

## Sócrates el singular

**Abstract.** *In this article the author retakes the literary figure of Socrates that Plato built in order to emphasize the characteristics that make him unique. In light of this, the author questions his condition of model for those who consider philosophy a vital goal. Socrates' singularity is one of the reasons why people are moved to follow and even believe him in spite of the fact that this singularity cannot be sufficiently explained. Socrates can be seen as a teacher of singularity. He presents philosophy as a form of inquiry that is characteristic of human beings who are themselves unique.*

**Resumen.** *Se vuelve sobre la figura literaria de Sócrates que edificó Platón, a fin de resaltar los aspectos singulares del personaje, es decir, aquellas condiciones que lo hacen único. A la luz de ello se cuestiona su condición de modelo para quien se plantee la filosofía como meta vital. Con todo, su singularidad es una razón que impulsa a seguirle, e incluso creerle, pese a que no resulta algo suficientemente explicable. Sócrates se puede ver como un maestro en la singularidad, uno que lleva a la misma filosofía a postularse como una búsqueda propia de seres únicos.*

Es posible que al pretender destacar las condiciones singulares de un ser humano, sea Sócrates, Homero o Pericles, de alguna manera se tienda a proponer una suerte de apología del individualismo, como si a fin de cuentas la naturaleza de todos y cada uno de los hombres pudiese ser tan especial y de suyo que explicarlos desde estructuras de comprensión universalistas sería ina-

decuado e incluso violento. No creemos que respecto del siglo IV a. C. temporalmente se esté tan lejos de proponer algo semejante,<sup>1</sup> incluso en contemporáneos de Platón se puede encontrar una tendencia hacia pensamientos de este tipo —tégase en cuenta sobre todo el cinismo<sup>2</sup>—, pero es evidente que este no llega a consentirlos de modo alguno.<sup>3</sup>

Así, en una filosofía como la platónica resaltar el valor de los individuos parece contraproducente, puesto que se dejaría de lado su condición de ciudadano, como si se pudiera poner entre paréntesis lo que le hace miembro de un colectivo o una comunidad; cuando, más bien, reconocemos el platonismo como una perspectiva de pensamiento en la que el peso de la teoría política impone sus condiciones, llevando a los hombres a una especie de lugar natural en un orden universalizante, el Estado, y determinando cada paso que en este sistema social pueda dar. El ciudadano no habría de ser comprendido allí por cualidades únicas, pese a que no existan dos iguales por naturaleza (cf. *República* 491a), sino en perspectiva a las que se acomoden a los elementos de una regulación racional y orgánica.

Querer mantener una tesis individualista análoga a la cínica, que pueda creer en el valor de suyo de las personas independientemente de la Polis, no parece posible en un pensador como Platón, cuya tarea principal estaría en la constitución de una ciencia filosófica, que, enfrentando el irracionalismo político, el relativismo y toda la serie de dilemas morales en los que su sociedad estaba envuelta, propugna la constitución de una ciudad ideal, en la que todos habrían de ser copartícipes de lo mismo, siguiendo paradigmas

éticos, sociales e intelectuales que no puedan ser cuestionados desde la *diferencia*.

De esta manera, en efecto, solemos decir que nuestro filósofo es un pensador “clásico”, esto es, un instaurador de modelos que procuran ser homogéneos, necesarios y universales, dentro de los cuales el ejemplo por excelencia de ellos debería ser su Sócrates, que habría de resultar el adalid, mártir y arquetipo de la virtud y la filosofía. Este ciudadano ateniense del demo de Alópece nos mostraría la posibilidad de una superación efectiva de lo perentorio, lo circunstancial, los inferiores, los diferentes; para cargarnos de unas fuerzas espirituales que llenen de sentido nuestras posibilidades vitales. Él sería ese hombre universal, al que todos deberíamos intentar imitar, con el que todos deberíamos morir, pero en busca de superar toda nuestra desfachatez, desidia e irracionalidad.

No obstante, una interpretación de este talante es sin duda excesiva, pues deja la impresión de que ser un extremo retórico, que para favorecer la excelencia moral y la racionalidad, olvida cuáles son posibilidades reales de sus afirmaciones. En su sentido más estricto la particularísima naturaleza del gran personaje de los *diálogos* hace que esta lectura de corte universalista resulte poco creíble: Sócrates parece más bien una utopía excesiva, imposible de imitar, contraproducente en su posible generalización —¿qué sociedad podría soportar una masa de hombres socráticos removiendo su conciencia histórica, moral y política?—. Dicho sea en lenguaje aristotélico: si partimos de sus singulares características, no resulta creíble que él llegara a ser una posible razón formal o final del nuevo espíritu griego; a lo sumo sería una causa “eficiente” del mismo, en la medida en que es el maestro e instigador ideal, pero no el modelo a seguir.

Así, en efecto, la vida de este filósofo no resulta ejemplar sino de manera muy indirecta, y por el contrario es extraña, singular. Tal vez en nuestros actos podamos plagiarle sus gestos o pensamientos, o a lo mejor burdamente en la vestimenta o el habla, pero su persona es un acontecimiento para Atenas que quizá “solo los dioses” puedan explicar y que nosotros, en el mejor de los casos, solo podríamos describir con admiración y algo de consternación.

A nuestro modo de ver, este ciudadano ateniense se constituye más como un estandarte, el signo humano por excelencia de la filosofía, que como un paradigma o un gran constructor de la filosofía.<sup>4</sup> En ese sentido su papel en el platonismo es el de un mediador, el maestro sobre el que recaen todas las glorias, aquel que podía dignificarlas y, si se quiere, “llevarlas a los altares”.

Esto no significa que podamos pretender convertir el platonismo en una suerte de cinismo, hablando estrictamente de la visión del ser humano, pero sí al menos podemos rescatar la excentricidad como un factor positivo en la proposición su filosofía. Esto podrá mirarse como el resultado de una elaboración literaria, que se correspondería o no con la realidad histórica, pero no por eso se puede ni debe devaluar en la perspectiva de lo que busca.

En este trabajo vamos a retomar la descripción básica de Sócrates en la obra platónica, poniendo especial énfasis en la *Apología* y algunos de los llamados diálogos *socráticos*, además de la primera sección del *Teeteto*, con el fin de reseñar los rasgos singulares del personaje, así como los de su vocación como maestro, en la que se hace patente el valor que tiene lo único para la filosofía; desde ahí pretendemos sacar algunas consecuencias relativas a la trascendencia que tiene la singularidad en el pensamiento platónico —y en la propia filosofía—, en particular a propósito de su proposición literaria, que nos lleva a sustentar una vía no racional de acceso a los objetos de conocimiento. En este sentido, el carácter mítico de Sócrates, que es el que nos interesa primordialmente, más que una propuesta filosófica, constituye una obra de arte con fines claramente persuasivos. La singularidad es la pieza clave para seducir a quienes estarían abiertos al camino que habría de proponer el mismo Platón.

## Sócrates

μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται  
(*Apología* 31c8–d1)

La *apología* que escribe Platón por el condenado a la muerte por la filosofía es sin duda la

más importante descripción de la singularidad de una persona en toda su obra.<sup>5</sup> Allí Sócrates aparece dedicando su largo discurso a la defensa de su excéntrico modo de ser, tan extraño como admirable, que no pretende trasladar a los demás, y que acaso solo se pueda entender ante la escucha de un oráculo. Mas él se toma la tarea de explicarnos su condición –quizás sería el único que podría ofrecer una imagen adecuada de sí–: “vais a oír de mí toda la verdad” (*Apología* 17b7–8).<sup>6</sup> Ese era su testamento, una verdad que no podía quedar en el olvido.

Platón sabía que este discurso debía poner en lo más alto una vida trascendental, no para que fuera ejemplo para otros, sino para que pudiera convertirse en la insignia de la filosofía, una que no tenía fisuras, que solo podía atacarse con la mentira y la brutalidad. Él entendió que aquella defensa infructuosa, que llevó a una muerte injusta, debía poder repetirse pero para la conmemoración de su singularidad. No habría más Sócrates, pero su memoria no se perdería, seguiría ondeando en lo más alto del espíritu de la filosofía.

