

# Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20c4-23c1)<sup>1</sup>

Enrique Hülsz Piccone

*El señor cuyo oráculo está en Delfos  
Ni dice, ni oculta, sino da señales.<sup>2</sup>*

Heráclito

**A** tantos años de su muerte, Sócrates sigue siendo un enigma y —quizás en parte por eso mismo— continúa teniendo vigencia filosófica. Aunque el “problema socrático” es demasiado complejo como para abordarlo ahora sólo de paso,<sup>3</sup> no es posible tampoco omitirlo del todo. Parece cierto que la versión platónica es la más rica filosóficamente (al

<sup>1</sup> Versiones previas de este texto fueron leídas en el XI Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el miércoles 15 de agosto de 2001, y en el coloquio “Presencia de Sócrates a 2400 años de su muerte”, UNAM, FFYL, noviembre de 2001.

<sup>2</sup> Heráclito, fragmento 93 (D-K): ὁ ἀναξ οὐ μαντείῶν ἐστί τὸ ἐν Δελφοῖς οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

<sup>3</sup> Como mínimo, para plantearlo tendría uno que manejar, además de la “cuadriga” (según la expresión de A. Diès (*Autour de Platon*, pp. 157-159), citado por Guthrie (W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* III. Madrid, Gredos, 1988, p. 317), que se refiere —en orden cronológico inverso—, a Aristóteles, Xenofonte, Platón y Aristófanes), algunos fragmentos de la comedia ática (Amipsias y Éupolis) y de los varios socráticos llamados “menores” (Aristipo, Antístenes, Esquines, etcétera). Reconocer la necesidad de tomar en cuenta todas las fuentes, sin embargo, no resuelve el problema y no excluye la posibilidad de darle prioridad al testimonio platónico. Para una visión panorámica del estado del problema a finales de los sesentas, véase W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. III, 2a. parte, *passim*, con bibliografía; espec. cap. XII. Entre los comentaristas clásicos del siglo XX pueden ser mencionados J. Burnet (y A. E. Taylor), E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon* (1922), W. Jaeger, *Paideia* (1945), libro II, cap. II, y V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon* (1952), y G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (1992), entre muchos más. En lengua española son indispensables E. Nicol, R. Mondolfo, A. Tovar, Antonio Gómez Robledo y Alfonso Gómez-Lobo. Para visiones más concisas y recientes, véanse, por ejemplo, el capítulo III de Christopher Rowe, *Introducción a la ética griega*. México, FCE, 1979, pp. 40-61, y el artículo de Tomás Calvo Martínez, “Sócrates”, en *Historia de la filosofía antigua*, dentro de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (ed. C. García Gual). Madrid, Trotta, 1997, pp. 113-129. Un trata-

menos en esto, ni Aristófanes ni Xenofonte pueden rivalizar con Platón) y que, en su dimensión estrictamente histórica, Sócrates es un problema abierto, sin solución simple, aun restringiéndonos a los textos platónicos. Resulta estéril, pues, trazar una frontera nítida entre el Sócrates histórico y su otro yo (su contraparte: en griego, su σύμβολον), el personaje literario que vive en las páginas de Platón. Y aunque no fuera imposible, sería indeseable separar la filosofía del uno de la del otro, pues no hay filosofía de Sócrates sin Platón<sup>4</sup> ni hay filosofía de Platón sin Sócrates<sup>5</sup> —lo cual no obliga a sostener la tesis extrema de que todo lo que Platón pone en boca de su personaje puede o debe ser atribuido al Sócrates “real” o “histórico”,<sup>6</sup> ni lo opuesto (que nada de lo que el Sócrates platónico dice corresponde en verdad al Sócrates histórico). El Sócrates platónico es un símbolo complejo, en el que se reúnen la persona “de carne y hueso” y el personaje literario, el ideal humano y su realización concreta; en breve, la síntesis de la fidelidad filosófica y la creatividad literaria platónicas. La oposición de un Sócrates “real” (= “histórico”) a uno “ficticio” (= “literario”) es una simplificación y representa un falso dilema, pues (1) no disponemos de suficiente información confiable antes de Platón, (2) la “idealización” platónica es una “esencialización”, y (3) hay más de un Sócrates en Platón.

