



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Letras Clásicas

**La figura del φιλόσοφος
en la Ἀπολογία Σωκράτους de Platón**

Tesina que para optar por el título de
LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS
presenta

RODRIGO ÁNGELES VERUETE

Tutor:
Dr. Pedro Constantino Tapia Zúñiga

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.
2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Der Muth keine Frage auf dem Herzen zu behalten ist es der den Philosophen macht.

El valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al hombre un filósofo.

ARTHUR SCHOPENHAUER

Illi autem revera clausos habent oculos, et de iis aperiendis non cogitant, qui absque philosophiæ studio vitam traducunt.

Aquellos que transcurren la vida sin filosofar, realmente tienen los ojos cerrados, y no piensan abrirlos.

RENÉ DESCARTES

Agradecimientos

Todo lo que se encuentra en este trabajo es, en general, una síntesis de lo aprendido a lo largo, no sólo de mi formación académica, sino también de mi vida. El camino que he recorrido para llegar hasta aquí está lleno de personas; a ellas les dedico este pequeño espacio. *Gratias maximas, imo pectore.*

A mi madre, Adriana, por ser el mejor ejemplo de fuerza, perseverancia y valentía y, más que otra cosa, por su amor eterno y el apoyo incondicional.

A mis hermanos, Eduardo y Ximena, por la verdadera hermandad y por los innumerables momentos en que han hecho que la vida sea mejor con ustedes.

A mi tío, Luis, por su amor y genuino interés en mi formación. *Requiescat in pace.*

A mis amigos, Marco y Alexis, por tantos años de auténtica amistad y por apoyarme siempre, muy a su manera, en todas mis ocurrencias.

A Aislinn, por todos los años compartidos y las infinitas e indecibles enseñanzas.

A Gregorio, por el interés en mi formación académica, por las constantes observaciones a este trabajo y, sobre todo, por la verdadera amistad que, en tantas ocasiones, nos ha permitido compartir, *inter pocula*, nuestra pasión por los clásicos.

A mis amigos de Letras Clásicas, Marcelo, Cristina, Irving, Abraham y Carolina, por su amistad y por hacer que todos los años de la carrera fueran mejores con su compañía.

A Carlos, por la atenta y pronta lectura de este trabajo y, principalmente, por haberme invitado a recorrer el interminable camino del filosofar.

A mi querida maestra, Patricia Villaseñor, por todo el apoyo durante el largo proceso de titulación, por sus atinadas observaciones a este trabajo y, sobre todo, por mostrarme la belleza de la poesía y de la lengua latina.

A mi querido maestro y asesor, Pedro Tapia, por toda las agudas observaciones y correcciones que han permitido que este trabajo quede concluido, por el infinito apoyo en todos los trámites de este proceso y, principalmente, por contagiarme de su pasión por los clásicos y la lengua griega.

A mi sinodal, Rodrigo Figueroa, por la lectura atenta de este trabajo y por la cordial invitación a seguir pensando a Platón.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como origen un interés académico muy personal en aquello que, entre muchas otras cosas, nos hace *humanos*: la filosofía. En este caso específico, dicho interés me condujo al estudio de Platón, quien, quizá, sentó las bases del pensamiento occidental y, en definitiva, marcó el camino para la reflexión filosófica. En consecuencia, la razón específica que me impulsó a hablar sobre la figura del φιλόσοφος en la Ἀπολογία Σωκράτους fue comenzar una meditación sobre uno de los pilares que, aunque no muy visible, sostiene en gran parte la manera en la que nos acercamos al *mundo* e intentamos comprenderlo. Sin embargo, esta tesina persigue objetivos más simples, unos que, según me parece, pueden ayudarnos a emprender un camino más largo.

Son dos los objetivos que tiene este trabajo. En primer lugar, intenta ofrecer un panorama de las principales características del *diálogo platónico*. Con este objetivo se llevó a cabo un análisis del contexto literario en el que se movía Platón, sobre todo aquél conformado por los demás seguidores de Sócrates, quienes, según los expertos, *inventaron* un nuevo género literario: los Σωκρατικοὶ λόγοι. Es sumamente importante prestar atención a esta particularidad casi olvidada en el estudio de Platón, pues no ser conscientes de la relevancia que tuvo la *forma literaria* en la obra del filósofo puede conducirnos a una comprensión parcial de su pensamiento, la cual, finalmente, acaba en una reproducción *ad nauseam* de prejuicios que mal interpretan su reflexión filosófica. El segundo objetivo consiste en presentar, mediante el análisis del texto, la figura del φιλόσοφος en la Ἀπολογία Σωκράτους. Para cumplir dicho objetivo sólo se recurre a este diálogo; ello se debe, por una parte, a no querer ampliar la investigación innecesariamente, y por la otra, a que se quiere mostrar la naciente concepción *del filosofar, de la actividad del filósofo*, en la obra de Platón y, por ende, la idea de filosofía que subyace a ésta.

Mi trabajo está compuesto de tres capítulos.

El primero se ocupa de algunos aspectos biográficos de Platón; sin embargo, no pretende ser una mera recopilación de datos y fechas sobre la vida del ateniense; para ello existen infinidad de escritos. Este capítulo, pues, intenta mostrar cómo ciertas situaciones en la vida de Platón determinaron, de una u otra forma, por un lado, su vocación filosófica y, por el otro, lo volcaron a un irrefrenable interés por la política.

El segundo capítulo trata sobre las particularidades de carácter literario que rodean la obra de Platón en general. El capítulo está dividido en dos partes: la primera habla sobre los Σωκρατικοὶ λόγοι y de los principales autores que se sirvieron de la figura de Sócrates para dar vida a sus escritos, los cuales sirvieron de modelo para los diálogos platónicos. La segunda parte presenta las características de lo que puede considerarse como *diálogo platónico*; en ésta se presentan dos puntos de vista: uno antiguo, desarrollado por Diógenes Laercio, y otro moderno, extraído de una de las obras de Thomas Szlezák.

El tercer y último capítulo habla específicamente de la *Apología* y de la imagen de *filósofo* que está presente en ese diálogo. Esencialmente este capítulo se divide en tres partes: las primeras dos pretenden dar un panorama del diálogo. En una, se intenta poner en perspectiva la *Apología* con el resto de la obra del filósofo, y en otra parte, se analiza, de manera general, la estructura del escrito. La última sección describe propiamente la figura del φιλόσοφος presente en la *Apología*.

Como un pequeño señalamiento sobre la metodología basta decir que el trabajo en su totalidad es de carácter descriptivo; en ningún momento se aventuran conjeturas o se ensayan de manera crítica los puntos que se desarrollan en el escrito. La mayor parte del trabajo es un ejercicio analítico de los textos originales de los que me he servido. En resumen, no hay nada en mi escrito que no se base en los pasajes pertinentes. Cabe señalar que todos los fragmentos se han citado en su idioma original, con excepción de dos textos. Cada cita cuenta con su correspondiente traducción; todas las traducciones fueron realizadas por mí, sin contar los dos textos ya mencionados, para los cuales me serví de las traducciones a mi alcance. La decisión de traducir todas las referencias se basó, principalmente, en la intención de hacer patente la lectura que realicé de cada texto, a fin de que el análisis que se desprende de cada uno de los pasajes fuera lo más claro posible.

CAPÍTULO 1

POLÍTICA Y FILOSOFÍA: UN ACERCAMIENTO A LA VIDA DE PLATÓN

Toda la vida de Platón quedó marcada fundamentalmente por la política y la filosofía; una determinó todo su pensar filosófico, y la otra se convirtió en un espacio de *cambio político*. Cada uno de estos *aspectos* se presentó en diversos momentos de su vida y causó un efecto especial en el ateniense, por lo que resultaría muy difícil entender su pensamiento y su influjo en los cimientos de la cultura occidental, si no prestamos la atención suficiente.

Platón nació en una familia que pertenecía a la aristocracia ateniense, esto representaba en aquel tiempo una gran ventaja en términos políticos y sociales. Al respecto nos da más detalles Diógenes Laercio:

Πλάτων, Ἀρίστωνος καὶ Περικτιόνης –ἢ Πωτόνης– Ἀθηναῖος, ἥτις τὸ γένος ἀνέφερεν εἰς Σόλωνα. τούτου γὰρ ἦν ἀδελφὸς Δρωπίδης, οὗ Κριτίας, οὗ Κάλλαισχος, οὗ Κριτίας ὁ τῶν τριάκοντα καὶ Γλαύκων, οὗ Χαρμίδης καὶ Περικτιόνη, ἧς καὶ Ἀρίστωνος Πλάτων, ἕκτος ἀπὸ Σόλωνος. ὁ δὲ Σόλων εἰς Νηλέα καὶ Ποσειδῶνα ἀνέφερε τὸ γένος. φασὶ δὲ καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ ἀνάγειν εἰς Κόδρον τὸν Μελάνθου, οἵτινες ἀπὸ Ποσειδῶνος ἱστοροῦνται κατὰ Θρασύλον.¹

De acuerdo con la tradición que rescata Diógenes, Platón descendía, por el lado materno, directamente de Solón, el gran poeta y legislador ateniense que ya en el siglo VI a. C. había intercedido en una larga disputa sostenida entre

¹ Platón, hijo de Aristón y Perictíone –o Potone–, era ateniense, y el linaje de su madre se remontaba hasta Solón. Hermano de éste fue Drópides, cuyo hijo fue Critias, padre de Calescro, cuyos hijos fueron Critias, el de los Treinta, y Glaucón, padre de Cármides y Perictíone, quien, junto con Aristón, alumbró a Platón, sexto dentro de las generaciones procedentes de Solón. Por su parte, Solón remontaba su linaje hasta Neleo y Posidón. A su vez, dicen que el linaje del padre de Platón se extiende hasta Codro, hijo de Melanto, quienes, de acuerdo con Trásilo, descienden de Posidón. D. L., III, 1.

las diversas clases sociales de Atenas, y a su vez, por el lado paterno, su linaje se remontaba hasta Codro, que, de acuerdo con las leyendas, fue el último rey de Atenas. Esto significaba que, dentro de aquella familia, probablemente existía un cierto *compromiso* y *deber* en el ámbito político, lo que, de una u otra forma, movería a sus integrantes, como Critias, Cármides y al mismo Platón, a actuar de forma más intensa en los asuntos de la ciudad. Él mismo confiesa esto en la *Carta VII²* cuando dice: “Νέος ἐγὼ ποτε ὄν πολλοῖς δὴ ταῦτόν ἔπαθον· φήθην, εἰ θάπτον ἑμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθύς ἰέναι”.³ Si bien es cierto que ya desde el siglo V a. C. los jóvenes aspiraban a destacar en las actividades políticas en Atenas, el hecho de que Platón perteneciera a una familia esencialmente ligada a este ambiente, como mencioné, debió de mover aún más esas aspiraciones. Sin embargo, como el mismo filósofo narra en la *Carta VII*, su ímpetu menguó tras los sucesos políticos acontecidos en Atenas.

Tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso se suscitó una fuerte revolución en la ciudad, una que dio lugar a la instauración de un gobierno conocido como la *tiranía de los Treinta*; entre los principales líderes de este movimiento se encontraban Critias y Cármides, los dos tíos de Platón, quienes incluso invitaron a su sobrino a participar en aquel nuevo régimen.⁴ Este nuevo orden político, en general, se caracterizó por su crueldad y sus injusticias, a tal grado que incluso el filósofo dice: ὄρων δῆπου τοὺς ἄνδρας ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ χρυσὸν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν.⁵ Sin duda, toda aquella ola de sucesos políticos en Atenas debió de afectar a Platón en gran medida, sobre todo, al ver a su familia involucrada en este desastre: ésta fue

² La cuestión sobre la autenticidad de las cartas platónicas es un problema filológico histórico que, al parecer, no podrá resolverse de manera unánime. De ninguna manera es mi intención entrar a dicha discusión; simplemente tomo aquí la *Carta VII* como un documento (auténtico o no) de invaluable importancia para el estudio del trabajo y la vida del filósofo ateniense.

³ Cuando yo era joven sentí lo mismo que muchos otros: pensé en dedicarme a los asuntos de la ciudad tan pronto como llegase a ser dueño de mí mismo. Pl., *Epist.*, VII, 324b.

⁴ τούτων δὴ τινες οἰκείοί τε ὄντες καὶ γνώριμοι ἐτύγγανον ἐμοί, καὶ δὴ καὶ παρεκάλουν εὐθύς ὡς ἐπὶ προσήκοντα πράγματά με. Se dio el caso de que algunos de éstos eran parientes y conocidos míos, incluso me invitaron inmediatamente a participar en sus asuntos, ya que, según ellos, eran apropiados para mí. Pl., *Epist.*, VII, 324d.

⁵ Vi que estos hombres lograron que en poco tiempo el régimen anterior pareciera de oro. Pl., *Epist.*, VII, 324d.

su primera decepción en la política,⁶ que, con el paso del tiempo, en lugar de motivarlo más a la acción, lo alejaría definitivamente.

Una vez reinstaurado el gobierno democrático en Atenas, se realizó una “cacería de brujas”: las personas en el poder tomaron medidas muy duras contra sus enemigos políticos, y entre éstas, la más notable quizá, fue la condena de Sócrates.⁷ El juicio que se llevó a cabo y la eventual condena a muerte de aquel personaje tan particular representaron nuevamente un duro golpe en las aspiraciones del joven Platón; esta vez, la injusticia que presenció no sólo llevaba un sello de carácter político, sino que también afectó en el otro aspecto importante en la vida del joven ateniense: el de la filosofía. No es de extrañar que quedara marcado por este suceso pues, aparte de personificar *la vocación filosófica*, “el modo de pensar y de vivir de Sócrates imprimió una huella profunda y duradera en el discípulo ‘divino’, hasta el punto de que éste lo eligió como el protagonista casi exclusivo de sus diálogos”.⁸

Estos acontecimientos, al parecer, marcaron definitivamente al joven Platón, determinaron absolutamente su vocación *reflexiva* y lo apartaron por completo del *actuar político*, pues él mismo dice:

Σκοποῦντι δὴ μοι ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πράττοντας τὰ πολιτικά, καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσῳ μᾶλλον διεσκόπουν ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθε προύβαινον, τοσοῦτ᾽ χαλεπώτερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναι μοι τὰ πολιτικὰ διοικεῖν [...] ὥστε με [...] τελευτῶντα ἰλιγγίαν, καὶ τοῦ μὲν σκοπεῖν μὴ ἀποστήναι μὴ ποτε ἄμεινον ἂν γίγνοιτο περὶ τε αὐτὰ ταῦτα καὶ δὴ καὶ περὶ τὴν πᾶσαν πολιτείαν, τοῦ δὲ πράττειν αὐτὸ περιμένειν αἰεὶ καιροῦς, τελευτῶντα δὲ νοῆσαι περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται.⁹

⁶ ἃ δὴ πάντα καθορῶν καὶ εἴ τιν’ ἄλλα τοιαῦτα οὐ μικρά, ἐδυσχέρανά τε καὶ ἐμαυτὸν ἐπανάγαγον ἀπὸ τῶν τότε κακῶν. Después de ver todas estas cosas y algunas otras no menos graves, me molesté y me aparté de las atrocidades que entonces se realizaban. Pl., *Epist.*, VII, 325a.

⁷ Este no es el lugar para discutir todas las posibles razones por las que Sócrates fue llevado a juicio, por tanto, no entraré en detalles al respecto.

⁸ Vigezzi 2012, p. 18.

⁹ Al observar estas cosas y a los hombres que se encargan de los asuntos de la ciudad, las leyes y las costumbres, cuanto más lo analizaba y avanzaba en edad, tanto más complicado me parecía administrar correctamente los asuntos de la ciudad [...] de manera que yo [...] al final, sufrí vértigo, y no dejé de reflexionar sobre aquellas cosas, incluyendo el sistema

Así, tras la muerte de Sócrates, Platón decidió tomar un camino exclusivamente reflexivo, es decir, *filosófico*; sin embargo, éste, a su vez, tenía como eje principal una *búsqueda* de la mejor forma de manejar los asuntos públicos; el interés por la política no se había ido –ni se iría–, simplemente había adquirido una dimensión distinta fuera de la *πρᾶξις*: el joven filósofo había encontrado otro “campo de batalla”, de ahí que confiese: “λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τὰ τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν”.¹⁰

Justamente tras la muerte de Sócrates, Platón comienza su producción literaria, y precisamente con dos diálogos que giran en torno al proceso judicial del maestro: la *Apología de Sócrates* y el *Critón*.¹¹ Estos dos textos, fundamentales para el comienzo de la filosofía de Platón, son una gran muestra de la conjunción de aquellas dos grandes preocupaciones en su vida: la defensa de Sócrates, al representar éste *el ideal del filósofo platónico y la vida filosófica*, se transforma en una especie de *defensa de la filosofía*, y el diálogo de Critón se vuelca a una incipiente reflexión sobre la legislación de una ciudad y su relación con el actuar del ciudadano en conformidad con aquella.

