificarlo en el marco de una novedosa propuesta de educación moral filosófica, esto es, motivada por el deseo de saber y orientada a la búsqueda de la verdad⁴¹.

4.1. El ejemplo de Sócrates en la Apología

Uno de los pasajes centrales del ejemplarismo socrático en Platón es, sin lugar a dudas, la autocaracterización que el autor pone en boca del filósofo al poco de haber empezado el discurso de su defensa en la *Apología*:

Pero en realidad, señores, parece que es el dios [Apolo] el que es sabio, y que en aquel oráculo quería decir lo siguiente: que la sabiduría humana vale poco y nada. Y, evidentemente, al mencionar a Sócrates, presente aquí ante ustedes, se ha

⁴⁰ Cfr. Dorion (2023, p. 10).

⁴¹ Dorion (2023) parece ser el único autor que repara en la diferencia en el ejemplarismo de ambos autores (cfr. Peñalva, 2005 y O'Connor, 2015), si bien su modo de analizarla difiere del que aquí se presenta. La disparidad en el tratamiento se debe, principalmente, a los textos escogidos para el análisis. La interpretación desarrollada en la presente sección descansa, como se verá, sobre la intervención de Alcibíades al final del *Banquete*, un texto que en el trabajo de Dorion apenas es mencionado y no recibe atención explícita.

valido de mi nombre con el fin de ponerme como *ejemplo (paradeigma)*, como si quisiera decir: “El más sabio entre ustedes, los seres humanos, es aquel que, como Sócrates, tiene conciencia de que en verdad no vale nada (*oudenos axios esti*) en lo que respecta a sabiduría”⁴² (*Apología*, 23 a-b, trad. Vigo, 2018).

Difícilmente puede obviarse el carácter enfático que posee, en este fragmento, el hecho de que la presentación de Sócrates como un ejemplo para sus conciudadanos sea puesta por él mismo en boca del dios Apolo. Ahora bien, no resulta inmediatamente claro cuál es el sentido y alcance, de acuerdo con este pasaje, del ejemplo de Sócrates. Según Dorion (2023), este pasaje no señala al filósofo como ejemplo de la virtud moral, sino de la capacidad de reconocer la propia ignorancia. De acuerdo con esta lectura, Sócrates sería tratado aquí como una suerte de ejemplo intelectual, pero no como un modelo propiamente moral. No parece, sin embargo, que el contraste entre virtud y reconocimiento de la propia ignorancia que se asume en esta lectura haga justicia al contexto argumentativo en el que se inscribe dicho pasaje. Hay dos aspectos interpretativos relevantes que destacan la existencia de una estrecha conexión, en el texto platónico, entre la virtud moral y el reconocimiento de la propia ignorancia que el dios señala como rasgo ejemplar en Sócrates. En primer lugar, el valor que, de acuerdo con el texto, el dios atribuye al reconocimiento por parte de Sócrates de su propia ignorancia no reside en la mera formulación de un conocimiento verdadero acerca del propio estado epistémico (“reconozco que no sé X”), sino, ante todo, en una *concepción general de sí mismo* (“la conciencia de que en realidad no vale nada”) que Sócrates posee, y que es precisamente aquello que le conduce a examinarse a sí mismo y a los demás para discernir y discriminar, de este modo, las creencias que merecen confianza de las que no. En este sentido, el filósofo se distingue netamente de todos aquellos que, movidos por el afán de aparentar sabiduría y autoridad, están habitualmente inclinados a comportarse, ante sí mismos y ante los demás, como si fueran sabios en asuntos acerca de los cuales no lo son. Así pues, al presentar a Sócrates como ejemplo en este sentido, el dios parece estar apuntando a una disposición moral de fondo que caracteriza al filósofo y que se manifiesta en su inquebrantable compromiso práctico con la búsqueda de la verdad en las conversaciones con sus conciudadanos, y en la consiguiente humildad epistémica.