Así pues, para nuestra descripción de la singularidad del Filósofo, que no debería ser más que una nueva “celebración de su palabra”, no tenemos mejor opción que seguir esta autodefensa escrita por Platón quizás solo un tiempo después.<sup>7</sup>

Un miembro del partido democrático, Querefonte, hombre vehemente y audaz que fue desterrado de Atenas, había sido el atrevido amigo de Sócrates que llevó su caso ante el Oráculo de Delfos (21a), donde preguntó por la estatura de la sabiduría (σοφία) de nuestro personaje. La Pitia es misteriosa, pero sus palabras no pueden ser falsas, y su respuesta fue contundente: no había hombre más sabio en Grecia que él. Mas al volver Querefonte con tal noticia el principal interesado no se dio prácticamente por aludido: él no podía ser sabio, pues nada sabía. Debía haber algún enigma en aquellas palabras.

Lo cierto es que Sócrates no reaccionó de inmediato, y no fue sino a regañadientes que se decidió hacer lo oportuno en estos casos: medirse con otros. En ello hay un problema evidente, la sabiduría de aquel hombre no era asimilable a la de ningún otro, así que un periplo que en busca de sabios que corroborasen su conocimiento se-

ría necesariamente infructuoso. Por otra parte, tal medición implicaba una suerte de violencia sobre los demás que realmente resultaba incómoda. Sócrates no deseaba enemistarse con los suyos, no quería marcar la diferencia. Cómodamente podría haber seguido los pasos de Sofronisco, su padre, y convertirse en un buen escultor más. Tal vez así su esposa Jantipa y sus hijos no habrían sufrido el abandono de que eran objeto por lo común, y ella no tendría por qué convertirse en una mujer tan fastidiosa a los ojos de la tradición.<sup>8</sup> Pero no quedaba otro camino, debía cerciorarse efectivamente de la verdad oracular.

El disgusto del singular, viéndose definido como un *otro* que en principio no quería ser y llevado cuestionar a los demás, estaba justificado, pues aquello parecía una especie de condena divina (22a); mas los resultados iban siendo contundentes: ni los políticos ni inspirados poetas ni los admirados artesanos, conocedores de muchas y admirables cosas, eran portadores de las condiciones que ameritaba el saber divino al que se debía el filósofo. Así, llegó él a un juicio fundamental: “me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy” (22e4–5). En otras palabras, el hijo del escultor se había vuelto autosuficiente, incompatible en su singularidad con su propia sociedad. Por eso, no cabía otra posibilidad que renunciar al aprendizaje externo, pues todos los saberes le parecían espurios frente al más verdadero, ese propio suyo que se le había prescrito. Desde allí se empezó a generar ese rechazo que ahora, en el juicio en su contra, llegaba a la culminación. El odio y la venganza, generados ante un singular molesto, y muchas veces necio, eran las consecuencias lógicas.

La incomprensión de los atenienses, sin embargo, no era tan generalizada, pues se abrían esperanzas entre los jóvenes que empezaban a rodearle e imitarle (23c). Eso, no obstante, era precisamente otro de los argumentos de peso en contra suya. Aquellos muchachos se divertían haciendo lo mismo que su admirado maestro, y por ello quienes le odiaban los veían corrompidos, su ceguera nos les permitía ver el real beneficio que significaba para la ciudad, que era el resultado del mismo mandato divino.

Sócrates, consecuentemente, no tenía por qué arrepentirse de nada, muy al contrario consideraba que su lugar y condición debía mantenerlos a costa de la propia vida. Aquel disgusto e indagación iniciales se convertirían en motivo de honra para su persona. El riesgo de actuar sin temor alguno a contrapelo de los demás, siempre bajo mandato superior, sería su propia razón de ser (cf. 28d).

Muy a propósito de esta última consideración, Sócrates nos recuerda que el temor no fue cosa que le determinara y que el signo más claro en su vida fue su participación en hechos bélicos. Posiblemente no haya nada tan singular e imborrable en la vida como los acontecimientos dignos de elogio, aquellos que parecen siempre mantenerse en el horizonte, de algún modo marcando las vías de constitución de la vida completa. Sócrates habría sido un héroe inolvidable en batallas cruentas que no podían desaparecer de la memoria colectiva ateniense.

Platón aprovechó magníficamente, no solo en esta obra, sino también en posteriores, el recuerdo de estos momentos para darle una tonalidad más fuerte a los colores de su estandarte filosófico (una imagen quizá demasiado intelectualista no habría sido igualmente atrayente). Por ello hace reconocer a dos personajes de fuste histórico, Laques y Alcibíades, la valerosa conducta de aquel con la armadura de hoplita en Delión, la comarca beocia. Las palabras elogiosas en el *Banquete* del segundo son especialmente descriptivas: "caminaba también allí como aquí 'pavoneándose y lanzando la mirada a los lados', observando con calma a su alrededor a amigos y enemigos" (221b3-4;<sup>9</sup> cf. *Laques* 181a-b). Asimismo recuerda la superioridad suya en medio de las adversidades que vivió junto al mismo Alcibíades en Potidea (*Banquete* 219e). En su defensa Sócrates menciona aunque de pasada tales hechos, y asimismo la batalla de Anfípolis (*Apol.* 28d-e).

Su valentía también se mostró en el ímpetu con que mantenía su vida al lado de la ley y la virtud incluso en las ocasiones más peligrosas, como el juicio de los generales vencedores de la batalla naval de las Arginusas, en el que fue el único de los pitanes que se rehusó a enjuiciarlos;

asimismo desobedeciendo las órdenes de los Treinta, cuyo régimen le hubiera castigado con la muerte fácilmente (32b-d).

Estos acontecimientos muestran la firmeza con que obedecía nuestro ateniense los preceptos superiores, una de las cosas que más complican y engrandecen su vida. Así, de la misma manera con que fue capaz de mantenerse ante el enemigo más acérrimo, él debía ser capaz de soportar las condiciones de hostilidad a que llevaría el creer y crear desde las palabras de Delfos.

Sócrates llegó a entender que su vocación fundamental era filosofar, lo cual implica no solo la indagación sino la búsqueda de transformación en el objeto desvelado. Por ello, no podía arrepentirse, pues era como negarse a sí mismo. Su ser, que ahora parecía unitario y plenamente consciente, no permitía la claudicación sin la destrucción. En consecuencia, ¿podría acaso temer la muerte? No, su verdadera muerte no sería más que el incumplimiento de su vocación. Perder eso equivaldría a la condenación de sí mismo. De ahí la radicalidad de su conclusión: "haré esto (interrogar, examinar, refutar y exhortar) con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen" (30a2-4).

Ello resulta sin duda un acto de displicencia ante el grave alegato judicial a que se enfrentaba. Sócrates no pretendía en modo alguno humillarse ante aquellos acusadores y sancionadores que le querían determinar. Como ya decíamos atrás, su papel como estandarte del pensamiento filosófico debía ser arrogante: "yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios" (30a5-7).

El protosingular de la obra platónica ve en su negación el mayor daño posible para quienes lo realizan, es un sacrificio sin sentido, aunque sea demasiado fácil y tentador para tales enemigos. Por eso la apología socrática se transforma en una suerte de defensa de la dignidad ateniense. El encargado de agujonear la conciencia civil, el tábano de Atenas, que despierta, persuade y reprocha, no está dispuesto en absoluto a cesar en su ímpetu (30e). Todavía advierte el filósofo: "no llegaréis a tener fácilmente otro semejante, atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir" (31a2-3).