A pesar de los *reveses* que, en cierto grado, alejaron a Platón de la vida política *activa*, aún realizó varios intentos por cambiar –aunque de forma un poco indirecta– la manera de gobernar las ciudades; estos intentos se tradujeron en los tres viajes que hizo a Sicilia. El primer viaje lo realizó aproximadamente en el año 388 a. C., a la edad de cuarenta años;¹² para entonces, de acuerdo con Kahn,¹³ Platón ya había escrito al menos *Apología*, *Critón*, *Ión*, *Hippias menor*, *Menéxeno* y *Gorgias*, lo que significaba que ya había madurado algunas ideas políticas, o al menos ya había entrado en una discusión aguerriada, por lo que podemos ver en el *Gorgias*.

político, si acaso podían llegar a ser mejores; por otra parte, siempre esperé un momento oportuno para actuar y, al final, comprendí que todas las ciudades de la actualidad están mal gobernadas. Pl., *Epist.*, VII, 325c-326a.

¹⁰ Estuve obligado a decir, en honor a la correcta reflexión filosófica, que gracias a ella es posible reconocer las cosas justas tanto en los asuntos del estado como en los asuntos privados. Pl., *Epist.*, VII, 326a.

¹¹ cf. Vigetti 2012, p. 31 y Kahn 1996, pp. 42-46.

¹² ὅτε γὰρ κατ’ ἀρχὰς εἰς Συρακούσας ἐγὼ ἀφικόμεην, σχεδὸν ἔτη τετραράκοντα γεγονώς. Cuando llegué por primera vez a Siracusa tenía yo casi cuarenta años. Pl., *Epist.*, VII, 324a.

¹³ cf. Kahn 1996, pp. 48-59 y Kahn 1981, pp. 305-320.

Realmente se desconocen las razones por las que Platón emprendió el viaje a la corte de Dionisio I, quien era entonces el gobernante de la poderosa ciudad de Siracusa;¹⁴ sin embargo, él mismo confiesa que sus aspiraciones se vieron frustradas y nuevamente lo apresaba la decepción. El desencanto que sufrió Platón, como él mismo lo refiere, se produjo gracias a la vida de lujos y corrupción que reinaba en aquella parte del mundo griego.¹⁵ Le parecía que un gobierno que se rigiera bajo leyes justas y costumbres acordes con dichas leyes no podía ser implementado en un lugar donde gobernara un estilo de vida como el que observaba en Siracusa.¹⁶ Tras este suceso y con un nuevo revés, Platón se dedicó durante los siguientes veinte años a consolidar y fortalecer su *Academia*, y del mismo modo maduró sus posturas filosóficas y políticas que se materializarían en uno de los escritos más importantes para la cultura occidental: la *República*.¹⁷

En el 367 a. C., Platón emprendería su segundo viaje a Siracusa, para entonces bajo el mando de Dionisio II, hijo del líder anterior; en esta ocasión el filósofo asistiría en respuesta a la invitación directa de Dión, amigo y alumno suyo. Esta nueva *expedición*, justo como la anterior, fue un fracaso. La intención de este nuevo viaje, según lo refiere el mismo Platón, era llevar a Dionisio II por el camino de la filosofía y así, de acuerdo con los preceptos que se desarrollan en la *República*, conjuntar en una misma persona al *gobernante* y al *filósofo*,¹⁸ siempre con el fin de implementar un régimen realmente justo.

Sin embargo, éste no sería el último intento de Platón de influir con sus ideas en el ámbito político, pues seis años después, en el 361 a. C., nuevamente realizó otro viaje a Siracusa. Este último viaje, al igual que el anterior, fue un fracaso total, principalmente por las constantes envidias dentro de la corte, los enfrentamientos políticos y un temor constante de Dionisio II ante un inminente golpe de estado liderado por Dión.¹⁹ Ante aquellas circunstancias, Platón se vio obligado a dejar definitivamente la isla; así terminaría con tres

¹⁴ cf. Vigetti 2012, pp. 24-25.

¹⁵ cf. Pl., *Epist.*, VII, 326b-d.

¹⁶ cf. Pl., *Epist.*, VII, 326c-d.

¹⁷ cf. Vigetti 2012, p. 25.

¹⁸ cf. Pl., *Epist.*, VII, 327d-328c.

¹⁹ cf. Vigetti 2012, p. 27.

CAPÍTULO 1

nuevas decepciones en sus intentos por cambiar los modelos políticos con los que eran gobernadas las ciudades del mundo griego.

En los últimos años de su vida, como se lo había propuesto después de la muerte de su maestro, continuó su *reflexión* sobre los asuntos políticos; en esta ocasión, sus reflexiones darían como resultado la obra más extensa de Platón: las *Leyes*. Ni en la última parte de su vida renunció Platón a aquellos dos elementos que de manera conjunta marcaron los momentos más importantes en su vida; casi de manera recíproca, las diversas *experiencias de vida* llevaron al joven filósofo a una actividad determinada, la cual, a su vez, durante su madurez, lo llevarían a encuentros específicos donde sometió a prueba todo el trabajo de su vida.

CAPÍTULO 2

EL DIÁLOGO PLATÓNICO: LITERATURA Y FILOSOFÍA

2. 1. EL DIÁLOGO SOCRÁTICO: UNA NUEVA FORMA LITERARIA

Aristóteles, en el primer capítulo de su *Περὶ ποιητικῆς*,²⁰ al hablar de la *μίμησις* que se manifiesta mediante el lenguaje, menciona dos tipos de escritos *miméticos* que considera expresiones literarias particulares, es decir, géneros: los mimos de Sofrón y Jenarco, y los *Σωκρατικοὶ λόγοι*. Muchos de estos *Σωκρατικοὶ λόγοι* eran muy leídos y gozaron de una notable relevancia literaria²¹ en la Atenas del siglo IV a. C., sin embargo, a pesar del impacto que estos escritos tuvieron en la antigüedad, no se conoce con seguridad el origen de este género. Ateneo dice que Aristóteles, en su *Περὶ ποιητῶν*, menciona a un tal Alexámenes de Teos como el primer escritor de *Σωκρατικοὶ διάλογοι*,²² autor de quien nada más se sabe. Además de desconocer el origen

²⁰ ἡ δὲ [ἐποποιία] μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς ἢ τοῖς μέτροις, καὶ τούτοις εἴτε μὲν ἢ μετ' ἀλλήλων, εἴθ' ἐνὶ τινὶ γένει χρωμένη τῶν μέτρων <ἀνώνυμος> τυγχάνει οὐσα μέχρι τοῦ νῦν. οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξεναρχοῦ μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους, οὐδὲν εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν. Sucede que la [creación literaria] que sólo emplea palabras llanas, o la que sólo usa versos, ya sea que los mezcle unos con otros, ya sea que use un solo tipo de éstos, carece de nombre hasta ahora. No podríamos llamar con un nombre común a los mimos de Sofrón y Jenarco, y a los diálogos socráticos, ni a un tipo de imitación que pueda hacerse mediante trímetros o versos elegíacos u otro de una clase semejante. Arist., *Poet.*, 1447a 28-b 13.

²¹ Véanse las notas 39, 40 y 41.

²² Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ Ποιητῶν οὕτως γράφει 'οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φώμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων'. Aristóteles escribe así en su texto *Sobre los poetas*: "¿Acaso negaremos que los llamados mimos de Sofrón, aunque no estén en verso, son discursos e imitaciones, o los diálogos de Alexámenes de Teos, escritos antes que los diálogos socráticos?" Ath., XI, 505c. Es importante notar el uso de la expresión *Σωκρατικοὶ διάλογοι* en vez de *Σωκρατικοὶ λόγοι*, que es la expresión normalmente utilizada por Aristóteles. Los expertos han conjeturado mucho al respecto y, de acuerdo con Andrew Ford, lo más probable es que sea un cambio implementado

del género,²³ tampoco sabemos con certeza cuántos y qué autores escribieron Σωκρατικοὶ λόγοι, sin embargo, por lo que refiere el estagirita en el segundo libro de su Τέχνη ῥητορική,²⁴ parece que este género literario fue ejercitado por toda clase de autores, incluso aquellos que no formaron parte del círculo más allegado a Sócrates. Así pues, a pesar de toda esta incertidumbre en torno a los Σωκρατικοὶ λόγοι, mucho debemos a Aristóteles –quien, por cierto, proporciona el testimonio más antiguo con el que contamos– para formarnos una primera imagen sobre esta clase de escritos: se puede considerar un género literario particular que fue cultivado por al menos cuatro autores.

Desde hace poco menos de treinta años, y gracias al monumental trabajo de Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, podemos tener acceso a todo el material (testimonios y fragmentos de obras) que habla de Sócrates y los socráticos. A partir de este trabajo se han podido realizar estudios más completos acerca de la figura de Sócrates y, sobre todo, de la literatura que se produjo precisamente dentro del círculo de los socráticos. Se distinguen principalmente cuatro autores de quienes han sobrevivido una cantidad considerable de testimonios: Antístenes, Euclides, Fedón y Esquines.²⁵ Mucho de lo que se sabe de estos autores se lo debemos a Diógenes Laercio y, por cierto, exceptuando a Esquines, lo único que resta de ellos son menciones sobre sus obras y algunos *dichos* o ideas que probablemente sostenían en alguno de sus textos. Ya que mi intención no es realizar un estudio exhaustivo de cada uno de estos personajes, me limitaré a resaltar los puntos de mayor importancia para el objetivo de este análisis, es decir, las características literarias generales de los Σωκρατικοὶ λόγοι.²⁶

por Ateneo con la intención de aclarar el hecho de que estos textos pertenecen a un género ya existente en su tiempo. Véase la discusión completa en Ford 2010, pp. 224-227.

²³ Un interesante acercamiento al origen del género puede verse en Clay 1994, *passim*.

²⁴ παράδειγμα ἐκ τοῦ Σωκράτους τοῦ Θεοδέκτου· “εἰς ποῖον ἱερόν ἠσέβηκεν; τίνας θεῶν οὐ τετίμηκεν ὧν ἡ πόλις νομίζει;” Un ejemplo sacado del Sócrates de Teodectes: “¿Contra qué santuario ha cometido actos de impiedad? ¿A qué dioses no ha honrado, de aquellos que la ciudad reconoce? Arist., *Rh.*, B 23. 1399a 7-9.

²⁵ No estoy considerando en este “primer grupo” a Platón ni a Jenofonte pues quiero que, a la luz de lo que podamos extraer de los restos de los otros autores, se comprendan de manera global las características de los llamados Σωκρατικοὶ λόγοι.

²⁶ Para un estudio más detallado sobre este asunto véase Kahn 1996, pp. 1-35, la introducción de ambos tomos de *Filósofos socráticos: Testimonios y fragmentos* 2013-2014 y, por supuesto, Giannantoni 1990, *passim*.

2. 1. 1. ANTÍSTENES

De Antístenes se conserva una cantidad impresionante de anécdotas sobre su vida, sus posturas ideológicas y sus obras. Es muy probable que, cuando Sócrates vivía y aun después de su muerte, Antístenes fuera el discípulo más importante de todos aquellos que formaban parte del *círculo socrático*;²⁷ el mismo Platón, a pesar de que no lo menciona en ningún otro diálogo, lo pinta como uno de los más cercanos seguidores de Sócrates, al estar presente en el momento de la muerte del maestro.²⁸ Esta importancia también puede confirmarse por la monstruosa cantidad de escritos que Diógenes Laercio registra como de la autoría del ateniense,²⁹ y de los cuales simplemente se conservaron extractos sustanciales de dos de sus discursos. Se cree que, de todas sus obras, únicamente nueve fueron compuestas en forma de diálogo, entre los que destacan una *Aspasia* y un *Alcibíades*. Estos dos diálogos llaman la atención sobre todo porque, de acuerdo con los testimonios, los personajes que dan nombre a dichas obras son una constante en los escritos de Platón y Esquines.³⁰ Parece que la *Aspasia* de Antístenes era, en general, una crítica a Pericles y a los hijos que tuvo con aquella: Jantipo y Páralo³¹ Por otro lado, el *Alcibíades* parece que hablaba sobre las extraordinarias cualidades que tenía el general y político ateniense, descritas desde la óptica de Antístenes.³²

²⁷ cf. Kahn 1996, pp. 4-5 y *Filósofos socráticos: Testimonios y fragmentos* 2014, p. 21.

²⁸ EX. ἔτυχον δέ, ὡ Φαίδων, τίνες παραγενόμενοι; ΦΑΙΔ. οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης; ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων. Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει. EQU. ἴ Y quiénes estaban presentes, Fedón? FED. Entre los atenienses se encontraba Apolodoro, Critóbulo y su padre, también Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. Además estaba Ctesipo de Peania, Menéxeno y algunos otros atenienses. Creo que Platón estaba enfermo. Pl., *Phd.*, 59b.

²⁹ cf. D. L. VI, 1, 15-18.

³⁰ Los fragmentos sustanciales sobre la obra de Esquines son precisamente de sus dos diálogos homónimos. En el caso de Platón encontramos la figura de Alcibíades mencionada en el *Protágoras* y representada en el *Banquete*, y la figura de Aspasia como maestra de retórica de Sócrates en el *Menéxeno*.

³¹ SSR V a 142.

³² SSR V a 198-202.

2. 1. 2. EUCLIDES

No se sabe mucho sobre la vida de Euclides dentro del círculo socrático, no hay testimonios suficientes de ello. Se puede afirmar que formaba parte de los seguidores más cercanos a Sócrates, pues estaba presente en la escena de su muerte, según el *Fedón* de Platón;³³ igualmente, por lo que relata Diógenes Laercio, es probable que llevara una relación amistosa con Platón,³⁴ lo que le haría ganarse un lugar como uno de los dialogantes en el *Teeteto*. Por otro lado, por algunos testimonios de Diógenes Laercio,³⁵ se puede suponer que en sus obras trató temas con cierta relevancia “técnica” dentro de la filosofía.³⁶ De ellas, únicamente conservamos los nombres y, al parecer, en forma de diálogo, escribió solamente *Lamprias*, *Esquines*, *Fénix*, *Critón*, *Alcibíades* y *Sobre el amor*.³⁷ No se tiene ninguna fuente directa para conocer el contenido de cada uno de los escritos; sin embargo, por los nombres de algunos diálogos, podemos hacernos una idea de los temas que se planteaban dentro del círculo socrático.

2. 1. 3. FEDÓN

De la vida de Fedón se sabe muy poco, pues lo que relata Diógenes Laercio no rebasa los dos párrafos,³⁸ y el resto de anécdotas sobre su vida refieren más o menos lo mismo. Sin embargo, al ser narrador del diálogo platónico que lleva su nombre y al estar presente también en el momento de la muerte de Sócrates, puede ser considerado un seguidor importante entre los socráticos. La escasez de datos biográficos se compensa un poco con la abundancia de testimonios sobre los que podrían ser sus únicos escritos auténticos, los diálogos llamados *Simón* y *Zópiro*. Estos escritos fueron muy conocidos en

³³ EX. Ξένοι δέ τινες παρήσαν; ΦΑΙΔ. Ναί, Σιμίας γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων. EQU. ¿Y estaban presentes algunos extranjeros? FED. Sí, estaba Simias el Tebano, Cebes y Fedondas; y de Mégara estaban Euclides y Terpsión. Pl., *Phd.*, 59b-c.

³⁴ cf. D. L. II, 106.

³⁵ cf. D. L. II, 106-107.

³⁶ cf. Kahn 1996, pp. 12-13.

³⁷ cf. D. L. II, 18.