A lo anterior hay que añadir, en segundo lugar, que el saber por referencia al cual Sócrates es puesto como ejemplo no es ni un conocimiento puramente teórico ni el saber en un sentido general, sino el saber referido a las evaluaciones morales (lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo) y, por tanto, el saber que faculta para construir el armazón de creencias y valoraciones sobre la cual se desarrolla habitualmente –de forma más o menos expresa o consciente– la vida práctica de los agentes humanos. Esta actitud está estrechamente vinculada, en la misma *Apología*, con el cuidado de sí y con la práctica de la justicia como principios orientadores que deben prevalecer sobre la búsqueda de bienes externos, como el placer o las riquezas. Así pues, Sócrates es un ejemplo también porque encarna el modo adecuado de buscar e identificar los fines que deben orientar la propia vida, puesto que en su persona realiza de forma paradigmática el empeño por alcanzar toda la claridad posible en relación con la verdad de los principios que fundan la propia conducta.

Desde esta perspectiva, los discursos que Sócrates pronuncia en la *Apología* representan ellos mismos una clara demostración de la vigencia práctica de tales principios y, por tanto, de la operatividad propia del saber socrático. Sócrates se dirige al jurado buscando decir la verdad y ser justo, poniendo en primer lugar aquello que

⁴² El énfasis es añadido.

considera, tras haberlo examinado, que debe orientar su acción⁴³. En este contexto, y no por casualidad, el modo de actuar de Sócrates ante el tribunal es comparado con el de Aquiles, quien prefiere morir en Troya antes que renunciar a su honor. Al quedar emplazada bajo la luz de la comparación con el héroe griego, modelo por antonomasia de excelencia humana en la cultura griega, la conducta de Sócrates ante el tribunal y la actitud de examen y búsqueda de la verdad que la gobiernan, adquieren un tono marcadamente ejemplar (cfr. también *Critón* 46 b, donde, por cierto, también se le compara, si bien de forma indirecta, con Aquiles). Del mismo modo que las acciones de héroe griego ante el ejército enemigo revelan virtudes típicamente guerras –destreza en la batalla, sentido del honor, valentía y lealtad–, la conducta del filósofo ante el tribunal que puede condenarlo a muerte pone de manifiesto una serie de virtudes morales –prudencia, autodominio, valentía y justicia– de modo ejemplar.

4.2. Alcibíades, admirador de Sócrates

Aparte de la referencia general, que se acaba de comentar, al carácter ejemplar de Sócrates en la *Apología*, hay únicamente otro texto platónico en el que el filósofo es presentado explícitamente como una fuente de inspiración y de transformación moral para quienes entran en contacto con él. En la sección final del *Banquete*, Platón hace aparecer a un joven Alcibíades, notablemente alcoholizado y eufórico (212 e), que interrumpe la conversación y, tras reparar repentinamente en la presencia de Sócrates (213 b), decide pronunciar un elogio de él, destacando diferentes aspectos de su carácter que, tiempo atrás, despertaron su admiración e inspiraron en él un incipiente proceso de transformación moral.

A lo largo de su intervención, Alcibíades enumera una serie de virtudes en Sócrates que despertaron su admiración: autodominio, valentía, prudencia, firmeza (219 d). El joven no se limita a nombrarlas, sino que narra una serie de experiencias que vivió junto a Sócrates en su vida ordinaria en Atenas y en las campañas militares de Potidea y Delión, en las que fueron compañeros de armas. El joven llama la atención, en primer lugar, sobre el autodominio de Sócrates para no acceder a sus insinuaciones, mediante las que buscaba asegurarse un lugar privilegiado como aprendiz del filósofo. A continuación, cuenta que, en las expediciones militares, Sócrates demostró ser superior a todos a la hora de soportar el cansancio, resistir el hambre y el frío, así como en la capacidad de ser moderado con la comida y de mantenerse sobrio con la bebida, la capacidad de andar descalzo sobre el hielo, la resistencia para meditar largas horas sin interrupción y en la misma posición, la valentía para arriesgar la propia vida para salvar a otros en la batalla y también para no dejarse dominar por el miedo en la retirada (219 e - 221 c). Alcibíades asegura que fue testigo directo de todo ello, e insiste en que todas esas acciones despertaron su admiración, como señala repetidamente con el uso del adjetivo *thaumastos* (“admirable”) a lo largo de la narración (cfr. *ibidem*).