Es más lo que ignoramos que lo que sabemos a ciencia cierta del Sócrates histórico, pero, desde luego, sería exagerado decir que lo ignoramos todo (por si fuera algún consuelo, sabemos aún menos de las vidas de Heráclito y Parménides, por ejemplo). Por su parte, tampoco el Sócrates de Platón dice jamás que no sepa nada y menos aún, “nada de nada”, sino que sabe que no

miento extenso del juicio y de la *Apología* platónica se encuentra en T. Brickhouse y N. Smith, *Socrates on Trial*. Oxford/Princeton, 1989; en español, véase el libro de Gregorio Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998, *passim*.

<sup>4</sup> Al menos para nosotros, pero, de hecho, pudo haber existido genuina filosofía en el Sócrates histórico, antes de que Platón naciera (aunque no estemos en condiciones de garantizarlo sin Platón).

<sup>5</sup> Esto es verdad *históricamente*, incluso para quienes nieguen el estatuto filosófico al pensamiento del Sócrates histórico. Por otra parte, literariamente considerado, incluso en los diálogos en que no aparece Sócrates (*Leyes*) o en los que no tiene un papel protagónico (la segunda parte del *Parménides*, *Sofista*, *Timeo-Critias*), o bien en los pasajes en que Platón pudiera contraponerse a posturas características suyas, Sócrates es *conditio sine qua non* de la filosofía de Platón.

<sup>6</sup> Aludo a la famosa postura de Burnet y Taylor, hoy en completo desuso, pero memorable por su radicalidad (la inmensa mayoría de los intérpretes practica una atribución más moderada y selectiva, y son pocos los que se retraen al extremo “escéptico”, reconociendo nuestra ignorancia básica e irremediable y suspendiendo el juicio, como Hermann Diels —cosa que no le impidió a éste consagrar el uso del término histórico de “Presocráticos”).

sabe.<sup>7</sup> La mayor parte de lo poco que sí sabemos (o creemos saber) acerca de Sócrates proviene de Platón en general, y de la *Apología* en particular. Al considerar a Platón como testigo, su prioridad (su pertinencia está fuera de discusión) no es sólo cuestión de cantidad, sino también, y ante todo, de calidad. El retrato platónico de Sócrates (especialmente en la *Apología*) es material obligado para toda biodoxografía, pero también es un componente básico de la construcción y el despliegue de la filosofía y el arte de Platón.

Así, aunque sea razonable, y hasta justificada, una cierta suspicacia historiográfica, la *Apología* platónica es, de hecho, una de las fuentes documentales principales para nuestro conocimiento histórico de Sócrates. También es, por derecho propio, una obra maestra, tanto dramática como filosóficamente. Sin discutir su valor histórico y biográfico (que no es escaso),<sup>8</sup> cualquiera ve que está repleta de poderosas imágenes que expresan, algunas por vez primera en la tradición antigua, una idea del filosofar (de hecho, es uno de los primeros textos en que es empleado este nombre).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Casi sobra decir que ello no ha impedido que la frase “sólo sé que no sé nada” (o la fórmula no desprovista de gracia que se lee en las camisetas para turistas en la Atenas de hoy: EN ΟΙΔΑ ΟΤΙ ΟΥΔΕΝ ΟΙΔΑ: “una sola cosa sé: que ninguna cosa sé”) sean las versiones más populares. Al emplear la expresión “nada de nada” tengo en mente a Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, p. 126. Para las fórmulas específicas de la ignorancia socrática de la *Apología*, véase 20c3, 21b 4-5, 21 d5-7, 22d1, 23b2-4, e *infra*.