³⁸ cf. D. L. II, 105.

la antigüedad; aún en época romana fueron leídos por Cicerón,³⁹ Séneca⁴⁰ e incluso por el emperador Juliano en el siglo IV d. C.⁴¹ Del *Simón* no hay ninguna cita textual, simplemente se conoce un poco la circunstancia en la que se desenvuelve el diálogo: se trata de una conversación entre Sócrates y el zapatero Simón que se desarrolla en el taller de éste, y en el cual parecen estar presentes Alcibíades y algunos amigos.⁴² Del *Zópiro* se tienen más testimonios e, incluso, lo que parece una cita textual referida por Teón.⁴³ Al parecer, el diálogo se da entre Sócrates y un fisionomista oriental que afirmaba ser capaz de leer el carácter de las personas mediante el aspecto físico.⁴⁴

2. 1. 4. ESQUINES

Finalmente, en Esquines se encuentra quizá al autor más importante, después de Platón y Jenofonte, dentro de los autores de *Σωκρατικοὶ λόγοι*. Esta importancia no sólo radica en el hecho de que poseemos fragmentos sustanciales de dos de sus obras, sino en que, estilísticamente hablando, Esquines destaca como un autor con dotes literarias que fueron bastante reconocidas en la antigüedad y que han sido muy estudiadas por los modernos. Igual que los tres autores anteriores, formó parte del círculo de amigos íntimos de Sócrates, lo que confirma su importancia como socrático, y probablemente fue el más importante después de Antístenes. De acuerdo con Diógenes Laercio, desde la antigüedad hubo debate sobre la autenticidad de sus escritos; sin embargo, él reconoce como auténticos y más importantes aquellos diálogos “οἱ [...] τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι”.⁴⁵ Siete son los diálogos de Esquines: *Milcíades*, *Calias*, *Axíoco*, *Aspasia*, *Alcibíades*, *Telauges* y *Rinón*. De estos escritos únicamente nos han llegado fragmentos sustanciales de la *Aspasia* y del *Alcibíades*, y son lo suficientemente extensos como para suscitar un gran número de estudios.

³⁹ cf. Cic., *Tusc.*, IV, XXXVII, 80.

⁴⁰ cf. Sen. *Ep.* XCIV, 41.

⁴¹ cf. SSR III a 2.

⁴² cf. Kahn 1996, pp. 10-11.

⁴³ cf. SSR III a 11.

⁴⁴ cf. Cic., *Fat.*, 10 y Kahn 1996, p. 11.

⁴⁵ Los que imitan el carácter de Sócrates. D. L. II, 61.

La *Aspasia* de Esquines⁴⁶ se centra en una conversación entre Sócrates y Calias, quien le pide al filósofo que le recomiende un preceptor para sus hijos; aquél piensa en Aspasia como la mejor maestra. En el resto del diálogo, Sócrates mencionará tres ejemplos que muestran la competencia de Aspasia como preceptora de la ἀρετή, y, de éstos, llama especialmente la atención el último, pues se trata de una conversación, relatada por Sócrates, entre Aspasia y Jenofonte, acompañado de su esposa. Del *Alcibíades* de Esquines⁴⁷ se conservan aún más fragmentos que de la *Aspasia*, por lo que este diálogo se considera el más importante para los estudios sobre la obra de este autor. El diálogo tiene como interlocutores a Sócrates y Alcibíades, narrado, a su vez, por Sócrates mismo. En esta conversación el político ateniense se muestra orgulloso de todos sus talentos, sus lazos familiares y su riqueza, que, sin embargo, son cuestionados por el filósofo, quien intenta llevar a Alcibíades a un momento de conocimiento y mejoramiento de sí mismo. Luego Sócrates se refiere a Temístocles como ejemplo de un ateniense tan notable, que suscita la envidia de Alcibíades. Al parecer el diálogo finaliza con una reflexión de Sócrates sobre el trabajo que ha hecho en el joven político y sobre aquello que le ha permitido hacer dicha labor: el amor que siente por Alcibíades.

2. 1. 5. CARACTERÍSTICAS DE LOS Σωκρατικοὶ λόγοι

Ahora se pueden considerar algunas de las características principales de los Σωκρατικοὶ λόγοι: *forma de diálogo, Sócrates como interlocutor principal, tema de carácter moral o político, carácter ficticio.*

a) *Forma de diálogo:* Como ya se mencionó, el origen de la forma dialógica es incierto; sin embargo, el “uso sistemático” que los socráticos le dieron a este recurso literario puede considerarse como una de las principales características de este género. Con este “uso sistemático” me refiero a la asiduidad con que los socráticos emplearon el diálogo, ligado de manera especial con la otra característica principal de este género, que es la figura

⁴⁶ Un acercamiento más completo puede verse en Kahn 1996, pp. 23-29.

⁴⁷ Un acercamiento más completo puede verse en Kahn 1996, pp. 19-23, y sobre todo Giannantoni 1997, pp. 349-373.

de Sócrates como interlocutor principal. Probablemente la íntima conexión de estos dos rasgos haya tenido un sustento histórico, es decir, que estas representaciones literarias se hayan inspirado en las actividades que normalmente realizaba Sócrates en Atenas.

- b) *Sócrates como interlocutor principal*: Claramente es el rasgo más notable dentro de este género literario y, por esto mismo, Aristóteles designa con ese nombre a estos escritos. Las razones por las que los discípulos de Sócrates decidieron hacerlo actor principal dentro de sus escritos, realmente no son claras: todo queda dentro de la especulación; probablemente, como afirma Kahn,⁴⁸ estos hombres buscaban celebrar mediante la literatura la memoria de aquel gran maestro y amigo que, como dice Platón, fue el hombre más justo de su tiempo.⁴⁹ Este Σωκρατικὸν ἦθος, al menos en las obras con las que contamos, fue representado desde la experiencia de cada uno de los autores, dando forma a un “Sócrates literario” que contiene rasgos del “Sócrates histórico”, combinados con los recuerdos y las ideas propias de cada escritor.
- c) *Tema de carácter moral o político*: Dentro de lo que se sabe y se puede deducir razonablemente, los socráticos que escribieron Σωκρατικούς λόγους mostraron su preocupación por los temas que ya pensaba y discutía su maestro. Respecto a Antístenes, por ejemplo, es evidente esta afirmación, no sólo por los títulos de sus diálogos y las anécdotas sobre el contenido, sino también por los testimonios que hablan de sus posturas teóricas. Al parecer fue un hombre que, en términos generales, rechazó cualquier tipo de placer y dio a la ἀρετή un valor preeminente en la vida moral del hombre.⁵⁰ En el caso de Euclides, únicamente podemos hacernos una idea de esto por los nombres de sus escritos, donde resaltan su *Alcibíades* y *Sobre el amor*. En los restantes autores (Fedón, Euclides, Jenofonte y Pla-

⁴⁸ cf. Kahn 1996, p. 1.

⁴⁹ Σωκράτη, ὃν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιοτάτων εἶναι τῶν τότε. Sócrates, al cual no me avergonzaría llamar el más justo de los hombres de su tiempo. Pl., *Epist.*, VII, 324e.

⁵⁰ cf. Kahn 1996, pp. 4-9.

tón), esto resulta evidente al revisar sus obras, o lo que queda de ellas; en el caso de Platón, por ejemplo, más de la mitad de sus escritos se ocupan de estas cuestiones.

d) *Carácter ficticio*: Es ésta, quizá, una de las características más importantes de los Σωκρατικοὶ λόγοι, ya que la omisión o infravaloración de ella puede llevar a grandes equívocos y prejuicios sobre este género literario. En general suele creerse que estos escritos son casi “testimonios históricos” de las actividades de Sócrates, es decir, que representan fielmente conversaciones que el filósofo ateniense sostuvo con todos los personajes que aparecen en los Σωκρατικοὶ λόγοι. Es imposible que los escritos de los socráticos reflejen con fidelidad y objetividad histórica –moderna– hechos de los cuales sus autores no pudieron ser testigos en la mayoría de los casos, además de que muchos de estos escritos tienden a presentar anacronismos, como el encuentro de Sócrates con Jenofonte y su esposa en la *Aspasia* de Esquines, o la referencia en el *Menéxeno* a la paz de Antálcidas del 386 a. C. Para explicar estas inconsistencias, habría que aceptar el hecho de que estos escritos no pretenden una rigurosidad histórica, sino que están cerca de la ficción, más de lo que uno podría aceptar, y el encanto literario que tienen precisamente se vale de estos juegos y vaivenes entre la ficción y la realidad, pues, de acuerdo con Shinro Kato, “down to the end of the fifth century B. C. there was simply no literary tradition of writing historically truthful biography”.⁵¹

2. 2. EL DIÁLOGO PLATÓNICO: UNA NUEVA EXPRESIÓN FILOSÓFICA

2. 2. 1. CONSIDERACIONES DE DIÓGENES LAERCIO SOBRE EL DIÁLOGO PLATÓNICO

Inmediatamente después de la muerte de Platón se comenzó a escribir sobre él y su obra, con detractores, críticos, seguidores y aduladores; podría decirse como Alfred Whitehead que “The safest general characterization of the

⁵¹ Al final del siglo V a. C. simplemente no existía una tradición de escribir biografía históricamente verdadera. Kato 1991, p. 356.

European philosophical tradition is that it consist of a series of footnotes to Plato”.⁵² En general se escribía sobre cualquier aspecto relevante en su obra, no sólo sobre las enseñanzas más importantes de su filosofía, sino también sobre su maestría literaria, especialmente en el diálogo, y entre estos autores contamos con Diógenes Laercio.

Como el mismo título de la obra lo señala, su φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή es una obra que reúne los datos principales sobre la vida de los filósofos griegos más importantes, y una reseña de las ideas o doctrinas relevantes de aquellos. Todo el libro tres está dedicado a Platón, y en él, como señalamos, encontramos aquellos dos rasgos principales de la obra de Diógenes: la semblanza biográfica y el compendio doctrinario. Terminado todo lo que respecta a la vida del filósofo, se trata inmediatamente la cuestión del διάλογος,⁵³ antes de comenzar propiamente con las doctrinas filosóficas. La primera declaración de Diógenes al respecto es bastante singular pues, tras considerar que Platón no es el inventor de este género,⁵⁴ le otorga, sin embargo, el papel principal dentro del desarrollo de esta forma literaria, como si fuera un “nuevo inventor”, pues dice: “δοκεῖ δέ μοι Πλάτων ἀκριβώσας τὸ εἶδος καὶ τὰ πρωτεῖα δικαίως ἂν ὥσπερ τοῦ κάλλους οὔτω καὶ τῆς εὐρέσεως ἀποφέρεσθαι”.⁵⁵ Para Diógenes, la indiscutible maestría literaria que se observa en los escritos de Platón es comparable con el hecho de ser el inventor de un género, del *diálogo platónico* propiamente dicho.

Así, para Diógenes, el *diálogo* –platónico– es un escrito “ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς προεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς”.⁵⁶ A partir de esta des-

⁵² La caracterización general más acertada de la tradición filosófica europea es que ella consiste en una serie de notas al pie de página a la obra de Platón. Whitehead 1978, p. 39.

⁵³ Para Diógenes el διάλογος ya es un género literario particular; por eso no usa λόγος, como en el caso de Aristóteles.

⁵⁴ Diógenes menciona a Zenón como un posible creador del diálogo; sin embargo, parece que se inclina a considerar de más peso la anécdota de Aristóteles, que a su vez viene confirmada por Favorino. cf. D. L., III, 48.

⁵⁵ Me parece que Platón, al perfeccionar el género, se llevaría mercedamente los primeros premios, tanto de la belleza como de la invención. D. L., III, 48.

⁵⁶ [Escrito] compuesto de preguntas y respuestas, sobre alguno de los temas filosóficos y

cripción de *diálogo*, podemos extraer al menos cuatro características presentes en los escritos de Platón:

- a) *Escrito compuesto de preguntas y respuestas* (<λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος): Para Diógenes, éste es el rasgo que define al diálogo como tal; sin embargo, hay que tomar en cuenta que ésta, sobre todo, es una característica del *diálogo platónico*, pues, si bien los autores de Σωκρατικοὶ λόγοι (o de lo que queda de ellos) implementaron la base de esta estructura, Platón la llevó a un nivel distinto, a uno que, a su vez, se convirtió en un rasgo esencial.
- b) *Escrito sobre alguno de los temas filosóficos y políticos* (<λόγος> περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν): Al igual que en los Σωκρατικοὶ λόγοι, ésta es una característica esencial en el *diálogo platónico*; sin embargo, es bastante evidente que Platón llevó a una reflexión mucho más profunda todos estos tópicos que se sometían a revisión en casi todos sus escritos.
- c) *Escrito con la caracterización apropiada de los personajes que participan* (<λόγος> μετὰ τῆς πρεπούσης ἡθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων): El mismo Diógenes hace una observación muy parecida a ésta cuando habla del estilo literario de Esquines, al decir que su obra se compone de diálogos “τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμενοι”.⁵⁷ Estos comentarios ponen de manifiesto la capacidad de ambos autores para reflejar en sus escritos el *carácter* (ἦθος) de sus personajes, en el caso de Esquines, el de Sócrates, quien, a juicio de Diógenes, aparece muy bien representado; por otro lado, Platón hace esto mismo, pero con todos los personajes de sus diálogos.
- d) *Escrito con la adecuada composición estilística* (<λόγος μετὰ> τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς): Con esta afirmación, Diógenes se re-

políticos con la apropiada caracterización de los personajes que intervienen y con la adecuada composición estilística. D. L., III, 48.

⁵⁷ [Diálogos] que imitan el carácter de Sócrates. D. L., II, 61.

fiere al *sello particular* que Platón imprime en sus escritos en lo que respecta a la parte estilística. Además de la relevancia de las ideas filosóficas de Platón, desde muy pronto fue reconocida la manera en que esas ideas estaban plasmadas; es decir, la maestría con la que el filósofo hacía uso de la lengua.

El análisis de Diógenes sobre el *diálogo platónico* continúa, pero esta vez realiza una clasificación de cada uno de los escritos de Platón atendiendo al aspecto *dramático* y, sobre todo, al *filosófico*,⁵⁸ es decir, al tema de cada obra y a la forma en la que está compuesta. Diógenes divide, primeramente, en dos grandes grupos los diálogos del filósofo; a saber, el diálogo *instructivo* (ὕφηγητικός) y el *inquisitivo* (ζητητικός). El primer grupo, a su vez, se divide en *teorético* (θεωρηματικός) y *práctico* (πρακτικός), y éstos, por su parte, se dividen en *físico* (φυσικός) y *lógico* (λογικός), *ético* (ἠθικός) y *político* (πολιτικός), respectivamente. El segundo gran grupo –el inquisitivo– se divide en *gimnástico* (γυμναστικός) y *agonístico* (ἀγωνιστικός); éstos, a su vez, se dividen en *mayéutico* (μαιευτικός) y *probatorio* (πειραστικός), *acusatorio* (ἐνδεικτικός) y *refutador* (ἀνατρεπτικός), respectivamente. Entre los diálogos con tema *físico*, Diógenes considera el *Timeo*; con tema *lógico*, el *Político*, el *Crátilo*, el *Parménides* y el *Sofista*; con tema *ético*, la *Apología*, el *Critón*, el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete*, el *Menéxeno* y el *Filebo*; de tema *político*, la *República*, las *Leyes* y el *Critias*; de tipo *mayéutico*, el *Lisis* y el *Laques*; de tipo *probatorio*, el *Eutidemo*, el *Menón*, el *Ión*, el *Carmides* y el *Teeteto*; de tipo *acusatorio*, el *Protágoras*, y, del *refutador*, considera de nuevo el *Eutidemo*, el *Gorgias* y los dos *Hippias*.

⁵⁸ Οὐ λανθάνει δ' ἡμᾶς ὅτι τινὲς ἄλλως διαφέρειν τοὺς διαλόγους φασι –λέγουσι γὰρ αὐτῶν τοὺς μὲν δραματικούς, τοὺς δὲ διηγηματικούς, τοὺς δὲ μεικτοὺς– ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τραγικῶς μᾶλλον ἢ φιλοσόφως τὴν διαφορὰν τῶν διαλόγων προσονόμασαν. No nos pasa inadvertido el hecho de que algunos afirman que los diálogos se clasifican de otra manera –pues dicen que unos son dramáticos, otros narrativos y otros mixtos–; pero ellos dan nombre a la clasificación de los diálogos más por el aspecto dramático que por el filosófico. D. L., III, 50.