Sócrates es una oferta divina a Atenas, absolutamente gratuita, que ni siquiera exige ayuda para cumplir con su condición de ciudadano pobre, uno de los signos que recalca para distanciarse de los sofistas. Quizás, no obstante, él podría ser humanado: “también yo, amigo, tengo parientes. Y en efecto, me sucede lo mismo que dice Homero, tampoco yo he nacido de ‘una encina ni de una roca’, sino de hombres, de manera que también yo tengo parientes y por cierto, atenienses, tres hijos, uno ya adolescente y dos niños” (34d3–7). Mas no tanto como para pedir benevolencia por ello. Él no temía a la muerte, ni a la justicia que le quería condenar.

Así, en efecto, estaba muy por encima de los ciudadanos de Atenas, acusadores e incluso defensores. Pero esto ni los suyos lo comprendían: ¿cómo puede sobrellevar la injusta condena con paz y sosiego? (cf. *Critón* 43b). La singularidad es inadmisibile, irrumpe contra todos, pero ello hay que coartarla, condenarla a la muerte a favor de la Necesidad social.

Mas, podríamos argüir, si tuviera realmente semejantes condiciones, ¿por qué no aceptaba cargos públicos? La respuesta no parece haberla dado él mismo y nos debería dejar perplejos: hay una condición que le determina más allá de su propio deseo, un algo divino y demoníaco que le había acompañado toda su vida, que toma una forma de voz interior que le decía que debía olvidar tales empresas. Este demonio, que le llamaba la atención en determinadas situaciones decisivas, le hacía actuar de forma insospechada: en ocasiones dejándolo estático todo un día (*Banquete* 220c), o unas horas (*Idem* 174a y sigs.), en otras le daba una señal para que modificara su acción (*Fedro* 242b y *Eutidemo* 272e) o le hacía escoger a sus propios estudiantes (*Teeteto* 151a).<sup>10</sup>

Tal personaje espiritual y sonoro, que no podría confundirse con su propio razonamiento ni con su carácter, pues sus acciones son esporádicas y no se incluyen en las disputas filosóficas sino más bien un poco antes de estas, puede parecer el antecedente más claro de la idea de un demonio como custodio de la vida que se expandirá posteriormente,<sup>11</sup> aunque Sócrates siente que es más bien algo muy personal, “en cuanto a mi signo demoníaco, no vale la pena hablar, pues

antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno” (*República* 496c3–5).<sup>12</sup>

Esta vivencia tan específica, que sin duda debía producir las burlas de sus enemigos, era la justificación más clara de la acusación religiosa de que nuestro héroe era objeto (cf. *Ap.* 31c–d). Pero sabemos que por supuesto él la rechaza con firmeza, pues se siente fiel a la tradición ateniense. Aunque Meleto tenía razones para pedir la pena capital, si fuese valedera la aseveración de Antonio Tovar en el sentido de que en ello se pueden ver ya antecedentes de nuestro curioso “Ángel de la Guarda”: “Sócrates se consideraba el único mortal dotado de la rara compañía de este maravilloso advertidor e intermediario. Inició, precisamente en sí mismo, la individualización de los *dáimones*. Luego ya vendrían las corrientes místicas y de salvación que se señalan en la religión helénica a atribuir un *daimon* a cada hombre, y así predecirían la idea cristiana del ángel custodio”.<sup>13</sup>

Lo cierto es que esa singular voz le impelía a rechazar el quehacer político público. Sócrates entendió a partir de ello que su labor debería ser en el nivel particular, allí sí se sentía capaz de luchar realmente a favor de la Justicia (32a), precisamente exhortando a quienes le acompañaban a vivir en la virtud y a buscar el verdadero conocimiento: él debía ser un maestro. Aunque curiosamente decía que no sentía que fuese ese su papel (33a); cosa que en la complejidad de la obra platónica parece ponerse muy en duda. Es esta quizás la faceta más constructiva del socratismo y a su vez un signo fundamental de su singularidad.

## El maestro

*“No parece humano que yo...  
esté siempre ocupándome de lo vuestro,  
acercándome a cada uno privadamente  
(ἰδίᾳ ἐκάστω)  
como un padre o un hermano mayor,  
intentando convencerle de que se preciepe  
por la virtud”  
(Apología 31b1–5)*

A partir de las consideraciones de la *Apolo-gía* este “estandarte” de la filosofía resulta

realmente paradójico, en la medida en que no parece un productor de conocimiento sino de dudas y un inclemente destructor. Quizás Platón pretendiera solo magnificarle para generar las más inclementes aporías, aquellas que preparasen de alguna manera la gran construcción de su propia filosofía.<sup>14</sup> Sin embargo, ahora quisiéramos rescatar aquella función que el hijo de Sofronisco sí acepta de buena gana, la de formador en la virtud (*Ap.* 31b), labor que tenderíamos a confundir con la de maestro, pese a que él “no tuviera nada que enseñarnos”.

Sócrates nunca buscó el aplauso de las multitudes que se congregaban en la colina Pnyx o en las plazas. Solo intentaba acercarse en forma privada a determinadas personas, las que no eran rechazadas por la señal demoníaca, a fin de hacerles preocuparse por su instrucción moral, cosa que está en una efectiva correlación con lo verdaderamente político: “no iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular (ἐπὶ δὲ τὸ ἰδίᾳ ἕκαστον), según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma” (*Ap.* 36c2–8).

Esta forma de entender su función pedagógica es la que nos anima precisamente a retomar su vocación como una propuesta claramente *singularista*, no solo porque crea que los individuos en su ámbito propio y exclusivo pueden crecer efectivamente en excelencia —“la virtud en sí misma consiste en salvarse uno mismo y salvar lo suyo (τὸ σώζειν αὐτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ ὄντα), como quiera que uno sea”<sup>15</sup> (*Gorgias* 512d3–4)—, sino también porque la bondad de cada uno tendría que traducirse en un beneficio real y definitivo para la ciudad.

Sócrates nos parece esencialmente un acucioso instigador de la investigación, un maestro en el mejor sentido de la palabra. Aunque quizás él hoy se ofendería si lo confundimos con los funcionarios de este calibre, en especial si lo miramos bajo los parámetros de nuestro institucionalismo, en donde el docente es un sofista que

sobrevive de salarios desgraciadamente inferiores a los fabulosos estipendios que ganaban Gorgias o Protágoras por transmitir lo que los discípulos o sus padres querían oír. Aunque ello lo podríamos remediar un poco bajo el supuesto de que la παιδεία es algo más, mucho más, que la relación médico–paciente de la mayor parte de nuestras escuelas,<sup>16</sup> que hay una suerte de compromiso en la vocación a la pedagogía, una forma de amor, una entrega que hace olvidar que las cosas parece llevarselas el viento y sus tiempos.

Sócrates fue desgraciadamente un formador con resultados dispares. Si tan solo tomáramos tres nombres de entre sus discípulos, como los censurables Aristipo, acaso el hedonista más escandaloso de la filosofía griega,<sup>17</sup> Antístenes, el antecedente más claro del cinismo, que incluso según Diógenes Laercio se llamaba a sí mismo ἀπλοκύον —un simple perro— (VI 13), y su enamorado más célebre, Alcibíades, uno de los promotores del terror en la vida política ateniense de finales del siglo V a. C., sería suficiente para llegar a darle parte de razón a Meleto. Sin embargo, todavía podemos tender a confiar en la figura que construye Platón, que parece relativamente comprensible incluso desde el singularismo que intentamos reproducir.

En Platón encontramos razones para seguir creyendo en este “mito” como gran maestro de la filosofía. Él no era un sofista más,<sup>18</sup> que se interesara por la fama y las bondades materiales de los atenienses, sino un ciudadano que asume el compromiso de redefinir con palabras de convencimiento el mundo de quienes se le acercaban, con gestos que superan incluso la misma retórica, con métodos que se enriquecen en la singularidad del conocedor, el que realmente engendra el saber.

Para buscar el Sócrates maestro, como muchos de los temas en la obra platónica, nos vemos obligados a hacer un recorrido complejo por muy distintos diálogos. Quedamos prácticamente convencidos de que su figura va reedificándose con el tiempo. Quizás nuestro estandar de la filosofía es como esas imágenes de las cofradías religiosas que siguen siendo las mismas pero van creciendo en ornamentación y lujo. Platón pule su Sócrates hasta convencernos de que no se trata al final más que de un fruto de

su pluma, aunque aquí no estamos interesados más que en ese, el “singular” que considerado de esta forma es a su vez “plural”.