<sup>8</sup> Si el texto de la acusación que registra Diógenes Laercio (invocando la autoridad de Favorino) es confiable (*Vit* 2.40.1-7: ‘Η δ’ ἀνωμοσία τῆς δίκης τοῦτον εἶχε τὸν τρόπον: ἀνακεῖται γὰρ ἔτι καὶ νῦν, φησὶ Φαβωρίνος (FHG III. 578), ἐν τῷ Μητρώφῃ: τὰδε ἐγράψατο καὶ ἀνωμόσατο Μέλιτος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἄλωπεκῆθεν ἀδικεῖ Σωκράτης, οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος: ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθεῖρων. τίμημα θάνατος.), dado que la versión que Platón (*Apol.* 24b8-c1: Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθεῖροντα καὶ θεοὺς οὗς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ) pone en boca de Sócrates es virtualmente idéntica (excepto en el orden de presentación), ello podría proporcionar un indicador para revalorar su veracidad histórica específica. “Even admitting the large part played here by Plato’s literary elaboration, there are external constraints that make his *Apology* the most reliable of all our testimonies concerning Socrates”. Kahn añade: “Insofar [...] as we can know anything with reasonable probability concerning Socrates’ own conception of philosophy, we must find this in the *Apology*” (cf. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1996, p. 89).

<sup>9</sup> Platón no emplea el sustantivo “filosofía” en la *Apología*. Registro ahí cuatro usos del verbo: 23d3 (τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν), 28e5 (φιλοσοφούντα με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμᾶντὸν καὶ τοὺς ἄλλους), 29c8 (ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μὴδ’ φιλοσοφεῖν) y 29d5 (μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν). Asumo como fecha de composición para la *Apología* platónica alrededor del año 390. Respecto de la familia de la palabra “filosofía”, el lugar clásico más célebre es Heródoto, I, 30, 2 (φιλοσοφῶν, dicho por Cresos de Solón). Excluyendo el fragmento 35 de Heráclito (que

La centralidad de la *Apología* dentro del proyecto platónico está fuera de duda. En el nivel dramático aluden a ella, entre otros, los diálogos *Eutifrón*, *Critón*, *Gorgias*, *Menón*, *Fedón* y *Teeteto*. Pero ¿qué clase de obra es? ¿Historia o ficción? ¿Una suerte de manifiesto de propaganda? ¿Retórica protréptica? ¿O quizás todas estas cosas, y más? Considerada formalmente, la obra es atípica, radicalmente única en el *corpus*, puesto que es el único de los escritos platónicos que no es un diálogo. Vista como un todo, la obra es casi un monólogo, un autorretrato de Sócrates,<sup>10</sup> que pone al descubierto la reflexividad del acto y del objeto del filosofar. Es innegable, además, que es un claro espécimen de retórica filosófica,<sup>11</sup> un discurso que es a la vez retórico y profundamente dialéctico.<sup>12</sup> En cuanto al contenido, la veracidad histórica del juicio es indudable;

merece discusión aparte), los únicos otros posibles usos preplatónicos documentados de que tengo noticia son tres, quizás cuatro: Xenofonte, *Symp.* 8. 39, el pseudohipocrático *De la medicina antigua*, 20; Tucídides 2. 40. 1; y Gorgias, B11, 13. *Vid.* también Cicerón, *Disp. Tusc.* 5. 3. 8, y Diógenes Laercio, I, 12, y VIII, 4 (la historia de la invención de la palabra φιλόσοφος por Pitágoras, sobre la autoridad de Heráclides Póntico [fr. 88 Wehrli]); pero *cf.* Platón, *Phaedr.* 278d.

<sup>10</sup> En contraste, por ejemplo, con el retrato que pinta Alcibiades en el *Symposio*. Prefiero dejar en la ambigüedad la referencia del sujeto-objeto del autorretrato.