2. 2. 2. THOMAS SZLEZÁK Y LA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL DIÁLOGO PLATÓNICO

Llegada la modernidad surge un interés renovado por Platón y los escritos clásicos en general; sin embargo, esta vez, entrado el siglo XIX, los esfuerzos de comprensión no sólo serán de carácter filosófico, sino filológico. Uno de los primeros y principales estudiosos de Platón fue Friedrich Schleiermacher, quien, además de realizar la primera traducción alemana de los diálogos platónicos, también teorizó sobre la forma dialógica de estos escritos. Las propuestas del alemán siguieron vigentes durante más de un siglo, y era, en general, la manera más socorrida para entender el diálogo y la producción filosófica de Platón.⁵⁹ Ya en el siglo XX han surgido nuevas propuestas *hermenéuticas* que confrontan las de Schleiermacher de una u otra manera, y, entre éstas, una de las más relevantes es la de Thomas Szlezák. Dentro de su planteamiento *hermenéutico* resaltan características muy detalladas del *diálogo platónico*, unas que, fuera de sus ideas interpretativas, resultan bastante esclarecedoras y de gran utilidad para comprender la importancia *formal* de los escritos de Platón.⁶⁰ A continuación detallaré un poco los rasgos esenciales del *diálogo platónico* considerados por Szlezák.

- 1) *Las obras filosóficas de Platón son, sin excepción, conversaciones. En el marco de la conversación son, sin embargo, también posibles largos discursos monologados.*⁶¹ Es definitivamente el rasgo que conformó los *Σωκρατικοὶ λόγοι* y, justo como también apuntó Diógenes, se mantiene en el *diálogo platónico*. Aquí, Szlezák anota que también existe la posibilidad de encontrar *discursos monologados*, que son bastante frecuentes en diálogos como el *Timeo* o el *Protagoras*, por ejemplo. De esta afirmación se desprende un punto que se debe tomar muy

⁵⁹ No es mi intención mostrar aquí los pormenores de la propuesta de Schleiermacher; ésta se encuentra en la introducción a su traducción de los diálogos de Platón.

⁶⁰ Es muy importante señalar que la interpretación de Szlezák sobre el *diálogo platónico* es principalmente filosófica, y determina la manera en que accedemos al pensamiento de Platón. Para profundizar en la visión de la filosofía platónica del autor véase Szlezák 1997, *passim* y Szlezák 1988, *passim*.

⁶¹ Szlezák 1997, p. 36.

en cuenta: ¿Para Platón, el filosofar sólo es posible en forma dialógica?⁶² Ésta quizá es la cuestión más importante al analizar de manera conjunta la forma y el contenido de la obra de Platón. Para Szlezák el *diálogo platónico* “pone en la discusión claves de pensamiento y resultados que se tienen por esenciales”;⁶³ por ello, él no considera que, en esencia, ésta sea la manera en que Platón piensa la totalidad del *quehacer filosófico*, sino que sólo es una parte importante de éste. La otra actividad esencial es el *diálogo* que el alma realiza consigo misma, es decir, el *pensar*.⁶⁴ Aquellos resultados que conseguimos mediante el *pensar* son aquellos que deben ser sometidos y puestos a prueba en el diálogo con los demás.⁶⁵

- 2) *La conversación se desarrolla en un lugar y espacio determinados. Los participantes son individuos característicamente reales, personas que, con pocas excepciones, se pueden identificar históricamente*:⁶⁶ Al igual que los Σωκρατικοὶ λόγοι, el *diálogo platónico* hace uso de personajes históricos que *avivan* la discusión y la situación en la que son representados; sin embargo, como ya se apuntó, estos recursos están más bien al servicio de la *dramatización* que de la *veracidad histórica*. Hay que ser conscientes de que muchos de los personajes que participan en las obras de Platón difícilmente tuvieron contacto con él, lo que nos induciría a pensar que, a pesar de la gran caracterización de estos actores, hay un gran elemento subjetivo en ellos, pues como afirma Szlezák “la ‘historicidad’ de las situaciones y de los personajes del diálogo es una historicidad suavizada por la más grande de las licencias poéticas”.⁶⁷

⁶² Szlezák 1997, p. 38.

⁶³ Szlezák 1997, p. 39.

⁶⁴ ΣΩ. τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; ΘΕΑΙ. τί καλῶν; ΣΩ. λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. ΣÓC. ¿Pero tú llamas de la misma forma que yo al pensar? ΤΕΕΤ. ¿Cómo lo haces tú? ΣÓC. Llamo pensar al discurso que desarrolla el alma consigo misma sobre aquellas cosas que somete a un análisis. Pl., *Tht.*, 189e.

⁶⁵ cf. Szlezák 1997, p. 39.

⁶⁶ Szlezák 1997, p. 37.

⁶⁷ Szlezák 1997, p. 41.

- 3) *Cada diálogo tiene un personaje que de manera clara asume la dirección del coloquio:*⁶⁸ Esta característica no aparece dentro de los Σωκρατικοὶ λόγοι, por ello, de acuerdo con Szlezák, puede considerarse algo propio del *diálogo platónico*. En la mayoría de los textos de Platón, es Sócrates quien asume el papel de *director de la discusión*, que, para Szlezák, consiste en introducir nuevos temas en la disputa, hacer progresar ésta de manera lógica y ordenada, además de ser quien, de algún modo, decide desde un comienzo el tema que se discutirá. Igualmente, el *director de la discusión* tiene una clara *superioridad* sobre los demás interlocutores, y es precisamente esto lo que le permite llevar el diálogo por la dirección que prefiera. Para Szlezák es de suma importancia preguntarnos, a partir de este rasgo, qué concepción de filosofía presupone un encuentro entre dialogantes *desiguales*.⁶⁹
- 4) *El director de coloquio habla en cada caso sólo con un interlocutor. Conversaciones con más de dos interlocutores se dividen en tramos de conversación que muestran al director del diálogo en coloquio con interlocutores cambiantes. Los diálogos de tres personajes de una cierta amplitud no se dan.*⁷⁰ Para Szlezák es importante resaltar este hecho, pues el avance y profundización de la discusión depende de que todos los interlocutores se dirijan al *director de la discusión*. Como se mencionó, sólo el *director de la discusión* es quien permite que el diálogo profundice en los planteamientos filosóficos y, al evitar que los demás interlocutores —en caso de que sean más de dos— discutan entre sí, éstos se dirigirán únicamente al *director de la discusión*, por lo que sólo así será posible el diálogo como tal.⁷¹
- 5) *El director de coloquio puede contestar a todas las objeciones. En los coloquios de carácter agonal puede replicar a todos los participantes, pero él mismo nunca es replicado. Todos los elementos que realmente*

⁶⁸ Szlezák 1997, p. 37.

⁶⁹ cf. Szlezák 1997, p. 42.

⁷⁰ Szlezák 1997, p. 37.

⁷¹ cf. Szlezák 1997, p. 42.

*hacen avanzar la conversación son introducidos por él:*⁷² Esta característica se encuentra ligada estrechamente con la de los puntos tres y cuatro en lo que respecta al *director del coloquio* y al diálogo con los demás interlocutores. Como ya se mencionó, para Szlezák es importante tomar en cuenta todos los rasgos que dan vida al *director de la conversación*, pues éste afecta directamente el curso de la discusión. En este punto cinco, además, se detalla la actitud “agonal” de los interlocutores; a saber, para Szlezák únicamente el *director del coloquio* es quien replica y corrige los planteamientos que van surgiendo, pues, dada su evidente *superioridad*, es el único capaz de hacerlo, por lo que los demás participantes están, de alguna manera, sujetos a las disposiciones de aquél.

- 6) *La conversación no progresa de una manera continuada, sino que es llevada, por decirlo así, a un grado cualitativamente superior entrecortadamente, la mayoría de las veces con los rasgos de la defensa de un ataque.*⁷³ De acuerdo con Szlezák y como apuntamos más arriba, los avances en la conversación son introducidos por el *director del coloquio*; él es quien introduce nuevos tópicos y cuestiones en el diálogo; sin embargo, la mayoría de estas propuestas siguen a un ataque del argumento planteado desde un inicio. Esto lo podemos observar con mayor claridad durante la discusión entre Sócrates y Trasímaco en el primer libro de la *República*, o en la conversación que sostiene Sócrates con Calicles y Polo en el *Gorgias*.
- 7) *El director de coloquio no lleva la argumentación a una conclusión orgánica, sino que apunta a temas futuros, finalidades de prueba, campos de trabajo cuyo tratamiento sería necesario considerarlo desde el punto de vista de la cuestión que se discute, pero que él caracteriza externo al arco de la investigación presente.*⁷⁴ Sobre esta característica

⁷² Szlezák 1997, p. 37.

⁷³ Szlezák 1997, p. 37.

⁷⁴ Szlezák 1997, p. 37.

del *diálogo platónico* se ha escrito lo suficiente como para derivar de ahí diversas interpretaciones sobre el pensamiento de Platón; se ha propuesto, por ejemplo, que Platón, gracias a esta falta de *conclusión* en sus escritos, nunca reveló una *postura propia* sobre los asuntos que discutía, dejando sin resolución todas las cuestiones filosóficas; éstas son las *finalidades de prueba*, es decir, las soluciones provisionales que da a los planteamientos de la discusión. Para Szlezák, esta idea es sólo una ilusión, pues en realidad muchos de los temas que quedan *relegados* o sin *conclusión aparente* son reformulados, en su mayoría, en diálogos posteriores, o –lo que es propiamente la propuesta de Szlezák– su resolución tiene lugar *fuera* de los diálogos, es decir, en la transmisión oral. Este *aplazamiento* de las cuestiones desarrolladas depende totalmente del *conductor del diálogo*, pues de acuerdo con Szlezák, éste “puede filosofar conscientemente en diversos niveles, depende del interlocutor, de sus exigencias y de su capacidad de comprender, cuál ha de ser el nivel que ‘Sócrates’ elija”.⁷⁵

Las peculiaridades del *diálogo platónico* que propone Szlezák, como se ha visto, intentan explicar el pensamiento del ateniense teniendo en cuenta no sólo los desarrollos de las propuestas filosóficas, sino el *modo* en que éstas son presentadas en el particular estilo literario de Platón, de modo que, como asegura Szlezák, “la forma debe ser considerada como esencial para el contenido. Por ello los diálogos deben ser leídos como *dramas*: como piezas portadoras de un acción unitaria y una constelación de personajes perfectamente meditada”.⁷⁶

⁷⁵ Szlezák 1997, p. 43.

⁷⁶ Szlezák 1997, p. 166.

CAPÍTULO 3

Ἀπολογία Σωκράτους

3. 1. LUGAR DEL DIÁLOGO EN LA OBRA DE PLATÓN

La obra de Platón, como la de casi todos los autores de la antigüedad, no puede ser ubicada con exactitud de manera temporal y, a pesar de que la obra del filósofo nos ha llegado de manera íntegra, existen problemas no pequeños para precisar la fecha de composición de cada uno de sus diálogos. Resulta importante comprender bien este problema, ya que la elección de una determinada *cronología interna* en los escritos de Platón marcará, en mayor o menor medida, el *camino interpretativo* de toda su obra; así, aunque un elemento no dependa del otro ni lo determine, sí existe una relación estrecha entre ambos, una que *guía* la comprensión de los diálogos. Ahora bien, con el objetivo de poner en perspectiva la *Apología de Sócrates* y contrastarla con el resto de su obra, es indispensable hacer una revisión general de la cuestión que se ha mencionado, para comprender cómo se inserta este diálogo en el proyecto literario y filosófico de Platón.

A lo largo de los siglos ha cambiado muchísimo la manera en que los eruditos y estudiosos de Platón han entendido los diálogos y, a su vez, los han catalogado temporalmente; por eso, en un trabajo como éste, resultaría imposible y hasta superfluo exponer las diferentes tendencias interpretativas y cronológicas de la obra de Platón; por ello, únicamente se hará referencia a la que ha propuesto Charles Kahn.

La propuesta de Kahn mantiene los tres grupos clásicos en los que se ha dividido la obra del filósofo ateniense desde el siglo XIX: un grupo *temprano*, uno *medio* y otro *tardío*.⁷⁷ Esta división, desde ese entonces, obedece a

⁷⁷ cf. Kahn 1996, pp. 47-48.

parámetros puramente estilísticos que, aunque nos dan pistas sobre la fecha aproximada de composición, de ninguna manera son definitivos; además, esta forma de dividir la obra de Platón nos dice más sobre los cambios estilísticos de su obra que sobre la evolución de su pensamiento o la cronología interna de los diálogos.⁷⁸

El primer grupo, el más grande de los tres según la división de Kahn, es el que siempre ha presentado mayores problemas tanto en la cuestión interpretativa como en la cronológica; dentro de este mismo conjunto de diálogos existe una división implícita que marca un antes y un después en la producción literaria y filosófica de Platón. De acuerdo con Kahn, Platón comenzó a escribir justo después de la muerte de Sócrates, y se puede pensar que la *Apología* y el *Critón* fueron los primeros escritos del filósofo;⁷⁹ en palabras de Kahn: “La *Apología* y el *Critón* son socráticos en sentido histórico y, como tales, intentan explicar y justificar las acciones de Sócrates en la corte y en prisión y, por tanto, interpretar el significado de su vida y su muerte”.⁸⁰ Después de este par de diálogos, sigue otro conformado por el *Ión* y el *Hippias menor* que, a su vez, “son socráticos en sentido literario: representan conversaciones imaginarias en las que Sócrates desarrolla ideas (sobre poesía y moralidad) que de alguna forma están conectadas con el Sócrates histórico, pero libremente desarrolladas a la manera propia de Platón”.⁸¹ Así, de acuerdo con Kahn, los cuatro diálogos ya mencionados forman un conjunto que podría considerarse la incursión del propio Platón en el género de los *Σωκρατικοὶ λόγοι*, ya que estos escritos aún no muestran una separación marcada de las raíces literarias de las que se alimentó el ateniense y, sobre todo, porque aún no se encuentra lo que Khan denomina *la relación proléptica* con la *República*, que sí estará presente en la segunda mitad de este primer grupo.⁸²

⁷⁸ cf. Kahn 1996, pp. 42-48.

⁷⁹ cf. Kahn 1996, p. 46.

⁸⁰ The *Apology* and the *Crito* are Socratic in an historical sense, in that they attempt to explain and justify Socrates' actions in court and in prison, and thus to interpret the meaning of his life and death. Kahn 1996, pp. 52-53.

⁸¹ Are Socratic in the literary sense: they represent imaginary conversations in which Socrates develops ideas (about poetry and about morality) that are somehow connected with the historical Socrates but freely developed in Plato's own way. Kahn 1996, p. 53.

⁸² cf. Kahn 1996, p. 41.

La segunda mitad de este primer grupo de escritos tiene un *punto de transición* conformado por el *Gorgias* y el *Menéxeno*, pero principalmente por el primero. De acuerdo con Kahn y Dodds, el *Gorgias* es el diálogo que mejor ilustra la escisión que vive Platón en ese momento: la elección entre una vida de *acción política* o una vida *filosófica*.⁸³ Este diálogo habría sido compuesto justo antes de su primer viaje a Italia, cuando parece que el ateniense tomó la firme decisión de dedicarse exclusivamente a la reflexión⁸⁴ y, por lo tanto, junto con el *Menéxeno*, representaría una ruptura y una crítica despiadada de la política ateniense; como el mismo Kahn refiere “sólo después de que rompe con la vida política ateniense y se dedica completamente a la filosofía, Platón se convierte en un escritor sistemático”.⁸⁵

El resto de los escritos que pertenecen a la segunda mitad del primer grupo de diálogos, bajo la visión de Kahn, está encaminado a formular la principal línea de reflexión de la filosofía platónica que inevitablemente conduce a la *República: la doctrina de las formas*.⁸⁶ A este conjunto de escritos pertenecen, sobre todo, los llamados *diálogos aporéticos* o *diálogos de la definición*, que son el *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Menón*, *Lisis*, y *Eutidemo*, a los cuales se agregan el *Banquete*, *Fedón* y *Crátilo*, que funcionan propiamente como la introducción a la *doctrina de las formas* y como un preámbulo necesario para la *República*. Esta enorme serie de diálogos es la principal muestra del proceso de madurez reflexiva y estilística que culminará en el segundo grupo de escritos.

Por lo que toca a la parte estilística, en el diálogo se pueden apreciar nuevos elementos, unos de los que no se habían valido ni los socráticos ni el mismo Platón: la introducción de más de tres interlocutores en el *Laques*, la vívida descripción de los espacios y situaciones en que se desarrolla la conversación

⁸³ cf. Kahn 1996, pp. 51-52.

⁸⁴ cf. *supra*, nota 8.