El primer Sócrates de Platón, uno de los personajes más molestos e insidiosos de los que conocemos en los *Diálogos*, no parece un formador de juventudes. No deja de extrañar verle llenando de aporías a niños imberbes, como sucede en el *Lisis* y en el *Cármides*, y contando cómo la primera razón que le llevó a ellos fue la atracción erótica.<sup>19</sup> Como bien sabemos, era tendencia suya escoger principalmente aquellos que eran bellos e inteligentes; de algún modo solo los singulares que todos reconocían como tales merecían su atención. Quizás el ejemplo por excelencia sea Cármides, aquel niño que dejó impresionado al filósofo: “en relación con bellos adolescentes soy ‘un cordel blanco’,<sup>20</sup> porque casi todos, en esta edad, me parecen hermosos. —Ahora bien, realmente, este me pareció maravilloso (*θαυμαστός*), por su estatura y su prestancia.” (*Carm.* 154b8–c2)<sup>21</sup> A ello luego su primo Critias añadía sus notables condiciones anímicas, lo que de inmediato deseó corroborar Sócrates: “—¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura?” (154e5–6).

Pero el diálogo con estos jóvenes tal vez no es tan significativo como el que emprende con algunas personalidades de gran reconocimiento social, como Hippias —el renombrado sofista—, Ión —rapsoda ganador de un certamen en Epidaurio— o Eutifrón —un defensor de la justicia que es capaz de acusar a su propio padre por dar muerte a un esclavo—, cuyas opiniones impugna con firmeza, siendo que defienden algunas de las ideas más representativas en la Atenas de fines del s. V y comienzos del IV a. C. Aquí la meta es semejante a la desarrollada antes, el retrato del método de la duda y la purificación conceptual, con la diferencia de que sus interlocutores vienen suficientemente perjudicados como para ser vilipendiados sin reparo. La verdad que aflora es solo negativa, ellos son incapaces de ofrecer alternativas de solución a la crisis que generan las aporías a que les lleva nuestro particular maestro.

Sócrates produce una duda cuyo amargo sabor exige seguir conversando la mañana siguiente.<sup>22</sup> Las cosas que a todos nos parecían sencillas

y determinadas entran en el estadio de la incertidumbre. Las respuestas que habían dado la fe, la ciencia y la filosofía eran insuficientes o estaban equivocadas.

Es esta una muestra de su cruel ironía, la que frente al que verdaderamente desea ser discípulo suyo no es sino un gesto de confianza en las posibilidades de su discernimiento. No hay una burla, al modo como se hace evidente por parte de Platón en el *Eutidemo*, donde más que un diálogo dramático hay una perfecta representación cómica de dos hijos de la calle —lo decimos por su estrepitoso y tremulento arte del Pancraccio<sup>23</sup>— metidos a doctores del pensamiento, que más que filosofar, luchan por derrotar por los medios que sean necesarios a sus adversarios. No, la capacidad irónica de Sócrates supera la burla, traduciéndola en un sentimiento de impotencia que debería ser superable por parte del buen discípulo y, por qué no, del posible contrincante. Todo lo que falta es retomar el discurso que se maneja y verle sus debilidades desde sí mismo, a sabiendas de que estamos en la búsqueda de una verdad y que lo que habíamos asegurado era parcial, se nos hizo insuficiente. Refutar, pero como sinónimo de argüir.

Aunque, como debe sernos patente, la tenaz crítica a que nos lleva es ciertamente peligrosa, pues muchas veces tendremos que enfrentar a quienes amamos, como lo haría Sócrates con Alcibiades,<sup>24</sup> e incluso a las instituciones sociales que nos ha acogido, decirles la verdad aunque les parezca absurdo lo que argumentamos (cf. *Gorgias* 481e). Es aprender a disentir incluso a costa de la vida, como lo hizo él mismo.

Con todo, en este proceso los primeros, y quizás más, afectados somos nosotros mismos. El ejemplo nos lo da esa capacidad de ser irónico consigo mismo del filósofo: saberse casi infantil frente al universo de comprensión que tenía al frente, y quizás acabar por hacer el ridículo con él, porque siendo un viejo no podía ofrecerle una salida a los aprietos en los que ambos estaban (cf. *Lisis* 223b).

Ya lo decía la *Apología*: el más grande sabio griego, después de recorrer su propia vida, declaró su ignorancia. Se suponía que había superado la técnica, así como las respuestas fáciles; pero esto o significaba que manifestara una verdad

evidente y plena, fuera porque no la había hallado o porque era inhallable. Con todo, este sabio fue quien supo discernir, o más bien recordar, que el problema central estaba en nosotros mismos, que la advertencia inicial del Oráculo (γνώθι σαυτόν) no era el medio, sino la meta; se dio cuenta, y con él posiblemente nosotros, de que la introspección, elevada a su máxima potencia en el espejo que son los demás, era la misma razón de vivir. Llegó a la conclusión de que su misión era mirarse en los otros, y como consecuencia de ello abrió para sí la perspectiva del educador. Por ello su trágica muerte tenía y no tenía sentido, ya de por sí la entrega de una manera u otra era un darse sin temor.

Mas en esta introspección ejercida en el diálogo las posibilidades de conocimiento no parecen ser muy optimistas. Según Aristóteles, Sócrates debería estar pensando en la definición de determinados objetos que acaso encontrara en lo universal de las cuestiones éticas (cf. *Metafísica* 987b1-4). Aunque, según se aclarará Platón en obras más maduras de su pensamiento, el filósofo habría podido alcanzar contenidos supremos, pues nuestra alma es inmortal<sup>25</sup> y había conocido antes otra historia y otro mundo. De modo que una indagación al interno tenía como horizonte el recuerdo (ἀνάμνησις) de aquella teoría (θεωρία)<sup>26</sup> que por la encarnación había sido perdida. Así las cosas, la labor del maestro socrático no era solo negativa, de alguna manera debía ser capaz de hacernos encontrar las claves del olvido.

Pero, aún así, no vaya a creerse que irían a brotar contenidos completos y resueltos y que podemos cantar victoria sobre el error y la falsedad. No, el aprendiz, ante las preguntas del filósofo, al empezar a recordar, comienza a tomarle gusto a la indagación, se emociona y no puede dejar de buscar la más firme respuesta; mas los resultados parecen insuficientes (cf. *Menón* 84b y sigs). Recordar es exigente, Sócrates seguirá preguntando y cuando asegure algo quizás nos ofrezca un discurso que relate leyendas más oportunas para la fe que para la razón.<sup>27</sup>

Pero de esta manera nuestro Sócrates se va convirtiendo en un personaje diferente del que mostraban los diálogos que le dieron a conocer. El ἔλεγχος ahora empieza a parecer solo un pa-

so atrás para alcanzar el impulso que nos llevara a lo superior. Esta es una consecuencia necesaria en la perspectiva platónica, pero valga dejarla de lado a fin de descubrir un poco más lo *socrático*, pues aún no hemos recorrido todos los pasos debidos en la auscultación de lo más propio del singular que venimos considerando.

En efecto, la imagen de Sócrates todavía nos parece incompleta. Para solventar esto, desgraciadamente, resulta inevitable dar un enorme salto en la obra platónica, a una época en la que nuestro autor parece recuperar sus orígenes socráticos —frente a su período *medio* (*Crátilo*, *Banquete*, *Fedón* y *República*), en el que es manifiesto que la persona y pensamiento de su maestro importan bastante menos—, en específico a una obra del período crítico, el *Teeteto*, diálogo donde la participación de nuestro gran personaje ha suscitado incluso sospechas cronológicas.<sup>28</sup> Queremos pensar que este texto ofrece una descripción más fiel y meditada de él, pese a que está muy lejos en el tiempo y en la perspectiva del pensamiento que desarrolló en sus inicios.