<sup>11</sup> Esto último va en contra de ciertas implicaciones de una interpretación del *Fedro*, (sostenida, entre otros, por C. J. Rowe, "Private and public speaking in Plato's later dialogues", en Conrado Eggers, comp., *Platón: los diálogos tardíos*. México, UNAM, 1987, pp. 125-137, y *Plato: Phaedrus*. Londres, Aris & Philips, 1986) como una retractación tardía de la postura crítica extrema de Platón frente a la retórica, representada por el más temprano *Gorgias*). La interpretación no es nueva, como puede comprobarse, por ejemplo, en el capítulo octavo de la *Paideia* de Jaeger. Aflora también, por citar un ejemplo más reciente, en *Plato's Progress*, de Gilbert Ryle. Puede objetarse a esto que la postura de Platón es, desde el principio, más compleja, tanto en lo que concierne a la teoría de la retórica como en lo que toca a la práctica, como en lo que hace a su relación. La mayoría de los intérpretes de hoy consideraría a la *Apología* anterior al *Gorgias*, y sería difícil negar que el discurso socrático de defensa —tal como Platón lo presenta— es una pieza retórica de consumado arte (que exhibe en sus mejores momentos ecos del estilo de la *Apología de Palamedes* de Gorgias). No es gratuito que la primera autoimagen que sale de la boca de Sócrates [17b-d] sea la del extranjero en el tribunal, que aceptaría ser llamado un hábil orador, si así se denomina al que dice la verdad, quien hablará con su estilo usual, empleando las palabras como le vengan a la mente según vaya discurrendo. Pero también es él mismo quien, en momentos claves, invoca recurrentemente el cliché "toda la verdad" (como observa Guthrie, aunque esa expresión ya era un recurso muy socorrido en la práctica forense del siglo v, en el caso de Sócrates tiene una significación distinta y más profunda). A todas luces, el Sócrates de la *Apología* hace un uso dialéctico de la retórica (y podría decir irónicamente, como en el *Gorgias* [521d] dice acerca de la política, que es uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que practica en verdad el arte de la retórica).

<sup>12</sup> El *logos* entero es una especie de diálogo del acusado con los jueces (un rasgo que le presta teatralidad), que discurre dentro de los límites temporales marcados por

la *Apología* es también la única obra platónica que contiene la memorable historia del oráculo, y la única vez que Platón deja constancia de su presencia (34a1 y 38b5), llamando deliberadamente la atención sobre sí mismo, a la vez como autor del escrito y como testigo ocular del proceso judicial.

¿Historia real o ficción? Todos quisiéramos tener una respuesta sólida en qué basarnos, pero el problema de la historicidad de la *Apología* subsiste porque —contra la perspectiva de un ficcionalismo puro o extremo— puede aducirse que el juicio realmente ocurrió, Sócrates fue condenado a muerte y luego fue ejecutado; no es razonable considerar *a priori* que su argumento principal, su estructura, sus formas narrativas, sus modos peculiares de explicación, y sus variados contenidos son cosas debidas necesaria y exclusivamente a la creatividad artística y filosófica de Platón. Después de todo, la queja de los acusadores de que Sócrates era un orador terriblemente hábil no carecía de todo fundamento: el dominio del discurso oral es una buena descripción del quehacer del Sócrates histórico, según todas las fuentes antiguas, además de que el juicio se dio cuando Sócrates tenía setenta años y había acumulado, a lo largo de los últimos cincuenta, una considerable experiencia respecto de esos *logoi* (“argumentos”, “discursos” o simplemente “palabras”).<sup>13</sup> Lo extraordinario del *logos* de defensa se ajusta a lo extraordinario del hombre que lo pronunció.

Pero el problema persiste también porque resultaría demasiado ingenuo —concediendo la razón al historicismo extremo— considerar a la obra como una mera transcripción, apenas retocada y embellecida, del discurso original que Sócrates pronunció en el tribunal más importante de Atenas (Heliaia),<sup>14</sup>

las clepsidras (relojes de agua) del tribunal y en la inminencia constante de ser interrumpido por el *thóribos* (cf. 17d, 20e, 21a, 30c), el barullo potencialmente estruendoso de la masa. El discurso está repleto de conversaciones reportadas, ficticias y reales, diálogos consigo mismo, exhortaciones a sus conciudadanos, e incluso una suerte de confesión íntima dirigida a quienes mostraron una disposición amigable, en la alocución final (que contiene, entre otras cosas, la imagen mítica del Hades, donde Sócrates espera que podrá seguir practicando la dialéctica con los muertos más ilustres por su sabiduría). Todos estos casos de dialéctica (y más) están contenidos en el *logos* socrático. Está, además, el interrogatorio refutativo de Méleto. Y también hay dialéctica en el meollo de la historia del oráculo, en su forma y en su contenido.