⁸⁵ Its only after he has broken with Athenian political life and settled down to the full-time practice of philosophy that Plato becomes a systematic writer. Kahn 1981, p. 309.

⁸⁶ La *teoría de las ideas* o *doctrina de las formas* es el conjunto de ideas o argumentos que pretenden sustentar una visión de la existencia. En esta visión se plantea, en general, que todo aquello que el hombre percibe en el mundo es una mera copia de las *ideas* o *formas* (εἶδη) y, por tanto, aquél está carente de realidad. Las *ideas* o *formas* (εἶδη), de acuerdo con Platón, son los únicos entes reales, objetos del verdadero conocimiento.

en el *Cármides* y el *Lisis*,⁸⁷ el empleo de más de dos niveles de *narración*⁸⁸ en el *Banquete* y el *Fedón*, son una pequeña muestra de esta innovación.

En cuanto a la parte filosófica, el *ejercicio de definición*, en un sentido muy general, lleva implícito el objetivo de establecer el carácter de los εἶδη; esto puede apreciarse, por ejemplo, en el uso repetido de ciertas *fórmulas interrogativas*, ya presentes en el *Laques*⁸⁹ o en el *Eutifrón*,⁹⁰ que preguntan por *aquello que es lo mismo en todos los casos* o por *aquello que es lo mismo y se ve en cada una de las cosas*. Como culminación, cuando se presenta la caracterización de los εἶδη, esta fórmula se empleará en la *República* de manera similar, pero esta vez no será ya un *acercamiento cauteloso*, sino una definición como tal.⁹¹

Dentro del segundo grupo de escritos, o *diálogos medios*, se encuentran la *República*, el *Fedro*, el *Parménides* y el *Teeteto*. Igual que el primero, este grupo puede dividirse en dos secciones: una conformada por la *República* y el *Fedro*, y la otra por el *Parménides* y el *Teeteto*. El diálogo principal de estos cuatro es, sin duda, la *República*, ya que es el trabajo donde Platón consume y expone con precisión el conjunto de sus ideas filosófico-políticas. El rasgo principal que determina la división de este grupo es de carácter estilístico; la *República* y el *Fedro* son el culmen del proyecto literario que Platón

⁸⁷ cf. Kahn 1981, p. 309.

⁸⁸ En estos dos diálogos podemos observar que el narrador inicial le cuenta a su interlocutor una anécdota determinada que, a su vez, le fue referida por otra persona, y así consecutivamente. En el *Banquete*, por ejemplo, Apolodoro escucha de su amigo una narración, que, a su vez, le fue contada por Aristodemo quien, por otra parte, escucha otra de parte de Sócrates.

⁸⁹ ΣΩ. τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων; τοῦτο ἐπυνθανόμην. πάλιν οὖν πειρώ εἰπεῖν ἀνδρείααν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτὸν ἐστίν· ἴ. Qué es cada una de estas [valentías]? Eso preguntaba yo. Intenta, nuevamente, decirme primero qué es la valentía, qué es lo mismo, estando ella en todos estos casos. Pl., *Lach.*, 191e.

⁹⁰ ΣΩ. ἢ οὐ ταυτὸν ἐστίν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτοῦ μὲν ὀσίον παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τιὰν ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἄν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; ἴ. No es verdad que lo pío en sí es igual a sí mismo en toda acción y, a su vez, lo impío es lo contrario de todo lo pío, pero igual a sí mismo, y, todo lo que llegue a ser impío, tiene una sola forma de acuerdo con la impiedad? Pl., *Euthphr.*, 5d.

⁹¹ καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον. Y es el mismo razonamiento sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y sobre todas las formas: cada una es idéntica a sí misma, pero cada una es visible en todos lados como una aparición múltiple en comunión recíproca con las acciones y los cuerpos. Pl., *Resp.*, 476a.

emprendió después del *Gorgias*, por tanto para Kahn “The *Phaedrus* is, in a sense, the last Socratic dialogue [...] is the latest work in which Plato’s talent as a writer is displayed in its full intensity”.⁹²

En tal forma, la segunda mitad del segundo grupo, conformada por el *Parménides* y el *Teeteto*, se caracteriza por “carecer” de los “encantos literarios”⁹³ con que Platón había dotado a sus escritos desde la *Apología* hasta el *Fedro*; el desarrollo de las conversaciones se vuelve más práctico, técnico y sin una atmósfera dramática que envuelva a los personajes que participan en el coloquio. En el aspecto filosófico, estos dos diálogos son una discusión y reformulación inmediata de la *doctrina de las formas* recién expuesta en la *República*.

El tercer grupo de escritos, y último, o *diálogos tardíos*, está conformado por el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*. En todos estos diálogos, como ya sucedía con el *Parménides* y el *Teeteto*, la forma literaria cambia sustancialmente; Sócrates deja de ser el interlocutor principal, “is a less dramatic figure, less directly involved in the social life and conflicts of the Athenian polis”,⁹⁴ para que finalmente, en las *Leyes*, no aparezca como interlocutor y sea “sustituido” por el *extranjero de Atenas*. Por lo que respecta a la cuestión filosófica, de manera general, Platón continúa con la crítica a su *doctrina de las formas* iniciada en el *Parménides* y que finaliza con una reformulación total en el *Timeo*.⁹⁵

Tras considerar globalmente la producción literaria de Platón, con las características generales de cada una de las tres etapas que pueden distinguirse en el *corpus*, ahora es posible entender mejor la situación de la *Apología* dentro de la obra del ateniense. Filosóficamente hablando, podríamos decir que éste es un escrito “menor”, no porque el discurso o las reflexiones vertidas ahí carezcan de importancia o de contenido filosófico, sino porque este diálogo no fue concebido dentro del proyecto de Platón, considerado ya

⁹² El *Fedro* es, en cierto sentido, el último diálogo socrático [...] es el último trabajo en el cual el talento de Platón como escritor se muestra en su máxima intensidad. Kahn 1996, p. 371.

⁹³ cf. Kahn 2013, p. XI.

⁹⁴ Es una figura menos dramática, menos involucrada de forma directa en la vida social y los conflictos de Atenas. Kahn 2013, p. XI.

⁹⁵ cf. Kahn 2013, p. XI-XII.

como “un pensador y escritor de tiempo completo”; en este sentido, todos los diálogos anteriores al *Gorgias* y al *Menéxeno*, incluidos estos dos, no entran en el desarrollo propiamente dicho de las ideas filosóficas de Platón, es decir, *la doctrina de las formas*. Así, la *Apología* se encuentra más cerca de las *ideas socráticas* que de las estrictamente *platónicas*.⁹⁶

En un aspecto literario, dentro de la *Apología* encontramos el principal desarrollo *dramático* de *Sócrates*; sin este diálogo sería imposible entender el importantísimo papel que desarrolla el personaje de Sócrates en el resto de los diálogos, incluso en aquellos donde su figura reluce menos. Este fenómeno se explica razonablemente si de nuevo tenemos en cuenta que la *Apología*, al ser el primer escrito de Platón, busca justificar la actitud de Sócrates ante el tribunal y dar cuenta de las razones que lo llevaron a prisión y eventualmente a la muerte.

3. 2. ALGUNAS PRECISIONES SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA Ἀπολογία Σωκράτους

La Ἀπολογία Σωκράτους ocupa un lugar particular dentro de todo el *corpus Platonicum* por las características mencionadas en el apartado anterior, pero también por otra no menos importante y que quizá la distingue aún más de los restantes escritos de Platón. De acuerdo con Kahn “The *Apology* belongs to a traditional genre, the courtroom speech revised for publication; the dialogues all belong to the new genre of ‘Conversations with Socrates’”,⁹⁷ así, la *Apología* no podría considerarse, estrictamente hablando, un diálogo como el resto de los escritos platónicos.

Dicha afirmación se comprueba al analizar la estructura del escrito, que precisamente comparte más características formales con los discursos de los oradores que con los propios Σωκρατικοὶ λόγοι. Sin embargo, por lo que ya he desarrollado en los apartados anteriores, en lo que respecta al *diálogo platónico*,

⁹⁶ cf. Kahn 1996, pp. 88-100.

⁹⁷ La *Apología* pertenece a un género tradicional, el discurso forense revisado para publicación; todos los diálogos, por su parte, pertenecen al nuevo género de “conversaciones con Sócrates”. Kahn 1996, p. 88.

es importante notar que, de acuerdo con la visión de Szlezák y Diógenes, toda la obra de Platón está escrita de forma dialógica.⁹⁸ Si nos adentramos en las sutilezas de las afirmaciones de dichos autores, podemos salvar de alguna manera la aparente oposición de las propuestas. En la *Apología* podemos ver que están presentes todas las características que Diógenes menciona como propias del *diálogo platónico*;⁹⁹ si bien en su mayoría es un discurso, podemos encontrar una parte sustancial de diálogo, es decir, la conversación entre Meleto y Sócrates en 24c-28a, por lo que también esta obra podría clasificarse como lo hace Diógenes. Szlezák parece confirmar la clasificación de Diógenes, pues él mismo afirma que toda la obra de Platón es dialógica, pero, a su vez, pueden encontrarse en los mismos diálogos *largos discursos monologados*;¹⁰⁰ de tal forma, la *Apología* puede entrar también bajo este esquema.

Sea cual sea la postura que se tome ante este dilema, es importante no perder de vista todos estos elementos formales que dan al escrito una estructura determinada, la cual, por su misma naturaleza, logra un efecto distinto al resto de la obra platónica. A continuación, con el fin de clarificar un poco los aspectos ya bosquejados, haré un desglose de la estructura general de la *Apología*.

La *Ἀπολογία Σωκράτους* está dividida en tres secciones o discursos, de los cuales el más importante, por extensión y contenido, es el primero, ya que es propiamente la defensa de Sócrates; el segundo discurso es la contrapropuesta al *castigo* que han presentado los acusadores y, finalmente, el tercer discurso es una especie de despedida dedicada al jurado.

Primer discurso: Defensa (17a-35d)

I. Introducción (17a-18a): De acuerdo con Burnet, toda esta parte puede ser comparada con los discursos de los oradores,¹⁰¹ ya que contiene diversos elementos que pueden observarse en los discursos de aquellos: asegurar que el orador no es *δεινός λέγειν*, pedir perdón por hablar del modo en que fueron educados, aceptar la poca familiaridad

⁹⁸ Véase *supra*, II. 2. 1 y II. 2. 2.

⁹⁹ Véase *supra*, pp. 17-18.

¹⁰⁰ Véase *supra*, p. 20.

¹⁰¹ Burnet 1979, p. 146.

con la manera de expresarse en la corte, pedir imparcialidad, rechazar el *θόρυβος*, entre otros.

- II. Declaración del caso (18b-19a): En esta parte del discurso, Sócrates presenta la manera en que dispondrá su defensa. Primero la hará ante los *acusadores* que difundieron el prejuicio (*διαβολή*) en su contra, el cual, de alguna forma, lo llevó a juicio. Después de esto, presentará su defensa ante los acusadores más recientes, es decir, ante Meleto, Ánito y Licón.
- III. Defensa ante los *primeros acusadores* (19b-24b): Esta parte del discurso está enfocada en explicar de dónde surgió el prejuicio (*διαβολή*) que le dio cierta reputación en Atenas. Este prejuicio sobre la persona de Sócrates, de acuerdo con lo que Platón hace que diga, tiene origen en el oráculo que recibió su amigo Querefonte en el templo de Apolo en Delfos, el cuál afirmó que *no había una persona más sabia que Sócrates*.¹⁰² A partir de este designio del dios, Sócrates emprenderá la *misión* de comprobar la veracidad de las palabras de Apolo; esto lo llevará a una confrontación con políticos, poetas y artesanos de Atenas. El descontento que provocó dicha confrontación entre estas figuras de la ciudad modeló el prejuicio y la reputación de Sócrates, y éstos, a su vez, configuraron la acusación que enfrenta en el tribunal.
- IV. Defensa ante los *segundos acusadores* (24c-28a): Esta parte del discurso ahora se enfoca en la defensa de Sócrates propiamente dicha, es decir, su defensa de los cargos que formalmente enfrenta ante el tribunal. Toda esta parte es la conversación –o interrogatorio– entre Sócrates y Meleto; la finalidad de Sócrates es refutar cada uno de los cargos que los acusadores han presentado en su contra.
- V. Justificación del actuar de Sócrates (28b-34b): Como una conclusión a su defensa, Sócrates dedica esta sección del primer discurso a explicar su forma de vida y las acciones que lo han llevado a juicio. Esta parte, literariamente hablando, es de gran importancia para comprender el carácter del *Sócrates platónico*; sin la *Apología*, y específicamente,

¹⁰² cf. Pl., *Apol.*, 21a.

sin esta sección del escrito, sería casi imposible comprender las “excentricidades” y demás actitudes que Sócrates tiene a lo largo del resto de la obra platónica, y, por tanto, no se entenderían los diálogos mismos.

VI. Epílogo (34c-35d): El cierre del primer discurso es una explicación del rechazo de Sócrates a una actitud suplicante y que incite un sentimiento de lastima en los jueces, cosa que, según lo refiere el mismo Sócrates, era algo muy habitual en los juicios.

Segundo discurso: Contrapropuesta (35e-38b)

En este segundo discurso Sócrates hace una recapitulación de la cuenta final de los votos y otra de las consecuencias del resultado. Ya que la condena que proponían los acusadores era la pena de muerte, Sócrates, considerando que no ha hecho más que bien a la ciudad y a los ciudadanos, propone, irónicamente, que se le otorgue la manutención en el Pritaneo. Tras esta excéntrica contrapropuesta, revisa una a una las demás opciones que tiene: la prisión, el exilio y una multa. Finalmente, por petición de sus amigos presentes, elige pagar una multa de treinta minas de plata.

Tercer discurso: Despedida dedicada a los jueces (38c-42a)

En este último discurso, Sócrates dedica unas palabras a quienes lo condenaron y otras distintas a quienes votaron a su favor. Para los primeros augura un mal peor que el que pensaban tener con él, ya que, de acuerdo con Sócrates, los problemas que aparentemente tenía la ciudad no se solucionaban matando gente. Para los segundos hace unas consideraciones acerca de la muerte y de la posibilidad de que ésta sea un bien para el hombre. Finalmente pide a los jueces que, así como él se comportó con los ciudadanos de Atenas, éstos actúen igual con sus hijos, y los reprendan en caso de no aspirar a la virtud. Tras estas últimas palabras, se despide.

3. 3. LA FIGURA DEL ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ EN LA Ἀπολογία Σωκράτους

3. 3. 1. LA ACTIVIDAD DEL ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ (21b-24b, 28e)

La Ἀπολογία Σωκράτους, como se mencionó en apartados anteriores, es la presentación más completa del *Sócrates platónico*; es, en resumidas cuentas, el diálogo que delinea el carácter del actor principal de toda la obra de Platón. Este texto no sólo es el comienzo de un proyecto literario, sino también es el primer paso del ateniense en la reflexión filosófica y, en este sentido, también es el primer intento del autor por expresar una nascente concepción de φιλοσοφία y de φιλόσοφος. Las ideas que se perciben detrás de estos conceptos cambiarán a lo largo de la obra de Platón, pues responderán a las diversas necesidades teóricas y literarias, como podemos verlo principalmente en la *República* o en el *Banquete*.¹⁰³ A pesar de las diversas reformulaciones de la noción de φιλοσοφία y de φιλόσοφος, es posible notar que en la *Apología* nacen los fundamentos y los rasgos principales que dan forma a los modelos que Platón planteará en sus obras posteriores.

En la Ἀπολογία Σωκράτους encontramos únicamente cuatro veces el verbo φιλοσοφείν: la primera en 23d, y las restantes en 28e-29d; no hay ninguna aparición de otras palabras emparentadas, como φιλοσοφία o φιλόσοφος; por tanto, la manera de comprender cuál es la idea subyacente a estos dos conceptos es aclarar el sentido del verbo φιλοσοφείν. El momento de mayor importancia en el que encontramos esta palabra es en 28e-29d, y específicamente, en 28e. Este tramo del texto está inserto en el final de la defensa ante los *segundos acusadores*, y al comienzo de la justificación de la vida que Sócrates ha llevado durante los últimos años: Sócrates responde a una pregunta hipotética que cuestiona el modo de vida que lo ha puesto en

¹⁰³ En el *Banquete*, de acuerdo con Diotima, el φιλόσοφος es como Eros, un ser que oscila entre la sabiduría y la ignorancia, es un amante de la sabiduría que está en una *búsqueda* constante. Por su parte, en la *República* el φιλόσοφος ya no sólo es un *buscador*, sino que es un personaje capaz de *ver* y *comprender* los εἶδη. Véase Pl., *Symp.*, 203a-204c y Pl., *Resp.*, VI-VII.

una situación que puede poner fin a su vida. El hombre imaginario pregunta “εἴτ’ οὐκ αἰσχύνη, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν;”¹⁰⁴ a lo que Sócrates responde que no debe preocuparnos de ninguna manera si corremos peligro de morir al realizar cualquier acción en nuestra vida, más bien debe interesarnos si nuestras acciones son justas o no.