El *Teeteto* no solo resulta el lugar donde se describen con mayor detalle las características físicas de nuestro maestro, tan feo como su interlocutor,<sup>29</sup> el joven matemático que nombra este diálogo y que trata de representar a su maestro Teodoro, un personaje notable, que prefiere distanciarse de la conversación, pese al llamado insistente de los otros dos. También se nos ofrece la novedad metodológica que significó para la filosofía, y por ende la ciencia y la técnica mismas, la persona de Sócrates. En el diálogo en general Platón procura constituir una idea de conocimiento pendiente de lo que tenemos a mano, esto es, sin recurrir a un sistema eidético autónomo; el resultado socrático es importante pues todo queda para ser definido en otra ocasión, la aporía vuelve a ganar la partida.

Mas lo que nos interesa de momento recordar es la innovadora capacidad docente del hijo de Fenareta, aquella mujer que, afirmaba él, le enseñó los secretos de su arte. La partera en Grecia, según nos relata el mismo Sócrates, no se limitaba a velar por el corte final del cordón umbilical, ella tenía un saber extraordinario en los

asuntos de la generación, sabía cuáles eran las parejas ideales, las que deberían poder unirse en el amor (cf. *Teeteto* 149d). Así, en primera instancia era una casamentera; señal clara de la superación de la visión que ejemplifica el esclavo del *Menón*, que muestra su conocimiento matemático no enseñado, salido a la luz gracias a la capacidad del maestro de hacerle las preguntas realmente pertinentes. Aquí no se recuerda, más bien se engendra por el amor, el elemento clave, según lo había escrito Platón en el *Fedro*, que nos lleva a la  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  de la filosofía.

De la misma manera, Fenareta sabía llevar al aborto cuando era necesario, en aquellas ocasiones en que el producto de ese amor no era el fruto deseado o, más que ello, cuando su llegada a la existencia no era oportuna. No obstante, la partera era más una especialista en la vida, médico que tal vez “corta y quema”, pero que especialmente ayuda, da ánimos, impulsa, explica, con palabras que no se olvidan, con sonrisas que nunca acaban. Ella, que después de haber pasado su vida fértil como madre, ahora resulta ser estéril, ya no genera nada, pero no importa, a la hora de la llegada solo debe asegurar el parto, limpiando las impurezas, acogiendo para mostrar ese nuevo infante que la naturaleza regala. Sócrates, amigo y compañero, es un maestro en la indagación, un auxilio en la angustia y el dolor de la duda.

Dicen algunos ginecólogos que aún en el caso de las mujeres que van a dar a luz por cesárea, conviene que tengan dolores de parto. Parece que el niño necesita medir sus fuerzas, empezar a desnaturalizarse de su condición de “ser-en”. La madre, que acaso sufre tanto como el bebé, debe sentir ese moverse supremo, esa ruptura en su vientre que causa espanto y alegría. Así, el dolor de parto, que es de los dos, completa el acto, perfecciona el inicio de la presencia que se abre al mundo.

Fenareta sabía —que no se diga que volvemos a creer que el maestro no sabe nada, pues ya su técnica es una suerte de conocimiento— aplicar drogas oportunas y pronunciar ensalmos para aligerar los dolores, para hacer que lo difícil se facilitara, que las principales lágrimas expresaran la alegría y la maravilla del recién venido.

Sócrates, amigo, médico y compañero en el dolor y la angustia, es el educador. Uno que no lo dice todo, que quizá solo insinúa, y que de nuevo pregunta, que nos remite a la memoria de hechos semejantes más nunca iguales. Aquel que nos regala la posibilidad de abrir nuestro entender y nuestro ser entero a la expresión de la expectación. Con él las cosas no llegan a ser fáciles, pero sin su ayuda posiblemente terminaríamos fracasando.

Mas lo inexplicable del método de la partera, aquello en lo que nuestro razonamiento o discernimiento se muestra insuficiente, es la singularidad del mismo parto y su sujeto. Singular, decimos, porque, a pesar de que la experiencia produce estadísticas y probabilidades, cada uno de los que tiene la posibilidad de abrirse a esta generación es completamente de suyo. Podría suponerse que la meta es común, en la medida en que se indaga lo mismo, pero el parto se relativizará en cada uno de por sí, no por el maestro, que es solo un medio, ni por la ocasión, que permite pero no determina.

Por supuesto, esto puede significar que muchas veces el acto pedagógico resulte un auténtico fracaso, pero tantas otras veces podemos ver al mismo maestro sobrepasado por el alumno, como Clinias, el ingenuo discípulo socrático del *Eutidemo*, que llevado por la propedéutica de su maestro hace afirmaciones que dejan impactado al escucha del relato del encuentro filosófico: “¿Qué estás diciendo, Sócrates? ¿Ese joven ( $\mu\epsilon\iota\rho\rho\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron\nu$ ) habló así? —¿No lo crees Critón? —¡Por Zeus que no! Pues en mi opinión, si verdaderamente pronunció esas palabras, no tiene él necesidad para su educación ( $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ ) ni de Eutidemo ni de ningún otro.” (290e1–6). Ante la duda Sócrates dice ya no recordar la sublime fuente de tales palabras, ya no sabe si lo dijo otro o alguna deidad.

Ahí, entre los espléndidos llantos del “recién nacido” y la emoción de la “madre”, la “partera” puede bromear un poco con nosotros, pero la verdad es que su trabajo ahora tiene sentido, algo absolutamente especial ha nacido, la incomprendibilidad, ignorancia, los dolores del parto, eran algo solo pasajero.

## El filósofo singular

*“Una naturaleza (φύσιν) de tal índole, dotada de todo cuanto acabamos de prescribir a quien haya de convertirse completamente en un filósofo, surge (φύεσθαι) pocas veces entre los hombres y en pequeño número” (República 491a9–b5)<sup>30</sup>*

Sócrates debía morir. De alguna manera el héroe se confirma con el sacrificio, como expiación de las culpas de una sociedad completa —aunque en este caso no hubo promesa de redención, sino una señal rotunda del declive completo de la misma—. Como si él se convirtiera en una suerte de voz demoníaca, tomó el lugar del singular por excelencia. Platón no solo lo hizo patente, sino también lo sublimó y convirtió en prototipo filosófico —El paso de la singularidad a la universalidad es toda una tentación. El mismo hecho de resaltarle podría llevar esa intención—.

Mas, ¿quién es el filósofo? ¿Un maestro irónico? ¿Un refutador? ¿Una partera? ¿Un reo de muerte? Sócrates tenía muy claro que él como enviado de los dioses debía hacernos despertar, persuadirnos y reprocharnos con la perspectiva de la virtud (*Ap.* 30e), aquella que se expresa en la verdadera justicia y se edifica del lado de la verdad, el bien y la belleza (cf. *Critón* 48a–b), elementos aún no definidos sino para ser investigados y en lo posible constituidos. Platón pronto comprendió que ese era el cometido primordial de los filósofos y que él era quien debería cargar con la responsabilidad principal de llevarlo a cabo, pero no en nombre propio, sino en el de su mentor.

Así las cosas, el filósofo debía seguir siendo un indagador y también un maestro. Aunque más allá de eso seguiría siendo un personaje extraño, polémico y de suyo. De alguna manera mantendría el talante de Sócrates, con esa ignorancia consciente que busca transgredir el *status quo* epistemológico de los demás.

El filósofo, de este modo concebido, en lo central parece un personaje generalizable, en la medida en que, como lo muestra el esclavo del *Menón*, el conocimiento que ambiciona está abierto a cuántos acepten acometer su búsqueda. Además, no habría razones suficientes para justificar la superioridad natural del pensador, más

bien creemos que tendería a instalarse en una situación intermedia que no le haría ni bueno ni malo, ni sabio ni ignorante, ni justo ni injusto, “porque, como hemos comentado en lo que antecede, ni lo opuesto es amigo de lo opuesto, ni lo semejante de lo semejante” (*Lisis* 218b3–5)<sup>31</sup>. Tal condición no debería ser ajena a los más entre los hombres. Aunque hay una suerte de manía en ello que nos hace modificar este juicio: el filósofo es voraz: “al que con la mejor disposición quiere degustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahíto (ἀπλήστως), a ese le llamaremos con justicia filósofo” (*Rep.* 475c6–8).<sup>32</sup> La excentricidad de un personaje así, sin embargo, ya no sería tan radical como lo había sido la de Sócrates.