Ahora bien, el rasgo que Alcibíades destaca como más admirable (*thaumasios*) en Sócrates es el extraordinario poder de atracción y transformación que poseían sus palabras. De modo muy semejante al caso de Eutidemo narrado en los *Recuerdos de Sócrates*, de Jenofonte, Alcibíades reconoce que, tras escuchar a filósofo, uno se irritaba consigo mismo por descubrirse viviendo como un esclavo y teniendo en realidad una existencia miserable (215 e). En virtud de esta experiencia, asegura que aquellos que se exponían a los discursos filosóficos de Sócrates quedaban fuertemente “impresionados” (*ekpeplēgmenoi*) y “arrebataados” (*katekhometha*) por su persona (215 d). Esta es la razón

⁴³ Cfr. Hadot (1998, p. 46).

principal por la cual él mismo perseguía por todas partes al filósofo y trataba de lograr obtener de él, por todos los medios, su sabiduría (218 a-d, cfr. 219 d-e).

En relación con esto último, hacia el final de su intervención Alcibíades explica, con algo más de detalle, aquello que hacía que los discursos de Sócrates fueran tan admirables y despertaran una atracción tan poderosa hacia su persona. Para ello, el joven establece un contraste entre la belleza y poder de los discursos socráticos, por un lado, y la belleza y poder de los discursos de los mejores oradores, como Pericles, por otro (216 e). Estos últimos, asegura, le daban la impresión de estar bien compuestos, pero no producían en él los efectos que producían las palabras de Sócrates. A diferencia de los cuidados discursos retóricos, el modo de hablar socrático poseía una forma externa poco pulida, y sus contenidos parecían a primera vista ridículos e insignificantes (221 e). Sin embargo, a juzgar por sus efectos, el verbo socrático poseía un poder muy superior y mucho más bello y admirable que el de aquellos, pues era capaz de hacer que uno mismo se inquietara e indignara por el estado en el que uno mismo se encontraba (215 e). El poder de los discursos de Sócrates resultaba admirable, pues, porque lograba confrontar al interlocutor consigo mismo y dejarlo, por lo menos hasta cierto punto, en un estado de vulnerabilidad en el que este experimentaba vergüenza ante su propia situación y reconocía –al menos así lo confiesa Alcibíades– la necesidad de cambiar de vida (216 a-b). Alcibíades admite que los discursos de Sócrates pueden ser fácilmente objeto de burla, pero señala que únicamente lo son para quienes no son capaces de captar su sentido interno y no alcanzan a advertir su gran belleza, ignorando que en ellos se revelan “nobles imágenes sagradas de virtud” (222 a).

4.3. La respuesta de Sócrates

Hasta aquí, la versión del ejemplarismo socrático que Platón presenta a través de la mirada de Alcibíades es, con sus innegables énfasis propios, muy semejante a la de Jenofonte. Sócrates despierta la admiración de otros por su modo de vida, manifestado a través de sus obras, así como por la sabiduría que despliega a través de su particular modo de valerse del discurso. Por otro lado, y si bien en las palabras de Alcibíades no se encuentra ninguna referencia directa a la imitación de Sócrates, sí se afirma en ellas de modo explícito que el contacto con Sócrates producía en su joven admirador la necesidad de seguirlo y de adoptar el tipo de vida que el filósofo indicaba y de acuerdo con el cual él mismo vivía (216 a-b).