Tras poner como ejemplo el caso de Aquiles, ahora explica él su manera de conducirse, la forma en que actúa conforme al deber, sin temer a la muerte, justo como lo hizo el héroe homérico.¹⁰⁵ Dice Sócrates:

ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταπτον, οὐς ὑμεῖς εἴλεσθε ἄρχειν μου, καὶ ἐν Ποτειδαίᾳ καὶ ἐν Ἀμφιπόλει καὶ ἐπὶ Δηλίῳ, τότε μὲν οὐ ἐκείνοι ἔταπτον ἔμμενον ὡσπερ καὶ ἄλλος τις καὶ ἐκινδύνευον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ φήθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεῖς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ’ ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν.¹⁰⁶

Aquí, por primera vez en la *Apología*, Sócrates habla de aquel ἐπιτήδευμα como φιλοσοφεῖν, la actividad por la que se ganó tantas enemistades y, posiblemente, una condena a muerte. Es, pues, a partir de este pasaje que se podrá dar el primer paso para esclarecer el sentido que para Platón tiene dicha actividad en concreto. Hay dos cuestiones importantes en este fragmento: en primer lugar, es el dios en Delfos quien “ordenó” que Sócrates debía *vivir filosofando*; en segundo lugar, φιλοσοφεῖν, de acuerdo con el pasaje, es lo mismo que ἐξετάζειν ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους. Para entender entonces lo que quiere expresar Platón con la palabra φιλοσοφεῖν es necesario analizar

¹⁰⁴ ¿acaso no te da vergüenza, Sócrates, dedicarte a tal ocupación, por la que en este momento corres peligro de morir? Pl., *Apol.*, 28b.

¹⁰⁵ cf. Pl., *Apol.*, 28c-d.

¹⁰⁶ Así pues, yo actuaría terriblemente, atenienses, si ahora, por temor a la muerte o a cualquier otra cosa, abandonara mi puesto, cuando el dios –como creí y supuse– ordenó que debía vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás; mientras que, en aquél momento, cuando los generales (que ustedes eligieron para comandarme en Potidea, Anfípolis y Delión) me asignaron un puesto, yo permanecí donde ellos me ordenaron, como cualquier otro, incluso si corría el riesgo de morir. Pl., *Apol.*, 28d-29a.

lo que el ateniense concibe como ἐξετάζειν ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, y cuál es la “orden” emitida por el dios. Ambas interrogantes conducen inequívocamente al pasaje 21a-24b de la *Apología*; primero hablaré sobre el *designio* del dios, ya que, al ser explicado, será más sencillo comprender la identificación entre ambas actividades.

Lo que Sócrates llama “orden” del dios, no es más que el oráculo que recibió Querefonte por parte de la Pitia en el templo de Delfos, el cual, de acuerdo con los hechos relatados en el diálogo, dista mucho de ser una “orden”; por tanto, es necesario aclarar esta “confusión”. Narra Sócrates que Querefonte “καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι [...] ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος. ἀνείλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι”.¹⁰⁷ Por lo que deja ver el pasaje, en ningún momento el dios o la Pitia ordenan que Sócrates dedique su vida a filosofar o algo similar; sin embargo, de acuerdo con lo que a continuación se relata, es el mismo Sócrates quien entiende así el oráculo de la Pitia.

ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτως· “τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεται γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ.” καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει· ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην. ἦλθον ἐπὶ τινὰ τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἶπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι “οὔτοσι ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ’ ἐμὲ ἔφησθα”.¹⁰⁸

Por lo que puede leerse en este relato, es Sócrates mismo quien interpreta

¹⁰⁷ Así, un día, dirigiéndose a Delfos, se atrevió a consultar el oráculo y [...] preguntó si había alguien más sabio que yo; la Pitia le respondió que no existía nadie más sabio. Pl., *Apol.*, 21a.

¹⁰⁸ Entonces, cuando escuché estas cosas, comenzaba a reflexionar así: “¿qué quiere decir el dios y por qué habla de forma enigmática?; realmente no me considero sabio en ninguna medida, entonces ¿qué quiere decir al afirmar que yo soy el hombre más sabio? de ninguna manera miente, pues no le es lícito hacerlo”. Y durante mucho tiempo me preguntaba qué quiere decir el dios. Después, con mucha renuencia, me incliné a una cierta investigación del oráculo. Me dirigí hacia alguno de los que creen ser sabios con la idea de que ahí, si acaso, refutaría el vaticinio y le mostraría al oráculo: “éste de aquí es más sabio que yo, y tú dijiste que yo lo era”. Pl., *Apol.*, 21b-c.

las palabras del dios, de tal manera que convierte el oráculo de la Pitia en una *búsqueda* personal. En un primer momento, Sócrates queda impactado por lo que su amigo Querefonte le ha comunicado; de ahí que reflexiona (ἐνθυμείσθαι) sobre lo que ha expresado el dios. La reflexión comienza con el *examen* de uno mismo; es decir, Sócrates intenta corroborar las palabras del dios al *buscar* en él aquella σοφία que supuestamente posee; sin embargo, llega a la conclusión de que no es sabio de ninguna manera. El proceso de examinación no puede detenerse con lo que percibe en ese instante, ya que, en el momento en que el dios habló a través de la Pitia, sus palabras enunciaron una verdad, pues, como refiere el mismo Sócrates, un dios no puede mentir. El siguiente paso en la *búsqueda socrática*, ya que no considera poseer ninguna clase de σοφία, es buscar, en aquellos que se consideran sabios (τινες τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι), la prueba para refutar al oráculo, es decir, mostrarle al dios que existe algún hombre que es más sabio que él. Estos hombres de los que habla Sócrates son los políticos,¹⁰⁹ los poetas¹¹⁰ y los artesanos.¹¹¹

A partir de lo expuesto, ahora es más sencillo analizar el segundo punto que puede esclarecer el significado que posee φιλοσοφεῖν para Platón; según parece, se trata de aquel ἐξετάζειν ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους. Ya el mismo Sócrates, como expuse arriba, dice en qué consiste, en primer lugar, *examinarse a sí mismo* (ἐξετάζειν ἑμαυτόν), y esto, según lo que dice, no es más que la *búsqueda* de σοφία. Se puede afirmar que dicha *búsqueda*, en primer lugar, es motivada por el oráculo que recibe Querefonte, pues es el dios quien afirma que Sócrates es el hombre más sabio, o que posee una cierta clase de σοφία. Al parecer la *búsqueda* de la σοφία no surge “espontáneamente”; es decir, hay un agente externo que, de una u otra forma, suscita dicha investigación, ya que sólo al evidenciar una cuestión (que Sócrates posee una σοφία), puede indagarse sobre eso mismo. En segundo lugar el ἐξετάζειν ἑμαυτόν, o la *búsqueda* de σοφία, es posible gracias a un *impulso personal* que, en el caso de Sócrates, se presenta como *duda* ante las palabras del oráculo. Así, puede apreciarse que el *examen de sí mismo*

¹⁰⁹ cf. Pl., *Apol.*, 21c-21e.

¹¹⁰ cf. Pl., *Apol.*, 22a-22c.

¹¹¹ cf. Pl., *Apol.*, 22c-22e.

implica dos tipos de *motores*: uno externo que incita a una *búsqueda*, y otro interno que *analiza* lo que recibe externamente y puede *afirmarlo* o ponerlo en *duda*. Se puede concluir, entonces, que el *examen de sí mismo* (ἐξετάζειν ἑμαυτόν) es la *búsqueda* de la σοφία, impulsada por un agente externo que expone una cuestión determinada (en el caso de Sócrates es la divinidad que presenta un oráculo), y, en un segundo momento movida por un *interés personal* en aquella interrogante enunciada por el agente externo (el análisis y la determinación de corroborar o refutar al oráculo).

Ahora bien, el *examen de los demás* (ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους) será entonces todo el relato referido por Sócrates desde que decide “refutar” al oráculo.¹¹² Se puede observar en toda esta sección una especie de paralelo con los elementos constitutivos del ἐξετάζειν ἑμαυτόν. Al igual que aquél, el *examen de los demás* es la *búsqueda* de la σοφία, pero, en esta ocasión, se pretende encontrar en *otros*,¹¹³ en aquellos que se consideran sabios (τινες τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι): los políticos, los poetas y los artesanos. Así relata Sócrates el primer encuentro con uno de aquellos “sabios atenienses”:

διασκοπῶν οὖν τοῦτον—ὄνόματι γὰρ οὐδὲν δέομαι λέγειν, ἦν δέ τις τῶν πολιτικῶν πρὸς ὃν ἐγὼ σκοπῶν τοιοῦτόν τι ἔπαθον, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι—καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ, ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ’ οὐ· κᾶπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἶοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἶη δ’ οὐ.¹¹⁴

Por lo que puede observarse en este pasaje, el *examen de los demás* (ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους), como se mencionó, consta de los mismos elementos que el *examen de sí mismo* (ἐξετάζειν ἑμαυτόν); hay un *elemento* o *agente externo*

¹¹² cf. Pl., *Apol.*, 21b-c.

¹¹³ ἦλθον ἐπὶ τίνα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἶπερ που ἐλέγξω τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι “οὔτοις ἑμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ’ ἐμὲ ἔφησθα.” Me dirigí hacia alguno de los que creen ser sabios con la idea de que ahí, si acaso, refutaría el vaticinio y le mostraría al oráculo: “éste de aquí es más sabio que yo, y tú dijiste que yo lo era”. Pl., *Apol.*, 21b-c.

¹¹⁴ Tras examinar a éste [hombre] —no necesito nombrarlo, pues era uno de los políticos aquél que, al analizarlo, atenienses, me dejó una impresión de esta clase— y dialogar con él, me pareció que muchos otros hombres, y sobre todo él mismo, tenían la idea de que este hombre era sabio; sin embargo, no lo era. Entonces yo intentaba mostrarle que él creía ser sabio sin serlo. Pl., *Apol.*, 21c-d.

que pone de manifiesto una cuestión determinada; en el caso del encuentro con el político, es Sócrates quien desempeña la función del *agente externo* al buscar cierta σοφία en dicho personaje, ejerciendo así una influencia sobre aquella figura, justo como la divinidad délfica lo hizo con él. Por otra parte, el supuesto de que en esta persona de la clase política se puede encontrar un tipo de σοφία, funge el mismo rol del oráculo enunciado por la Pitia, es decir, es aquella cuestión que el *agente externo* pone de manifiesto y que es susceptible de ser *analizada e investigada* por el personaje con el que Sócrates dialoga. Igualmente, es posible observar en ese relato que aquel *impulso personal* que en Sócrates se manifestó como *duda y análisis* al recibir la *motivación externa*, en el político se presenta de una forma distinta.

Dicha diferencia radica en el hecho de que el personaje con el que Sócrates dialoga ya considera verdadera la aseveración del *agente externo*; esto es, que posee una clase de σοφία. El mismo Sócrates se percata de que su interlocutor, al contrario de lo que cree, no posee ninguna σοφία,¹¹⁵ por lo que intenta hacerlo *consciente de su ignorancia* y mostrarle que en verdad no posee ninguna. Esta acción, lo único que ocasiona es el descontento del político y de las personas que, como él mismo, lo consideran *sabio*.¹¹⁶ El *viaje* de Sócrates no se detuvo en este primer desencuentro, sino que continuó con la *búsqueda* de la σοφία en los demás; sin embargo el desenlace será similar al anterior. Después de conversar con los poetas¹¹⁷ y los artesanos,¹¹⁸ Sócrates se percata de que, al igual que el político con el que dialogó, estos personajes creen estar en posesión de una σοφία que realmente no tienen, lo cual cambia en ciertos aspectos la manera en que se entendió en un primer momento el *examen de los demás* (ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους).

Este examen sigue siendo la *búsqueda* de σοφία en otros, compuesta por aquellos dos elementos que observamos igualmente en el ἐξετάζειν ἑμαυτὸν (un *motor externo* y uno *interno*); sin embargo, existen algunas variantes y añadidos. Durante toda la travesía de Sócrates, es posible observar que aquel

¹¹⁵ No es el lugar para discutir cómo es que Sócrates es capaz de reconocer la ausencia de σοφία si él mismo es consciente de no poseerla. Al respecto véase Kahn 1996, p. 96.

¹¹⁶ cf. Pl., *Apol.*, 21d.

¹¹⁷ cf. Pl., *Apol.*, 22a-22c.

¹¹⁸ cf. Pl., *Apol.*, 22c-22e.

elemento interno que en el *examen de sí mismo* se presentó como *duda y análisis* de la aseveración del *agente externo* (el oráculo de la divinidad), no se presenta del mismo modo, pues, más bien, las personas interpeladas por Sócrates *afirman* el supuesto con que éste emprendió su *búsqueda*, es decir, que ellos, políticos, poetas y artesanos, se encontraban en posesión de la σοφία. De aquí se desprenden importantes conclusiones a las que llega Sócrates al terminar su *viaje* y que redondean finalmente el sentido que tiene el *examen de sí mismo* y *de los demás* (ἐξετάζειν ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους). Relata así el final de su *búsqueda*:

ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλὰ μὲν ἀπέχθειαι μοι γεγόνασι καὶ οἶαι χαλεπώταται καὶ βαρύτεραι, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ' αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι. [...] τὸ δὲ κινδυνεύει, ὧ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεκρησθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν <εἰ> εἴποι ὅτι “οὗτος ὑμῶν, ὧ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἄξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.” ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἂν τινα οἶμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῆ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός.¹¹⁹

En primer lugar, por lo que refiere el pasaje mismo, Sócrates concluye, no sin cierta cautela, que el dios realmente decía la verdad en su oráculo (que no existe nadie más sabio que Sócrates) y, al mismo tiempo, se da cuenta de que aquella σοφία, que hasta ese momento sólo él posee, es la

¹¹⁹ A partir de esta investigación, atenienses, me he ganado muchas enemistades tan molestas y violentas que, a partir de ellas, se han creado muchas calumnias y el hecho de que sea llamado sabio; [...] Y probablemente, atenienses, el dios sea realmente sabio y diga en su oráculo que aquella sabiduría propia del hombre vale poco y nadie es digno de ella. Y parece que él habla del Sócrates que está frente a ustedes, pues usa mi nombre y me pone de ejemplo, como si dijera: “éste de aquí, hombres, es el más sabio entre ustedes, quien, como Sócrates, se dio cuenta que en verdad él no es digno de nada en referencia a la sabiduría”. Por esto yo, entonces y ahora, voy de un lado a otro buscando e investigando en conformidad con el dios, si acaso me parece que alguno de los ciudadanos o extranjeros es sabio; y en el

que ha llamado ἀνθρωπίνη σοφία.¹²⁰ Esta sabiduría,¹²¹ como se ha visto a lo largo de todo su periplo, consiste en el hecho de *reconocer la propia ignorancia*,¹²² y, entonces, esto mismo se revela como aquel *elemento interno* que conforma el *examen de sí mismo y de los demás* (ἐξετάζειν ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους). Ahora es posible observar que lo que en un primer momento era *duda* o *confirmación* de la aseveración del *agente externo*, es realmente la presencia o ausencia de la ἀνθρωπίνη σοφία, pues vemos que, por un lado, aquello que *impulsó* a Sócrates en su *búsqueda* fue el hecho de *reconocer* su ignorancia y, por otro lado, lo que caracterizó a los políticos, poetas y artesanos en el *examen de los demás* fue precisamente la ausencia de aquella ἀνθρωπίνη σοφία.