Uno de los pasos más polémicos del platonismo está en la edificación de una sociedad perfecta cuyas cabezas últimas son filósofos. Posiblemente en el momento más optimista de un pensamiento creyó que un sistema educativo estructurado con todo rigor y orden podría producir de estos personajes casi para escoger. Recordemos cómo en la *República* unos determinados guardianes tienen una formación y una evaluación exclusiva que va a generar su naturaleza filosófica, la cual se signa con los adjetivos φιλόσοφον y φιλομαθῆ (*Rep.* 376c), se forma plenamente y les convierte en gobernantes ideales. Por rigurosa que parezca la selección, los resultados habrían de ser positivos (cf. 412d y sigs.).

No obstante, luego se reconocerá que el filósofo no sería un resultado normal ni institucional, pues la mayor parte de los candidatos tenderán a la corrupción. La filosofía es de propia de naturalezas especiales que surgen muy pocas veces, como decía el texto que citábamos al comienzo de este apartado (cf. 491a–b). Aunque ciertamente bastaría una para que las cosas pudieran seguir el rumbo ideal (cf. 502b).

Mas lograr encontrar o producir filósofos de alguna manera nos puede parecer una meta compleja o incluso excesiva. Platón bastante más tarde, de nuevo en el *Teeteto* y en su espíritu socrático, nos ayuda a entender un poco mejor las cosas.<sup>33</sup> Lo común, señala Platón, entre quienes frecuentan la filosofía es que parezcan oradores ridículos (γελοιοὶ ῥητόρες) ante los tribunales,

pues su tiempo y finalidad supera los condicionamientos sociales. El ocio, el logro primero del filósofo, no está medido por ninguna clepsidra (Cf. *Teeteto* 172c-e). “No nos preside, efectivamente, un juez, ni un espectador, como les pasa a los poetas, que pudiera hacernos reproches o decirnos lo que tenemos que hacer” (173c4-5).<sup>34</sup> Su vida no está pendiente de la inmediatez, sino que intenta rondar lo absoluto, esto es, “πάντων πάντη φύσιν ἐρευνημένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου” (174a1) [investiga la completa naturaleza, en el sentido de totalidad, de cada todo de los seres].<sup>35</sup>

El filósofo ha perdido un poco su ansiedad material para saborear las mieles de lo pleno. Esa degustación extraña a los ojos del vulgo fue la que convirtió, insiste Platón, a Tales en pasto de las llamas de la burla, no solo de la joven tracia que le vio caer en el hoyo de la ingrata proximidad, sino también de sus compatriotas (174a y c).

Platón cree que habría una suerte de colectivo de personajes del talante del milesio, aunque más parece el aliento para sus propios discípulos. Pero sabemos que estos ciudadanos saltan la valla de la cotidianidad, que la feliz coincidencia de que un pueblo como el griego generara tan significativa cantidad de pensadores no hace vanos nuestros intentos de justificación. Producir singulares de esta estirpe —evidentemente este adjetivo rompe con el sentido de singularidad que tratamos, pero también es indudable que tendemos a establecer una suerte de género de lo singular— no parece tarea humana. Pues una nube de estupor y burlas oscurece su presencia: “en estos casos una persona así sirve de mofa al pueblo, unas veces por su apariencia soberbia, y otras veces por el desconocimiento de lo que tiene a sus pies y la perplejidad que en cada ocasión le envuelve [ἐν ἐκάστοις ἀπορῶν]” (175b4-7).

## El llamado de la singularidad

Desde la perspectiva del racionalista —probablemente cualquiera de nosotros—, la singularidad no puede ser un modelo de comprensión ni de constitución del pensamiento, pues entonces este pendería de una suerte de indeterminación

insopesable. Pero, cuando hay un deseo expreso de convencer, y más aún de atraer, las fórmulas míticas, que representan vidas y circunstancias singulares para ser reproducidas en nuestra capacidad de imaginación y ensoñación, parecen resultar más eficaces que la misma constitución de un sistema riguroso. La fuerza persuasiva del Sócrates literario de Platón es una razón fundamental para propiciar el platonismo; llegar a creer en este mito es el medio idóneo para generar expectativas de trascendencia, las que proclamará el período medio de los *Diálogos*.

Mas, esto no significa que el gran escritor de la Filosofía antigua estuviera por la labor de sustentar un individualismo, por extremo que pueda resultar. Sócrates no está para ser repetido, solo para ser evocado y, si es posible, vivido en el impacto de sus circunstancias y realidad —la literaria—. Así, por ejemplo, el *Fedón* no es una muestra de cómo debemos enfrentar la muerte, sino una representación que se renueva como un acto litúrgico de aquello que debió suceder —¡sucedió!— y no puede quedar en el olvido.

Platón crea a Sócrates, su obra más singular, y con ello nos convierte en espectadores de una mismidad para ser narrada, imaginada e, incluso, aunque sea desde lo trágico, gozada. Introducidos en su creación, de algún modo nos sentimos trasladados a su ser, no para ser como él, sino para padecer su inmisericorde ironía. Algunos querríamos quizás llegar a ocupar su lugar, pero esto solo sería posible si podemos construir, o crear, también desde su locura por la filosofía; a menos, por supuesto, que nos constituyamos en maestros de retórica filosófica, y cual sofistas repongamos su técnica, copiando o rememorando sus andanzas.

El aprendiz de filósofo debería ser quizás otro singular, uno que pueda engendrar y que permita a esa *partera* que haga su labor a fin de hacerle sobrevivir en la generación de su pensamiento, un producto que habrá de ser también mitificable. Sin esta condición, podrá mantener el tipo, e incluso parecer convincente, pero difícilmente llegará a superar la barrera del olvido.

Con todo, la singularidad en estos menesteres se habrá de sumar a muchas condiciones particulares, esto es, presupuestos comunes entre un colectivo extravagante pero ciertamente exigente.

Las escuelas de filosofía y, por supuesto, sus profesores, quizás estén para ello, aunque corten y quemem lo mejor de aquella; estas habrán de ofrecer el panorama e incluso algunas alternativas, aunque ¡pobre del que crea que allí encontrará la singularidad que habría de ansiar! Ese problema va mucho más allá de lo que un conjunto de saberes, contenidos o lecturas, pueda aportar. Mas en ellas de alguna manera nos habremos de solazar en la degustación de las grandes singularidades, aún si las pretendemos convertir en parte de un organismo sistemático y substancial.

La filosofía es, en este sentido, una forma de acontecimiento de la Verdad que se dice en mayúscula para convertirse muy pronto en minúscula, el Saber que dando la respuesta para todo no es capaz de sostenerse más allá de su eficacia puntual, la manifestación el atómico Bien que una vez traducido a la multitud de los acontecimientos deja de tener sentido en sí mismo. Por eso ella es como Sócrates: algo “real maravilloso”, una especie de ser autosuficiente que exige nuestra adhesión categórica, o nuestra entrega apasionada, si es que en efecto queremos acceder a su *mismidad*. Adentrados en este ensueño, donde la duda misma viene a acrecentar la mitificación, el paso a nuestra propia asimilación singularista, esto es, nuestra capacidad de hacernos también “otro” —la diferencia, pero en su sentido más extremo—, será el peldaño siguiente en una suerte de *scala amoris* contra-universalista que resulta irresistible.<sup>36</sup>

Pero sabemos que una vez que caemos en las manos míticas de esta singularidad, creídos incluso en nuestras posibilidades como generadores suyos, debemos renunciar a ella y empezar a formarnos en la razón y la aquilatación. La singularidad más allá de sí, aunque no tenga sentido, habrá de tenerlo, pues, si no, sería como la Idea del Bien que prescribe la *República* pero sin manifestaciones ontológicas, esto es, *sin malos a los que redimir*. Por eso, es fundamentalmente un medio eficaz para persuadir y llevarnos a los fines mismos que los sistemas filosóficos quieren. Salir luego de allí, sea complejo o fácil, es un paso casi inevitable.