No obstante, y de forma un tanto enigmática, esta descripción del ejemplarismo socrático es desmentida por el propio Sócrates. En efecto, en el centro mismo del discurso de Alcibíades, Platón introduce una importante intervención del filósofo en la que este pone en tela de juicio todo lo dicho por su joven admirador, negando abiertamente poseer el poder que aquel le atribuye:

Él [Sócrates] escuchó; y, luego, muy irónicamente, muy a su manera y costumbre, me respondió: “Querido Alcibíades, si hay alguna posibilidad de que lo que dices sea cierto, si verdaderamente hubiera en mí cierto poder (*dynamis*) gracias al cual pudieras llegar a ser mejor, en verdad puede que no seas ningún tonto... Ciertamente has de estar viendo en mí una belleza extraordinaria y del todo diferente a la belleza de tu figura. Y si al advertirla pretendes hacer un acuerdo conmigo y cambiar belleza por belleza, no poca ventaja piensas sacar de mí; sino que pretendes quedarte con algo verdaderamente bello a cambio de algo que sólo lo es en apariencia. En verdad planeas cambiar ‘oro por bronce’... Pero, mi bienaventurado amigo, *fíjate* mejor. No te pase *desapercibido* que no soy nada

(*ouden ōn*). La vista de la razón (*dianoia*) comienza a *percibir* agudamente sólo cuando la de los ojos empieza a perder su vigor. Y tú estás todavía lejos de eso” (*Banquete*, 218 d-e, trad. Ludueña, 2015).

En este fragmento, Sócrates atribuye a Alcibíades dos errores. El primero reside en pretender intercambiar, como si tuvieran el mismo valor, la belleza corporal que él posee por la belleza moral que descubre en Sócrates. El segundo, de mayor importancia para la cuestión que nos ocupa, consiste en dirigirse a Sócrates como si este poseyera la belleza y el poder de hacer mejor a otros, cuando, según confiesa el filósofo, no es así. Se trata de un error que Sócrates atribuye a la falta de capacidad de Alcibíades para percibir la realidad de las cosas mediante el pensamiento o *dianoia* y para comprender, de este modo, que Sócrates “no es nada” con respecto a este poder.

La negativa, por parte de Sócrates, de que en él pueda encontrarse la belleza y el poder que permiten llegar a ser mejor puede interpretarse, como hace Alcibíades, como una suerte de engaño irónico. Ahora bien, todo apunta a que en este texto Sócrates está remitiendo a la doctrina anteriormente expuesta por él mismo, justo antes de que llegara Alcibíades, en la que ha distinguido la educación moral convencional, que persigue “imágenes de virtud”, de la educación filosófica, que se orienta de acuerdo con el logro de la “verdadera virtud” (212 a, cfr. 209 a-c).

En efecto, el tipo de efecto educativo que el joven admirador atribuye a Sócrates en su elogio se corresponde con la educación convencional que Sócrates ha descrito poco antes, por boca de Diotima, del modo siguiente:

Frente a esta persona [esto es, frente a un aprendiz bien dotado], [el maestro] inmediatamente se colma de discursos acerca de la virtud y de cómo debe conducirse un hombre noble y en qué debe ocuparse, e intenta educarla (*Banquete*, 209 b-c, trad. Ludueña, 2015).

Diotima identifica este tipo de educación con la educación moral que proporcionan los grandes poetas y educadores de Grecia, Homero y Hesíodo, y señala lacónicamente que “quizás” (*isōs*) la actividad de Sócrates se corresponda también con ella (209 c-e). Sin embargo, inmediatamente a continuación señala que hay otro tipo de educación, superior a la primera, pero habitualmente desconocida (210 a). Este segundo tipo de educación incluye también los discursos y prácticas “que vuelven mejores a los muchachos”, pero no termina en ellos, sino que, a partir de ellos, busca conducir al aprendiz hacia la práctica del conocimiento (210 b-c). El punto central de este proceso, tal y como lo plantea Diotima, parece residir en el hecho de que el aprendiz debe llegar a alcanzar una motivación moral que no dependa de la captación e imitación de la belleza particular de una determinada conducta o carácter (210 d), sino del conocimiento y apropiación de aquel patrón ideal común de acuerdo con lo cual que todo lo bello es bello. Este proceso intelectual tiene como objetivo conducir al aprendiz hacia la comprensión cabal de lo bello como tal, sin mezcla de particularidades parciales que impidan ver adecuadamente su verdadera esencia (211 a-c). El resultado de este segundo tipo de educación se presenta del modo siguiente:

[...] sólo entonces, *al ver lo bello* con el [órgano] para el que resulta visible, le será dado parir virtud verdadera y no ya imágenes de virtud, puesto que no está tocando una imagen sino algo verdadero [...] (*Banquete*, 212 a, trad. Ludueña, 2015).

Como se ve, bajo esta perspectiva, la educación no se concibe como un proceso de apropiación de ejemplos virtuosos particulares, sino como el proceso de conducción del aprendiz hacia la comprensión por sí mismo del patrón ideal que funda y explica la verdad de los ejemplos particulares. Parece, pues, que cuando en el pasaje citado más arriba, Sócrates reprocha a Alcibíades no estar viendo adecuadamente con el pensamiento, está remitiendo precisamente a la incapacidad por advertir la diferencia entre el caso particular, de un lado, y el principio ideal, de otro, que constituye precisamente el fundamento del valor de aquel. El joven admira en Sócrates una belleza particular cuya verdadera esencia, sin embargo, no comprende y, por ello, solo es capaz de tratar con imágenes de belleza⁴⁴.

En la *República*, Sócrates describe con algo más de claridad el resultado del proceso de educación filosófica. En el siguiente pasaje, se expone cuál es la relación del filósofo con las ideas, tras haber recibido una educación adecuada, y se explica de qué modo su conocimiento funda su conducta moral:

Sócrates –Para el que tiene el pensamiento (*dianoia*) verdaderamente orientado hacia las realidades [es decir, las ideas], Adimanto, no hay tiempo libre para mirar hacia abajo, hacia las cuestiones de los hombres, y llenarse de resentimiento y enemistad para luchar contra ellos, sino que mirando y contemplando las cosas estables que son siempre iguales y no cometen ni sufren injusticia mutua, sino que permanecen todas en orden y proporción, las imita (*mimeisthai*) y se vuelve lo más parecido (*aphomoioousthai*) posible a ellas. ¿O crees que existe algún subterfugio por el cual quien trata con algo que admira (*agamenos*) no lo imite? Adimanto –Es imposible.

Sócrates –En efecto, el filósofo que convive con lo divino y ordenado se vuelve ordenado y divino en cuanto es posible para un hombre. [...] (*República*, 500 b-c, trad. Mársico, 2005).

Este texto permite ver de forma más clara que la comprensión de la verdad que acontece en la educación filosófica posee esencialmente una dimensión práctica, en la medida en que la captación de los *patrones* ideales a la que conduce el proceso educativo lleva aparejada la *imitación* de dichos patrones⁴⁵. Por ello, inmediatamente a continuación, Sócrates caracteriza al filósofo como a un artesano (*dēmiourgos*) que, gracias a la comprensión alcanzada, es capaz de modelarse (*plattein*) a sí mismo, produciendo sensatez, justicia y las demás virtudes morales (500 d).

Como resulta claro, lo anterior tiene implicaciones importantes para la interpretación del ejemplarismo socrático en Platón. De acuerdo con la posición que nos presenta el *Banquete*, Sócrates parece identificar el ejemplarismo moral propio de la educación convencional, esto es, el que parte de la admiración de modelos de virtud y promueve su imitación, como un tipo de educación eficaz, pero insuficiente. Por otro lado, en el mismo diálogo (y también en *República*), el filósofo introduce otro tipo de educación, que

⁴⁴ En este sentido, el reproche socrático sugeriría que el problema de Alcibíades no reside en haber dejado de estar en contacto con el maestro, como asume Jenofonte, sino en no estar en contacto, mediante su pensamiento, con la verdad –o con la búsqueda de ella– sobre la que se funda toda genuina conducta moral.