Ahora bien, de acuerdo con el pasaje citado, la segunda conclusión a la que llega Sócrates, afecta el significado final del ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους. En efecto, Después de que Sócrates comprende que el vaticinio del dios hablaba sobre la ἀνθρωπίνη σοφία que, al parecer, sólo él posee, decide que no sólo debe *buscar* en los *otros* la *sabiduría* de la que habla el oráculo, sino también –dado el caso de que no posean dicha σοφία– hacer que ellos emprendan una *investigación* similar; es decir, una que los haga *reconocer su ignorancia* y preocuparse de las *cosas más importantes*.¹²³

Finalmente, después de esta explicación, es posible redondear y comprender el significado de aquello que Platón llama ἐξετάζειν ἑμαυτὸν

momento en que alguno no me parece así, auxiliando al dios, le demuestro que no es sabio. Pl., *Apol.*, 22e-23b.

¹²⁰ ἐγὼ γάρ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἐσχίκα. ποίαν δὲ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία. τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός. Así, atenienses, yo he adquirido esta reputación por ninguna otra cosa más que por cierta sabiduría. ¿Qué clase de sabiduría es esa? Quizá es una sabiduría propia del hombre, y es muy probable que yo la tenga. Pl., *Apol.*, 20d.

¹²¹ Es necesario señalar que esta ἀνθρωπίνη σοφία es totalmente distinta a la σοφία que Sócrates está *buscando*. La primera es aquella que la divinidad ha visto en Sócrates y que lo hace *más sabio que los demás*, y la segunda es aquella que llama *sabiduría de las cosas más importantes* (23b, 29d-e) que consiste en conocer la manera de *mejorar el alma* o saber *aquello que aguarda después de la muerte*. Ahondar en esta particularidad excedería los alcances de este análisis, por lo que me limito a realizar esta pequeña distinción. Al respecto véase Kahn 1996, p. 89.

¹²² cf. Kahn 1996, p. 89 y West 1988, p. 118.

¹²³ cf. Pl. *Apol.*, 23b y 29d-e. También véase *supra* nota 120.

καὶ τοὺς ἄλλους y, por tanto, lo que éste entiende por φιλοσοφεῖν, que no es otra cosa que la actividad que, de acuerdo con el ateniense, realiza el φιλόσοφος. Así pues, el *examen de sí mismo y de los demás* es, como se dijo, principalmente *búsqueda* de la σοφία; esta *búsqueda* presenta dos componentes principales, uno *externo* (el dios délfico y Sócrates) que manifiesta una cuestión que puede ser sometida a consideración (el hecho de que el sujeto interpelado posea una clase de σοφία), y uno *interno* que es la *presencia* o *ausencia* de ἀνθρωπίνη σοφία en los sujetos que reciben el influjo del *agente externo* (Sócrates, los políticos, poetas y artesanos). También se añade un elemento que sólo se encuentra presente en el ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους, a saber, la labor del *agente externo* (Sócrates) de hacer que los *otros* (políticos, poetas y artesanos) *reconozcan su ignorancia*; es decir, que alcancen la ἀνθρωπίνη σοφία y emprendan la *búsqueda* de las *cosas más importantes*.

Así, según la Ἀπολογία Σωκράτους, el φιλοσοφεῖν, la actividad del φιλόσοφος, que en este caso es encarnado por Sócrates,¹²⁴ es una constante *búsqueda* de la σοφία, posible gracias al *reconocimiento de la propia ignorancia* (ἀνθρωπίνη σοφία) que, a su vez, se logra en el momento de la *reflexión* y el *examen de sí mismo* (ἐξετάζειν ἑμαυτόν). La *búsqueda* de la σοφία lleva al φιλόσοφος al encuentro con los *otros*, quienes son *examinados* por aquél (ἐξετάζειν τοὺς ἄλλους) con respecto a la ἀνθρωπίνη σοφία y la *sabiduría de las cosas más importantes*. En caso de que los sujetos examinados por éste no posean ninguna de aquellas *cualidades*, son impulsados por el φιλόσοφος a realizar una *búsqueda* similar. Kahn, por ejemplo, comparte también esta imagen del φιλόσοφος y de su actividad, pues dice:

Philosophy is the search for wisdom (*sophia*). Socrates is devoted to the search, but he can find none. Or rather, he concludes that wisdom concerning “the greatest things” (how to make men better, what constitutes a good life, what awaits us after death, and the like) is available to human beings at all, but is a

¹²⁴ En toda la historia de la filosofía es paradigmático el caso del *Sócrates platónico* como una figura que retrata al “filósofo ideal”; sin embargo, este no es el lugar para discutir sobre esta particularidad.

possession of the gods alone [...] His wisdom is at best the “human wisdom” of recognizing his own ignorance, of realizing that he “is truly deficient in regard to wisdom”¹²⁵

Igualmente Thomas G. West, en su interesante interpretación de la *Apología* dice: “Philosophy, the love of wisdom, is the pursuit undertaken by those who are aware of their ignorance and long to overcome it”.¹²⁶

Incluso Platón, como se mencionó al comienzo del apartado, no cambia mucho la idea que tiene sobre la actividad del φιλόσοφος; él da la impresión de haber establecido desde la *Apología* un *estereotipo* bien definido. Quizá el mejor ejemplo para apreciar lo dicho es el famoso pasaje de la *alegoría de la caverna* en la *República*. Sócrates, entre otras cosas de capital importancia, intenta explicar a Glaucón cómo es que el filósofo es capaz de contemplar las formas (εἶδη) y conocer la *idea del Bien*; para ello recurrirá al relato mencionado. En éste puede apreciarse claramente que el φιλόσοφος de la *caverna* toma un camino casi idéntico al que recorre el de la *Apología*: éste logra liberarse de sus cadenas y *curarse de su ignorancia* –lo que le permite salir de la cueva y divisar el mundo real; sin embargo, no permanece afuera, absorto en la contemplación, sino que se *compadece* de sus compañeros encadenados y decide liberarlos de las *cadenas de su ignorancia*. Al llegar con ellos y tratar de soltarlos de sus ataduras, lo único que recibe a cambio es el *odio* de los encadenados y el riesgo de morir.¹²⁷

Vemos, pues, que el φιλόσοφος de la *Apología* es casi el modelo de aquella figura de la *República*; en ambos casos hay una *búsqueda del saber*, que sólo es posible después de lograr *curarse de la ignorancia*. Igualmente es posible percibir que, al menos para Platón, el φιλόσοφος tiene un *deber* con

¹²⁵ Filosofía es la búsqueda de sabiduría (*sofia*). Sócrates está consagrado a su búsqueda, pero no puede encontrar nada. Más bien concluye que la sabiduría de “las cosas más importantes” (cómo hacer mejores a los hombres, en qué consiste una vida buena, qué nos espera después de la muerte, etc.) de ninguna manera está disponible para los seres humanos, sino que únicamente es posesión de los dioses [...] Su sabiduría es, en el mejor de los casos, “una sabiduría humana” que permite reconocer la propia ignorancia, que le permite comprender que “es ignorante en relación a la sabiduría”. Kahn 1996, p. 89.

¹²⁶ La filosofía, el amor a la sabiduría, es la búsqueda emprendida por aquellos que son conscientes de su ignorancia y anhelan superarla. West 1988, p. 184.

¹²⁷ cf. Pl., *Resp.*, VII, 514a-517a.

los *demás*, está obligado a tratar con ellos y asistirlos en el *reconocimiento de su ignorancia* y acompañarlos en la *búsqueda* de la σοφία.

3. 3. 2. DISTINCIÓN ENTRE EL φιλόσοφος Y EL ἀνήρ σοφός (19e)

En la *Apología* aparece otra figura de importancia que, además de adquirir relevancia por lo que posteriormente desarrollará Platón en su obra, redondea y complementa la figura del φιλόσοφος: el σοφιστής. En la *Apología*, esta palabra únicamente aparece una vez en 20a, por lo que las demás alusiones a esta figura simplemente serán referidas como ἀνήρ σοφός. Así, para establecer la diferencia entre las dos figuras mencionadas, el φιλόσοφος y el ἀνήρ σοφός, es necesario revisar el perfil del segundo cuyas características se encuentran especificadas, sobre todo, en 19e.¹²⁸

Platón pone en escena al ἀνήρ σοφός para mostrar que las *actividades* de Sócrates son totalmente diferentes a las de aquel personaje; y, para que esto quede claro, hace que Sócrates no sólo emprenda una *defensa legal* en el juicio, sino también una *apología* de su persona y sus acciones. Para precisar lo anterior puede ser útil atender la postura de West al respecto; éste afirma: “Socrates seems to bring up the sophist in order to dispel the misconception that he is one of them. By using ‘wise man’ synonymously with ‘sophist’ (20a3, a4), he indicates that he is mistaken for a sophist by the first accusers”.¹²⁹ Por tanto, para poder formar el retrato completo del personaje que nos interesa, es necesario analizar primero la denuncia de los *primeros acusadores* con el objetivo de establecer aquellas características que, según los calumniadores, Sócrates, o sea el φιλόσοφος, comparte con el ἀνήρ σοφός.

La acusación, de acuerdo con Sócrates, dice: “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιοργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον

¹²⁸ Mi intención en este apartado no es, de ninguna manera, analizar la figura del sofista en la obra de Platón, más bien pretendo servirme de la imagen que se encuentra en la *Apología* para complementar lo que se dijo en la sección anterior y así, finalmente, obtener un retrato más definido del φιλόσοφος.

¹²⁹ Parece que Sócrates menciona al sofista con el propósito de disipar la idea errónea de que él es uno de ellos. Al usar “hombre sabio” como sinónimo de sofista (20a3, a4), él muestra que es confundido con un sofista por los primeros acusadores. West 1988, p. 97.

κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτὰ ταῦτα διδάσκων”.¹³⁰ A partir de este texto se pueden distinguir tres *delitos* de los que Sócrates es culpable y debe presentar su primera defensa; éstos son, a) *investiga las cosas celestes y bajo tierra* (<περιεργάζεται> ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια), b) *transforma el argumento más débil en el más fuerte* (<περιεργάζεται> τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν), y c) *enseña a otros estas mismas cosas* (<περιεργάζεται> ἄλλους ταῦτὰ ταῦτα διδάσκων). Al contrario de lo que cualquiera podría pensar razonablemente, Sócrates no emprende su defensa refutando las acusaciones una por una, más bien olvida las primeras dos, y únicamente se centra en la tercera.

Después de negar de manera muy general las *calumnias* que se han dispersado entre la gente de Atenas, Sócrates continúa:

ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές. ἐπεὶ καὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἴος τ' εἶη παιδεύειν ἀνθρώπους ὡσπερ Γοργίας τε ὁ Λεοντίνος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Ἰππίας ὁ Ἡλείος. τούτων γὰρ ἕκαστος, ὃ ἄνδρες, οἴος τ' ἐστὶν ἰῶν εἰς ἐκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους, οἷς ἕξεισι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προίκα συνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων συνουσίας ἀπολιπόντας σφίσιν συνεῖναι χρήματα δίδοντας καὶ χάριν προσειδέειν.¹³¹

Se aprecia en este pasaje que la primera defensa de Sócrates está enfocada en desmentir el hecho de ser considerado un *educador*, sin embargo, no se especifica aún en qué consisten las supuestas *enseñanzas* del φιλόσοφος;

¹³⁰ Sócrates es culpable y está muy ocupado en investigar las cosas celestes y bajo tierra, en transformar el argumento más débil en el más fuerte y en enseñar a otros estas mismas cosas. Pl., *Apol.*, 19b-c.

¹³¹ Pero nada de esto es así, ni siquiera si han escuchado a alguien decir que pretendo educar a los hombres y cobrar dinero por ello; tampoco esto es verdad. Además, realmente me parece que esto es admirable, si es que hubiera alguien capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródicos de Ceos o Hipias de Élida. Pues cada uno de ellos, atenienses, dirigiéndose a las ciudades, es capaz de persuadir a los jóvenes —a quienes les es posible tomar lecciones sin costo con quien deseen de entre sus conciudadanos— de que reciban sus lecciones y abandonen las de aquellos, de que les paguen dinero y, además, de que les den las gracias. Pl., *Apol.*, 19d-e.

también se hace mención de una particularidad que no se encuentra presente en la acusación que refiere Sócrates y que, por lo que menciona, también es un cargo que se le ha imputado: *cobrar* por sus enseñanzas. Inmediatamente después Sócrates menciona a tres personas que efectivamente hacen aquello por lo que Sócrates es acusado: Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida.¹³² Así pues, de acuerdo con el pasaje, las características principales de estos hombres son a) dar *lecciones* a los ciudadanos de las distintas ciudades y b) cobrar por dichos servicios.

Es posible ver entonces que estos personajes desempeñan realmente aquellas actividades que, supuestamente, Sócrates también realiza. Por lo que el mismo pasaje refiere, no se puede establecer aún que estos hombres mencionados sean aquellos *ἄνδρες σοφοί*, para esto será necesario analizar el resto del relato. Sócrates continúa: “ἐπεὶ καὶ ἄλλος ἀνὴρ ἐστὶ Πάριος ἐνθάδε σοφὸς ὃν ἐγὼ ἠσθόμην ἐπιδημοῦντα· ἔτυχον γὰρ προσελθὼν ἀνδρὶ ὃς τετέλεκε χρήματα σοφισταῖς πλείω ἢ σύμπαντες οἱ ἄλλοι, Καλλία τῷ Ἴππονίκου”.¹³³ Por lo anterior se pueden observar sobre todo dos cosas: a) los primeros tres hombres mencionados son, junto con un cuarto, identificados como *ἄνδρες σοφοί* y b) estos *ἄνδρες σοφοί* son, a su vez, identificados como *σοφισταί*. A pesar de esta aclaración, el hecho de identificar a estos hombres como *σοφισταί* o *ἄνδρες σοφοί* no determina consistentemente ninguna diferencia entre el *φιλόσοφος* y el *ἀνὴρ σοφός*, por lo que se necesita avanzar en el texto para identificar algún elemento preciso. Continúa Sócrates:

τοῦτον οὖν ἀνηρόμην—ἐστὸν γὰρ αὐτῷ δύο ὑεῖ—“ὦ Καλλία,” ἦν δ’ ἐγώ, “εἰ μὲν σου τῷ ὑεῖ πῶλω ἢ μόσχῳ ἐγενέσθην, εἴχομεν ἂν αὐτοῖν ἐπιστάτην λαβεῖν καὶ μισθῶσασθαι ὃς ἔμελλεν αὐτῷ καλῶ τε κάγαθῶ

¹³² Como mencioné arriba, no pretendo analizar de ningún modo la figura del sofista ni las razones por las que uno u otro personaje pueden ser denominados de tal forma fuera de lo que puede leerse en la *Apología*. Por tanto, si el texto brinda los elementos necesarios para considerar a estos personajes como sofistas, así lo consideraré dentro de los límites y objetivos que este trabajo tiene.

¹³³ Además, también está aquí otro hombre sabio, uno de Paros; me enteré de que él está en la ciudad. Supe esto gracias a que, casualmente, me encontré a un hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los demás; su nombre es Calias, hijo de Hipónico. Pl., *Apol.*, 20a.

ποιήσῃν τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν· ἦν δ' ἂν οὗτος ἢ τῶν ἵππικῶν τις ἢ τῶν γεωργικῶν· νῦν δ' ἐπειδὴ ἀνθρώπῳ ἐστὸν, τίνα αὐτοῖν ἐν νῶ ἔχεις ἐπιστάτην λαβεῖν; τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν; οἶμαι γὰρ σε ἐσκέφθαι διὰ τὴν τῶν ὑέων κτήσιν. ἔστιν τις,” ἔφην ἐγώ, “ἢ οὐ;” “πάνυ γε,” ἦ δ' ὅς. “τίς,” ἦν δ' ἐγώ, “καὶ ποδαπός, καὶ πόσου διδάσκει;” “Εὐήνος,” ἔφη, “ὦ Σώκρατες, Πάριος, πέντε μνῶν”.¹³⁴

El pasaje anterior reproduce una supuesta conversación que Sócrates sostuvo con Calias, un hombre de Atenas que era conocido por relacionarse con diversos sofistas.¹³⁵ Se puede apreciar en el texto citado que el filósofo intenta conocer con precisión cuál es la actividad de aquellos ἄνδρες σοφοί, los cuales, como se constata nuevamente, ofrecían sus *servicios educativos* a cambio de una *remuneración económica*; sin embargo, en la conversación surgen otros elementos que precisan la cuestión que Sócrates intenta desenmarañar.