Mas la meta seguirá siendo quizás la misma: la generación de un nuevo centro de atracción, un

estándarte que signe con su singularidad la comprensión, su objeto y sus sujetos. No hablamos, por supuesto, desde una perspectiva organicista, trascendentista, trascendentalista o simplemente metafísica, pues la singularidad se podría asumir incluso desde la estrategia persuasiva de las *filosofías de la sospecha* —un centro neurálgico que se diga singular puede ser la Belleza monooidética del *Banquete* (211b1, e4), pero también los *στοιχεῖα* del Sueño de Sócrates (*Teeteto* 201e)—. Por esto, la filosofía puede seguir siendo pensada a la manera de un arte, en el que la técnica es solo un peldaño para saltar al vacío de lo inaprensible.

## Notas

1. Pensamos en el individualismo del período *hele-nístico*, que podemos ver explicitado de una forma bastante clara, por ejemplo, en el pensamiento del estoico medio Panecio de Rodas, cuyas propuestas sobre la persona humana (Cf. Cicerón, *Oficios* I, 28 y sigs.) refuerzan la antropología filosófica de una época plétórica en virtuosismos, erudición y, de alguna manera, aprecio por la *diferencia* (cf. Christopher Gill, “Personhood and personality, the four-personae theory in Cicero, *De officiis* I. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VI, 1988, pp. 167–199).
2. Con la doctrina, hecha vivencia práctica con Diógenes de Sínope, de que el verdadero hogar del ser del hombre es el mundo y no la ciudad (cf. Moles, “El cosmopolitismo cínico” [en Bracht Branham y Goulet-Cazé, *Los cínicos* {Seix Barral, Barcelona, 2000}, pp. 142–162]), el cinismo se propugna como una ruptura radical contra las filosofías que sostienen la política en el centro de su pensamiento, pero sobre todo muestra un nuevo modelo de vida que va a tener un enorme éxito en el período que se inicia con la muerte de Alejandro Magno, que es el ser libre de toda atadura o convencionalismo social.
3. Conforme con la interpretación de Zeller (cf. *Sócrates y los sofistas*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1955), respecto de la cual han mediado Mondolfo y Nestle (cf. Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico* [Florencia, 1932], Mondolfo, *El pensamiento antiguo* [Buenos Aires, 1983] e *Historia del espíritu griego* de Nestle [Barcelona, 1987 {1944}]), Platón habría tomado una distancia radical frente a los primeros

cínicos (en especial Antístenes, que fungiría como padre de la doctrina), a los que se referirá en el *Teeteto* en 155e–156a, donde se le califica con una dureza ofensiva [ἀντίτυποι (repelentes), σκληροί (penosos, tozudos) y ἀρούσοι (rudos, groseros)].

Esta tesis de que Antístenes y sus cercanos sean el blanco para estos dardos y, sobre todo, que pueda considerársele un cínico, como creía Diógenes Laercio (cf. *Vita philosophorum* VI 13-15), ha sido cuestionada, entre otros, por Guthrie, *Historia de la filosofía griega* III (Gredos, Madrid, 1988), p. 297, A. Long, “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística” (en Branham y Goulet-Cazé, *op. cit.*), p. 50 y Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae* IV (Bibliopolis, Nápoles, 1990), pp. 223–233. Sin embargo, en general se reconocen diversos datos biográficos que aporta el mismo D. Laercio, conforme con los cuales intentó copiar el modelo de vida de Sócrates hasta sus últimas consecuencias (principalmente en su ascetismo, distanciamiento frente a las costumbres religiosas y políticas, además de la forma de vestir [según Guthrie esto ocurre tardíamente en su vida, después de haber sido discípulo de Gorgias {p. 295}], lo cual lo convierte en un personaje bastante heterodoxo; quizás tanto como para ser el antecedente fundamental de aquellos extraños filósofos, aunque no sea el padre de la “escuela” [sería tal vez una secta y no una escuela al modo de la Academia], como sostiene García Gual en su libro *La secta del perro* [Alianza, 1983, pp. 11–27 y 81–4].

4. Tenemos muy presentes en este juicio los capítulos 2 y 3 de la obra de Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, 1996. No nos interesa aquí tomar partido en la determinación de cuál es el verdadero pensamiento socrático, pero que el Sócrates platónico es un constructo literario extraordinario y eficaz nos parece más que evidente.
5. Suele hablarse de cuatro apologías socráticas en Platón: el diálogo al que nos referimos y que lleva este mismo nombre, el *Critón*, diversos pasajes del *Gorgias* (en especial 521b y sigs.) y la primera parte del *Fedón* (62c–69e).
6. Traducción de J. Calonge (Gredos, 1981), los demás textos citados de este diálogo corresponden a esta versión.
7. Aquí no nos interesa considerar la veracidad de la *Apología* como expresión del socratismo, pues nuestro tema está en la singularidad de la figura

de este Sócrates, el descrito, o creado, por Platón; pero en general se sostiene que es esta la primera obra platónica y la más ajustada a la situación histórica (cf. Guthrie IV, p. 77–8; asimismo Kahn, *op. cit.*, pp. 46–8).

Deliberadamente en estos párrafos siguientes omitimos tópicos de comentario de la *Apología*, como el cuidado del alma (a partir de 29e) y la cuestión de la justicia (37b y sigs), por no resultar pertinentes a nuestro cometido.

8. Según el Antístenes del *Banquete* de Jenofonte (2, 10) habría sido ella la mujer más molesta de todos los tiempos [cf. también Guthrie III, nota 19, pp. 368–9].
9. Traducción de Luis Gil (Labor, Barcelona, 1994).
10. Se podría también considerar la afirmación suya en la *Apología* de Jenofonte de que siempre acertó ante sus amigos cuando anunció la voluntad de los dioses (13), aunque para Platón la señal de su demonio era más bien negativa y disuasora.
11. Cf. Tovar, *Vida de Sócrates*. Alianza, 1999, pp. 263–4.
12. Trad. Eggers Lan (Gredos, 1986).
13. *Op. cit.*, p. 271.
14. Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 95 y sigs.
15. Contextualícese esta definición con esta afirmación: “pero, amigo mío, mira si lo generoso y lo bueno no es algo distinto del preservar a los demás de los peligros y preservarse uno de ellos” (*Gorgias* 512d6–8) [Trad. J. Calonge (Gredos, 1983)].
16. ¡Todavía resuenan las palabras de Heráclito en el sentido de que los médicos son una desgracia, pues cobran no más que por quemar y cortar! (cf frag. 58 DK).
17. Cf. Diógenes Laercio II 87–90.
18. Por la gratuidad de su enseñanza y el hecho de no enseñar contenidos, entre otras razones, Sócrates no cree ser un sofista, aunque Platón muchas veces lo presenta utilizando métodos sofísticos. Así, por ejemplo, como señala Guthrie, “no puede negarse que algunas de las equivocaciones y de los falsos dilemas que Platón muestra con tanto entusiasmo en el *Eutidemo* son utilizados por el mismo Sócrates en otros diálogos, sin duda con fidelidad histórica” (IV, p. 269); aquí el historiador inglés habla fundamentalmente de un uso particular de la falacia de equívoco (ver *Hippias menor* 375a y sigs.). Cf. Vlastos, “Is the ‘socratic fallacy’ socratic?”, en *Socratic Studies* (Cambridge, 1994).
19. Sócrates en el inicio del *Lisis* está interesado en particular por algunas pasiones que provocan los