⁴⁵ En otro pasaje de *República*, se dice que los filósofos-gobernantes deben dirigir “el ojo del alma hacia lo que ilumina todas las cosas y, tras observar el Bien mismo usándolo como *paradigma* (*paradeigma*), ordenar la ciudad, los individuos y ellos mismos durante el resto de su vida cada uno a su turno” (540 a-b). Para el tratamiento de las ideas como ejemplos o paradigmas, cfr. también *República* 592 b, *Eutifrón* 6 e.

involucra el trato con ejemplos particulares, pero cuyo objetivo consiste en lograr una maduración intelectual que permita captar el ejemplo ideal, el patrón no particular, que se encuentra realizado parcialmente en los ejemplos particulares. Este tipo de educación, en la que Platón parece enmarcar la actividad socrática, y cuyo núcleo reside en la búsqueda del fundamento ideal que valida cada caso ejemplar concreto, otorgará al aprendiz, precisamente, la capacidad para enjuiciar los modelos particulares, reconociendo y superando así su inevitable parcialidad.

Bajo esta perspectiva, puede decirse que la figura de Sócrates, tal y como es presentada por Platón, aparece dotada de un significado ejemplar atípico y paradójico. Según la imagen platónica, Sócrates no es, al menos no de forma primaria, un ejemplo moral en un sentido convencional, puesto que su papel principal en la educación no es el de proporcionar, a través de sus obras y palabras, patrones particulares que guíen la conducta de otros. Su tarea más importante es genuinamente *filosófica*, y consiste más bien en ayudar a otros a dirigir el pensamiento, a través de la consideración de los ejemplos particulares, hacia la comprensión del principio ideal que, dado el caso, subyace a todos ellos y da cuenta de su valor moral. En este sentido no convencional, y como ya se ha sugerido al comentar la *Apología*, Sócrates representa un ejemplo del esfuerzo por examinar y de este modo trascender la parcialidad de todo ejemplo; también el suyo. En este sentido, el filósofo puede ser tratado como un modelo, pero no en virtud de lo que hace o dice, sino, ante todo, por la disposición filosófica de fondo que subyace a todo lo que hace y dice y que se manifiesta en su empeño por elevarse más allá de todo caso particular y poner como fundamento del obrar principios universalmente verdaderos.

5. Conclusiones

Como se ha anticipado en la introducción, la aproximación al ejemplarismo socrático de cada uno de los tres autores analizados difiere notablemente. Los tres coinciden, sin embargo, en reconocer en la figura de Sócrates un gran potencial emulativo. Las comedias de Aristófanes, que reflejan y vehiculan las importantes reservas de gran parte de la sociedad ateniense de la época en relación con las nuevas corrientes educativas, atestiguan la existencia del seguimiento socrático como un fenómeno pedagógico reconocido y preocupante. En estas obras, la imitación de Sócrates se asocia con un conjunto de rasgos externos, tanto en lo que respecta al aspecto físico como al modo de hablar, que son considerados anómalos y peligrosos para la vida de la ciudad. En contraste con ello, la visión del ejemplarismo socrático en Jenofonte posee un tono marcadamente apologético. En la obra del historiador griego, se reivindica a Sócrates como educador de la juventud ateniense, destacando enfáticamente su ejemplo como un medio especialmente exitoso y positivo de formación del carácter. En especial, Jenofonte señala al filósofo no solo como un punto de referencia cuyas acciones y palabras proporcionan patrones guía para la propia conducta, sino que también presenta su figura como una fuente de inspiración y motivación moral para sus seguidores. En este marco, el énfasis recae sobre el aspecto práctico del ejemplo socrático, subrayando especialmente su rol modélico en relación con el ejercicio de la virtud del autodomínio y la moderación. Finalmente, el ejemplarismo de Sócrates es presentado por Platón bajo una particular concepción de la educación moral en sede filosófica. Platón distingue entre dos posibles usos del ejemplo en la educación. En la pedagogía convencional, los ejemplos proporcionan modelos virtuosos que el aprendiz puede admirar e imitar. En la educación filosófica, los ejemplos particulares son, ante todo, un punto de partida para reflexionar acerca de los principios universales que otorgan a la virtud su fundamento último de validez. Desde esta perspectiva, la aportación pedagógica de Sócrates no consiste en proporcionar un punto de referencia moral