En el diálogo entre los dos personajes se discute brevemente la característica esencial de la actividad educativa; ésta, de acuerdo al texto, consiste en *hacer a una persona ilustre y capaz en la excelencia que le es propia* (καλὸν τε κάγαθὸν ποιεῖν τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν), y ésta ha de ser la *excelencia del hombre y del ciudadano* (ἢ ἀρετὴ ἢ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτικὴ). Finalmente se concluye que aquel cuarto sofista, Eveno de Paros, al igual que los demás, es capaz de *instruir y enseñar* a los jóvenes aquella *excelencia* que les compete como hombres y ciudadanos. Para Sócrates, la capacidad de *educar* a los hombres es una clase de σοφία que versa sobre las *cosas de mayor importancia*, y este conocimiento, como se vio en el apartado anterior,

¹³⁴ Entonces lo interrogué, ya que él tiene dos hijos: “Calias –le dije– si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que contratar para ellos un instructor que tuviera la intención de hacerlos ilustres y [20b] capaces en la excelencia que les es propia; éste sería un experto en caballos o un experto agricultor. Ahora, ya que tus dos hijos son hombres, ¿a quién piensas contratar como instructor para ellos? ¿Quién es el que conoce esta excelencia, la del hombre y del ciudadano? Creo que ya lo has considerado bien, puesto que tienes dos hijos. Entonces –dije– ¿hay alguien o no? Claro que hay alguien –respondió. ¿Quién es –dije–, de dónde viene y cuánto cobra por enseñar? Su nombre es Eveno, Sócrates, es de Paros –dijo él– y cobra cinco minas”. Pl., *Apol.*, 20a-b.

¹³⁵ En el *Protágoras*, por ejemplo, la escena principal del diálogo entre Sócrates y Protágoras se desarrolla en casa de Calias. Véase Pl., *Prt.*, 311a.

no es uno que el φιλόσοφος tenga, pues éste solamente posee la ἀνθρωπίνη σοφία. Sócrates confirma esto cuando dice: “οὔτοι δὲ τάχ’ ἄν, οὐς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ’ ἀνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω· οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι, ἀλλ’ ὅστις φησὶ ψεύδεται τε καὶ ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἐμῇ λέγει”.¹³⁶

Así pues, tras este breve análisis, es posible establecer la distinción entre la figura del φιλόσοφος y el ἀνὴρ σοφὸς en la *Apología*. Como se discutió en el apartado anterior, el φιλόσοφος es un personaje que fundamentalmente se encuentra en una constante *búsqueda* de la σοφία, cuyo principal impulso es la ἀνθρωπίνη σοφία, es decir, el hecho de *reconocer la propia ignorancia*, lo que significa que el φιλόσοφος se sabe carente de cualquier otra clase de σοφία, sobre todo aquella que trata de las *cosas de mayor importancia*; por otro lado, el ἀνὴρ σοφὸς ο σοφιστής es, como su nombre lo indica, una persona en *posesión* de la σοφία, y es justo aquella que versa sobre las *cosas de mayor importancia* que, en este caso, consiste en tener la capacidad de *educar* a los hombres y cobrar por esto mismo.

¹³⁶ Posiblemente aquellos a los que me refería hace poco, sean sabios en una sabiduría mayor que la propia de un hombre, o no sé qué digo, pues en verdad yo no la conozco, y quien lo afirma, miente y habla para calumniarme. Pl., *Apol.*, 20d-e.

CONCLUSIONES

A partir del análisis de los puntos que se han planteado en este trabajo, es posible extraer algunas conclusiones.

Primero, cabe decir que, si bien no son los únicos factores para la comprensión de su trabajo, los sucesos que condujeron a Platón por un camino determinado –la reflexión filosófico-política– resultan útiles para la interpretación de su pensamiento. En el caso particular de la *Apología*, por ejemplo, resulta muy provechoso comprender la manera en la que Platón se interesó por la filosofía y cómo es que este interés se expresa en ese diálogo; para el ateniense, Sócrates fue, indiscutiblemente, una figura digna de admiración, tanto en el aspecto moral como en el filosófico; la influencia de Sócrates sobre Platón se intensificó en el momento en que el maestro fue condenado a muerte, y la primera y más *auténtica* expresión que Platón encontró para descargar su impotencia ante su muerte fue la de inmortalizar a Sócrates, no sólo creando una defensa de su persona, sino también una defensa de su única vocación: la filosofía.

En segundo lugar, resulta indispensable prestar la atención suficiente al entorno cultural en el cual Platón se desenvolvió, a fin de no tener una visión parcial de la labor literaria del filósofo. A menudo se da por sentado que Platón fue el inventor de la forma literaria que conocemos como diálogo y a veces se piensa que era una mente solitaria que brillaba en la Atenas del siglo IV a. C. Todo esto no es más que una ilusión, un efecto óptico provocado por el mismo resplandor del genio de aquel hombre: la genialidad no es huérfana, más bien es hija de su tiempo, de la sociedad en que se convive y de la cultura en que se aprende. De tal forma, la reivindicación del trabajo realizado por los demás socráticos no sólo complementa la comprensión de la literatura y la filosofía griega, sino que también nos permite ver sin prejuicios al Sócrates histórico y valorar los méritos literarios de la obra platónica.

Finalmente, al dar un repaso a la figura del φιλόσοφος en la *Apología*, es posible plantear dos cuestiones importantes: la imagen del filósofo que se ha delineado es una que prácticamente ha permanecido inalterada a lo largo de la historia de la filosofía y, por otra parte, dicha imagen del filósofo

y de su quehacer es, muy probablemente, la que ha modelado el pensamiento occidental, si no en su totalidad, al menos sí en sus fundamentos más importantes. El primer planteamiento es fácil de rastrear y corroborar a lo largo de las obras e ideas de los pensadores más relevantes de occidente; el segundo es mucho más complejo y requiere una revisión larga y minuciosa de la tradición filosófica.

Lo anterior, a su vez, nos permite especular que, si existen elementos en nuestra cultura que merecen una reformulación o una mirada más crítica, es posible encontrar los primeros rastros en las ideas platónicas. Esto quizá parece contrariar una idea muy común sobre el papel de los clásicos como figuras a las que siempre se puede recurrir cuando no hay manera de comprender –o resolver– los problemas a los que nos enfrentamos. Es igualmente razonable pensar en *revisitar* a los clásicos no con el afán de buscar *respuestas*, sino de plantear *problemas*. Esta reflexión no debe entenderse como un *ataque* a lo que todas estas figuras han expresado, más bien es un ejercicio crítico que cuestiona los aciertos y los errores causados por dichos personajes de la cultura occidental. Así pues, toda conclusión de nuestras investigaciones sobre los clásicos, en su significado más fundamental, siempre es esto mismo, un intento por comprender lo que *somos* y, del mismo modo, un deseo de imaginar lo que podemos *ser*.

BIBLIOGRAFÍA

1) Fuentes antiguas:

- ARISTOTLE, *Ars Poetica*, ed. I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1953.
–, *Ars Rhetorica*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, ed. G. Kaibel, Leipzig, Teubner, 1887.
- CICERO, *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918.
–, *De Fato*, ed. C. F. W. Müller, Leipzig, Teubner, 1915.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, 1972.
- PLATO, *Opera*, ed. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan, Oxford, Clarendon Press, vol. I, 1995.
–, *Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Clarendon Press, vol. II-V, 1901-1907.
- SENECA, *Epistles*, edited by Jeffrey Henderson with an english translation by Richard M. Gummere, Cambridge, Harvard University Press, vol. I-III, 1917-1925.

2) Bibliografía consultada:

- ADAM, J., *Platonis Apologia Socratis: with introduction notes and appendices*, Cambridge, Cambridge University Press, 1891.
- ALLEN, R., E., *Socrates and legal obligation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.
- AST, Friedrich, *Lexicon platonicum: Sive, vocum platonorum index*, New York, B. Franklin, 3 vol., 1969.
- BÁDENAS, de la Peña Pedro, *La estructura del diálogo platónico*, Madrid, CSIC, 1984.

- BARRETT, James, "Plato's 'Apology': Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth", en *The Classical World*, Vol. 95, No. 1 (Autumn, 2001), pp. 3-30.
- BASSETT, Samuel E., "A Point in the Argument of Plato's Apology (32a)", en *The Classical Journal*, Vol. 13, No. 4 (Jan., 1918), pp. 282-283.
- , "Note on ΑΙΝΙΤΤΕΣΘΑΙ, Plato, Apology, 27A, 21B", en *The Classical Review*, Vol. 42, No. 2 (May, 1928), p. 58.
- BRICKHOUSE, T. and Smith, N., *Plato and the Trial of Socrates*, London, Routledge, 2004.
- , *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994.
- , "'The Divine Sign Did Not Oppose Me': A Problem in Plato's Apology", en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, No. 3 (1986), pp. 511-526.
- , "The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's Apology", en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1984), pp. 125-131.
- BURNYEAT, M. F., "Apology 30B 2-4: Socrates, Money, and the Grammar of ΠΙΓΝΕΣΘΑΙ", en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 123 (2003), pp. 1-25.
- COULTER, James A., "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 68 (1964), pp. 269-303.
- DANZIG, Gabriel, *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates*, Lexington Books, 2010.
- , "Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates' Behavior in Court", en *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 133, No. 2 (Autumn, 2003), pp. 281-321.
- DE FILIPPO, Joseph G., "Plato, Apology 29d3-4: A Note on the Grammar of Obedience", en *The Classical Quarterly*, Vol. 40, No. 2 (1990), pp. 546-547.
- DE LAGUNA, Theodore, "The Interpretation of the Apology", en *The Philosophical Review*, Vol. 18, No. 1 (Jan., 1909), pp. 23-37.
- FARNES, Jay, "Missing Socrates: Socratic Rhetoric in a Platonic Text", en *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 20, No. 1 (1987), pp. 41-59.
- GOLDMAN, Harvey, "Traditional Forms of Wisdom and Politics in Plato's 'Apology'", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 59, No. 2 (Dec., 2009), pp. 444-467.

BIBLIOGRAFÍA

- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Traducción de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, vol. IV, 1992.
- JAEGER, Werner Wilhelm, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1995.
- KEANEY, John J., “Plato, Apology 32c8 - d3”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 30, No. 2 (1980), pp. 296-298.
- LEIBOWITZ, David, *The ironic defense of Socrates: Plato’s apology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- MACNAGHTEN, R. E., “Socrates and the ΔAIMONION”, en *The Classical Review*, Vol. 28, No. 6 (Sep., 1914), pp. 185-189.
- MORITZ MANESSE, Ernst, “A Thematic Interpretation of Plato’s Apology and Crito”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 3 (Mar., 1980), pp. 393-400.
- O’SULLIVAN, James N., “On Plato, Apology 23 c-d”, en *The American Journal of Philology*, Vol. 97, No. 2 (Summer, 1976), pp. 114-116.
- PETRIE, R., “Aristophanes and Socrates”, en *Source: Mind*, Vol. 20, No. 80 (Oct., 1911), pp. 507-520.
- REEVE, C.D.C., *Socrates in the Apology: An essay on Plato’s Apology of Socrates*, Indianapolis, Hackett, 1989.
- RENEHAN, Robert, “A Note on Plato Apology 27B4-5”, en *Classical Philology*, Vol. 88, No. 4 (Oct., 1993), pp. 318-319.
- REYES POSADA, Mauricio, *Sócrates y sus predecesores: aproximación al mundo filosófico, político y jurídico de los griegos*, Bogotá, Editorial Ibañez, 2013.
- ROOCHNIK, D. L., “Plato’s Use of ΑΤΕΧΝΩΣ”, en *Phoenix*, Vol. 41, No. 3 (Autumn, 1987), pp. 255-263.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Introductions to the dialogues of Plato*, translated from the German by William Dobson, Cambridge, 1836.
- SHERO, L. R., “Plato’s Apology and Xenophon’s Apology”, en *The Classical Weekly*, Vol. 20, No. 14 (Jan. 31, 1927), pp. 107-111.
- SHOREY, Paul, “Plato Apology 27E”, en *Classical Philology*, Vol. 23, No. 1 (Jan., 1928), pp. 68-70.
- SILVERMINTZ, Daniel, “Socrates on Trial: Strategies for Teaching Ancient Thought Dialectically”, en *The Classical World*, Vol. 100, No. 3 (Spring, 2007), pp. 283-295.

- STOCK, George, *The Apology of Plato: with introduction and notes*, London, Oxford University Press, 1899.
- STOKES, Michael, *Apology of Socrates*, ed. with and introd., tr. & commentary, Warminster, Aris & Phillips, 1997.
- STONE, I. F., *The Trial of Socrates*, New York, Anchor Books, 1989.
- TAYLOR, C.C.W., *Socrates: A very short introduction*, London, Oxford University Press, 2001.
- VLASTOS, Gregory, *Socrates: Ironist and moral philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- , “The Historical Socrates and Athenian Democracy”, en *Political Theory*, Vol. 11, No. 4 (Nov., 1983), pp. 495-516.
- WOLFSDFORD, David, “ΕΙΡΩΝΕΙΑ in Aristophanes and Plato”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 58, No. 2 (Dec., 2008), pp. 666-672.

3) Bibliografía de referencia:

- BURNET, John, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- CLAY, Diskin, “The Origins of the Socratic Dialogue” en Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, New York, Cornell University Press, 1994.
- FORD, Andrew L., “ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ in Aristotle and Fourth-Century Theories of Genre”, en *Classical Philology*, Vol. 105, No. 3 (July 2010), pp. 221-235.
- Filósofos socráticos: Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Claudia Mársico, Buenos Aires, Losada, 2 vols., 2013-2014.
- GIANNANTONI, Gabriele, *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 vols, Nápoles, Bibliopolis, 1990.
- , Gabriele, “L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade” en Gabriele Giannantoni e Michel Narcy, *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 349-373.
- KAHN, Charles H., *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- , *Plato and the post-Socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- , *Did Plato Write Socratic Dialogues?* en *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320
- KATO, Shinro, “The Apology: The Beginning of Plato’s Own Philosophy”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 41, No. 2 (1991), pp. 356-364.
- SZLEZÁK, Thomas A., *Leer a Platón*, versión española de José Luis García Rúa, Madrid, Alianza, 1997.
- , Thomas A., *Platone e la scrittura della filosofia*, introduzione e traduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1988.
- VIGETTI, Mario, *Quince lecciones sobre Platón*, traducción de Miguel Salazar, Madrid, Gredos, 2012.
- WEST, Thomas, *Plato’s Apology of Socrates: An interpretation, with a new translation*, New York, Cornell University Press, 1988.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Process and Reality*, New York, Free Press, 1979.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
1. POLÍTICA Y FILOSOFÍA: UN ACERCAMIENTO A LA VIDA DE PLATÓN.....	9
2. EL DIÁLOGO PLATÓNICO: LITERATURA Y FILOSOFÍA.....	15
2.1. El diálogo socrático: una nueva forma literaria.....	15
2.1.1. Antístenes.....	17
2.1.2. Euclides.....	18
2.1.3. Fedón.....	18
2.1.4. Esquines.....	19
2.1.5. Características de los Σωκρατικοί λόγοι.....	20
2.2. El diálogo platónico: una nueva expresión filosófica.....	22
2.2.1. Consideraciones de Diógenes Laerco sobre el diálogo platónico.....	22
2.2.2. Thomas Szlezák y la nueva interpretación del diálogo platónico.....	26
3. Ἀπολογία Σωκράτους.....	31
3.1. Lugar del diálogo en la obra de Platón.....	31
3.2. Algunas precisiones sobre la estructura de la Ἀπολογία Σωκράτους.....	40
3.3. La figura del φιλόσοφος en la Ἀπολογία Σωκράτους.....	40
3.3.1. La actividad del φιλόσοφος (21b.24b, 28e).....	40
3.3.2. Distinción entre el φιλόσοφος y el ἀνὴρ σοφός (19e).....	50
CONCLUSIONES.....	54
BIBLIOGRAFÍA.....	57

**La figura del φιλόσοφος
en la ἀπολογία Σωκράτους de Platón,**
tesina que para optar por el título de Licenciado en Letras Clásicas,
en la Facultad de Filosofía y Letras,
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
presenta Rodrigo ÁNGELES VERUETE.

Se utilizaron tipos *Times* de 10, 11, 12 y 15 puntos.
La edición del presente volumen estuvo a cargo de
Genaro VALENCIA CONSTANTINO,
así como del propio autor.

Esta tesis terminó de editarse
el 25 de octubre de 2021.
Impreso en México.