- amores, hasta el punto de decir que tiene una especie de capacidad de discernimiento de los amantes incluso sin haber entrado en diálogo con ellos (204b-c). Sócrates mismo posiblemente tendía a ruborizar a sus interlocutores más jóvenes (cf. *Protágoras* 312a). Estas pasiones, pese a que son sin duda fenómenos singulares, preferimos no considerarlas aquí; quizás merecerían trato desde una perspectiva más literaria o una psicológica.
20. Para medir la piedra de mármol se utilizaba un cordel de color, uno blanco no funcionaría pues se confundiría con la piedra. Sócrates no se siente capaz de establecer distinciones exactas entre los jóvenes hermosos.
  21. Trad. E. Lledó (Gredos, 1997). Es importante recordar que Platón está haciendo aquí una especie de homenaje a su familia en la persona de su tío Cármides, tal vez limpiando su imagen ante la impresión que dejaba su pertenencia al gobierno de los "Treinta".
  22. Cf. *Laques* 201c. Finales semejantes tienen el *Crátilo* (440e) y el *Teeteto* (210d).
  23. Eutidemo y Dionisodoro habían practicado en su juventud el arte del Pancracio, que consistía en una suerte de contienda que combinaba la lucha libre —lo cual permitía golpear con los pies y el pugilato (*Eutidemo* 271c). El combate era tan duro que incluso proseguía estando en el suelo el contrincante. Se permitía todo tipo de aprisionamientos, torceduras de miembros y aún mordiscos (cf. artículo "pugilato" en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* XLVIII. Espasa-Calpe, Bilbao, 1922, p. 408 y sigs.).
  24. Cf. *Alcibiades* I. En el *Gorgias* (481d) Sócrates se autodefine como un enamorado de Alcibiades y de la filosofía.
  25. Cf. *Menón* 81b y sigs. y *Gorgias* 524e (el pitagorismo y/u orfismo que ambos pasajes muestran posiblemente está muy lejos del Sócrates histórico, que en este momento de la obra platónica tal vez sea el menos determinante).
  26. Debe relacionarse esta palabra con el verbo *θεωρέω*, que significa mirar, contemplar, etc.
  27. Es muy evidente que la doctrina de la ἀνάμνησις que referimos no corresponde a la perspectiva propiamente socrática, pero Platón empieza a dar saltos significativos en estos diálogos.
  28. La antigua disputa sobre la cronología del *Teeteto* no viene al caso avivarla. No obstante, vale recordar que filólogos tan prestigiosos como Von Arnim, Robinson o De Vries consideraron que debía corresponder a una época temprana de Platón (cf. *Guthrie* V, p. 73–4), y que el mismo Popper insistía en el asunto todavía en el año 1961, fundándose en la idea de dos ediciones del texto, una anterior a la *República* y la otra posterior al *Sofista*. El socratismo del diálogo, según el filósofo inglés, también estaría respaldado por la versión aristotélica del pensamiento socrático, además por el mismo texto platónico, cuyo final aporético corresponde con los escritos de primera época, por su cercanía en la interpretación del precepto delfico ("conócete a ti mismo" como "conoce cuán poco sabes") con la *Apología* (Cf. Popper, *El mundo de Parménides*. Paidós, 1999, p. 334–6).
  29. Nariz chata y ojos prominentes son los dos rasgos que más semejan a ambos personajes (143e).
  30. Trad. de Eggers Lan.
  31. Trad. E. Lledó (Gredos, 1997).
  32. Ante esta definición, Glaucón hace una objeción fundamental: serían muchos los filósofos, casi cualquier persona, incluyendo los amantes de los espectáculos. La respuesta de Sócrates es que son indagadores fundamentalmente de la verdad. El problema de la determinación de esta, por supuesto, va mucho más de lo que nos interesa aquí.
  33. Nos referimos muy rápidamente ahora a la conocida digresión sobre la filosofía de este *diálogo* (172c–177c), que ha sido interpretada como una muestra de que la Teoría de las Formas, que no es tomada en cuenta en el conjunto del diálogo, no dejaba de estar presente en la mente de Platón (cf. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 88 y sigs.; asimismo el comentario de Guthrie V, p. 102 y sigs.; entre otros).
  34. Trad. Á. Vallejo (Gredos, 1988).
  35. Traducimos aquí nosotros, solo porque las versiones que tenemos a mano no nos parecen todo lo literales que quisiéramos. Balash traduce: "y en todas partes investiga la naturaleza de lo que es" (Anthropos, 1990). Vallejo: "todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo". Jowett, "interrogating the whole nature of each and all in their entirety" (Princeton, 1961 [1870]). Valgimigli: "Ciascuno nella sua universalità" (Laterza, 1999 [1931]) Insistimos en rebuscar opciones por cuanto el sentido de totalidad que se indagaría es precisamente el que correspondería a un singular absoluto.
  36. El proceso de los Misterios Mayores en el discurso de Diotima del Banquete (209e y sigs.)

es de carácter universalista, en la medida en que hay una renuncia paulatina a las particularizaciones en búsqueda de los géneros específicos, aunque el último escalón resulta una es-

pecie de salto al vacío, que podría asumirse como un encuentro de orden místico con una realidad absolutamente singular (cf. 210e-211a).

## A. R. Wallace, la evolución y su ensayo de 1858

Dr. Luis A. Fallas López  
Profesor, Escuela de Filosofía.

### *Un intento de salir sin cuenta intelectual*

**Resumen.** En este trabajo se plantea un análisis detallado del ensayo de Wallace de 1858, para establecer no solamente la manera en que llega a su hipótesis de la evolución por selección natural, sino algunas diferencias en la estrategia para presentarla que la distinguen de la de Darwin.

**Summary.** In this paper, an analysis of Wallace's paper is made, not only for establishing his way of formulating the evolution by natural selection hypothesis, but also for showing several interesting differences with Darwin's way of formulating it.

Querido Lyell. Hace un año aproximadamente me preguntó usted que leyerá un ensayo, de Wallace, publicado en *Annals*, que le había interesado, cuando le escribí sabía que habría de complacerle y se lo dije, y me ha enviado el texto adjunto con una carta pidiéndome que se lo dirija. Creo que merece la pena verlo. Sus palabras se han cumplido con respecto de haberse anticipado. Eso digo usted cuando le expliqué aquí mi teoría de que la "selección natural" depende de la lucha por la existencia. Nunca he visto una cosa idéntica más sorprendente. (Si Wallace leyera la copia de mi esquema hecha en 1842 no podría haberlo resumido mejor. Sus mismas palabras ahora en los títulos de mis capítulos. Por favor, devuélvame el manuscrito, él no ha mantenido su deseo de que lo publique, pero naturalmente, voy a escribir ofreciéndolo a alguna revista. De este modo, mi original

podrá, cualquiera que sea, no quedar destruido, pero mi libro, si es que tiene algún valor, no sufrirá deterioro, ya que todo el trabajo consiste en la explicación de la teoría. Espero que de él sólo baste el esquema de Wallace para poder resumirle mi opinión.

(Darwin a Lyell, Down, junio de 1858)\*

El punto de partida de Alfred Russel Wallace en su ensayo *Sobre la tendencia de las variedades a diferenciarse indefinidamente de la forma original*, al que se refiere Charles Darwin en el epígrafe como destruyendo su originalidad es la formulación de la teoría de la evolución por "selección natural", supone dos elementos significativos, a saber, un oponente más sofisticado y una consideración en el contexto de lo colectivo, de las especies, como el referente básico.

En primer lugar, por oponente más sofisticado se entiende un partidario de la permanencia de las especies, quien sin embargo no afirma su radical y absoluta fijez, sino que permite cierta variación dentro de límites preestablecidos, ofreciendo como ejemplo las variedades o razas que se presentan en el contexto de la domesticación. En efecto, estas variedades que se diferencian en el proceso de domesticación como resultado de la acción humana, sin embargo, reversion a la forma original de la especie antecesora si se las abandona a su suerte, esto es, si se les eliminan los controles protectores típicos de la crianza humana. Ahora bien, esta "inestabilidad" (PI) se