inmediatamente aplicable a los casos particulares, sino más bien en proporcionar un ejemplo de búsqueda y explicitación de los patrones morales que subyacen a toda evaluación moral concreta. Sócrates aparece, de este modo, como una suerte de ejemplo de segundo orden. Más allá de toda acción o discurso, siempre parciales y limitados por definición a las condiciones de la situación práctica particular, Sócrates ejemplifica paradigmáticamente el interés y esfuerzo por lograr una comprensión de los patrones ideales o verdades universales que la naturaleza humana, de acuerdo con la visión platónica, aspira a encarnar.

Referencias

- Annas, J. (2004). Being virtuous and doing the right thing. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 78, 61-75.
- Aristófanes (1987). *Las avispas. La paz. Las aves. Lisístrata*. Cátedra.
- Aristófanes (2007). *Las nubes. Las avispas. La paz. Los pájaros*. Gredos.
- Bowie, E. (2023). Socrates in Aristophanes' *Clouds* and the Audience of Attic Comedy (2007). In *Essays on Ancient Greek Literature and Culture* (pp. 78-94). Cambridge University Press.
- Campononico, A., Croce, M. y Vaccarezza, M. S. (eds. 2019). Moral Exemplarism and Character Education, special issue of the *Journal of Moral Education*, 48(3).
- Chroust, A. H. (1957). *Socrates, Man and Myth: The Two Socratic Apologies of Xenophon*. Routledge.
- Croce, M. y Vaccarezza, M. S. (2017). Educating through exemplars: Alternative paths to virtue. *Theory and Research in Education*, 15(1), 5-19.
- Döring, K. (1975). *Exemplum Sokratis: Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynischstoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Franz Steiner.
- Dorion, L. A. (2023). La ejemplaridad de Sócrates según Platón y Jenofonte. *Revista de Filosofía* (La Plata), 53(1), e065.
- Guntiñas, O. (1984). Jenofonte, *Obras menores. Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses*. Gredos.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?* Fondo de cultura económica.
- Irwin, T. H. (2015). II—Nil Admirari? Uses and Abuses of Admiration. *Aristotelian Society Supplementary*, 89(1), 223-248.
- Jenofonte (1984). *Obras menores*. Gredos.
- Jenofonte (1987). *Ciropedia*. Gredos.
- Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Gredos.
- Kotsonis, A. (2023). Moral Exemplarism as a Powerful Indoctrinating Tool. *Journal of Value Inquiry*, 57(4), 593-605.
- Kristjánsson, K. (2006). Emulation and the use of role models in moral education. *Journal of Moral Education*, 35(1), 37-49.
- O'Connor, D. K. (2015). Socrates as Educator. En W. M. Bloomer (Ed.), *A Companion to Ancient Education* (pp. 77-89). Wiley.
- Peñalva, J. (2005). El maestro como mediador axiológico en el pensamiento de Platón. *Educación XXI*, 8, 201-214.
- Platón (2005). *República*. Losada.
- Platón (2015). *Banquete*. Colihue.
- Platón (2018) *Apología de Sócrates*. Colihue.

- Sanderse, W. (2013). The meaning of role modelling in moral and character education.
Journal of Moral Education, 42(1), 28-42.
- Vaccarezza, M. S. (2020). Paths to flourishing: ancient models of the exemplary life.
Ethics and Education 15(2), 144-157.