<sup>13</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, pp. 80-83.

<sup>14</sup> Llamado así, quizás, por carecer de techumbre —al menos en un principio— y celebrar sus reuniones a cielo abierto (o, mejor, a pleno sol). Al parecer, la confianza en el descubrimiento (en 1970) de los vestigios arqueológicos del edificio en el Ágora antigua de Atenas ha sido recientemente minada por la American School of Archaeology in Athens, que inició las excavaciones hace setenta años, y continúa trabajando. Aunque no haya sido identificado con seguridad su sitio exacto, debe haber estado en algún lugar muy cercano.

en el verano del 399. Con todo, la problematización del valor histórico de esta obra platónica ha sido muy exagerada, si se toman en cuenta los criterios que usualmente se aplican en el estudio de otros casos (especialmente en el caso de historiadores, como Heródoto y Tucídides, por no mencionar a poetas y filósofos). El rigor filosófico e histórico debe, pues, conciliarse en la práctica interpretativa con el análisis literario y artístico. En este sentido, es desdeñable, como un falso dilema, el escenario hermenéutico en que suele moverse la discusión actual, que oscila en una absurda exclusión entre historicismo y ficcionalismo, ejes interpretativos que se combinan y se complican con las perspectivas desarrollista (o rupturista) y unitarista (o continuista).

Simplificando un poco, diría que el corazón del “problema de Sócrates” —al menos restringiéndonos a Platón— es la *Apología*, en cuyo argumento desempeña una función central el episodio del oráculo. Mi propósito es enfocar la significación filosófica del pasaje, que tiene que ver con la idea misma de filosofía, concebida en términos marcadamente epistémicos. Mi interpretación asume que el pasaje del oráculo (20c-23c) es un microcosmos singular en el que se expresa la idea platónica de la filosofía como autoconocimiento. Las formas en que se presenta esta idea son el enigma y la ironía. Mi punto de partida es la asunción, no de la posibilidad de que la obra platónica reproduzca fielmente el espíritu, la forma y el contenido del discurso pronunciado por Sócrates (ésta es una cuestión que debe quedar abierta), sino del hecho innegable de que la *Apología* es un escrito de Platón.<sup>15</sup> En adelante, con el nombre de “Sócrates” aludiré primordialmente al personaje platónico, sin renunciar a la posibilidad de que tras la máscara de éste aún sea posible encontrar el rostro verdadero de Sócrates.

El episodio del oráculo forma parte del primero de tres discursos que pronuncia Sócrates, (1) el alegato de defensa, antes de (2) la propuesta de una pena alternativa (una vez convicto) y de (3) la alocución final a sus verdaderos jueces (después de decidirse la pena de muerte). Esa primera sección (la más extensa) de la *Apología* culmina en una defensa de la filosofía (28a y ss.), comprendida ésta como la forma socrática de vida, como vocación que es presentada insistentemente como una misión y un mandato divino por Sócrates mismo,<sup>16</sup> cuyo cometido es, no sólo ético, sino claramente moral (el mejora-

<sup>15</sup> Sigo en este punto metodológico a M. Stokes: “We should start, not from the assumption even that Socrates’ general drift receives faithful reportage in Plato’s *Apology*, but rather from the fact that the *Apology* is a work of Plato’s” (Michael C. Stokes, “Socrates Mission”, en Barry S. Gower y M. C. Stokes, eds., *Socratic Questions. New essays on the philosophy of Socrates and its significance*. Londres/Nueva York, Routledge, 1992, p. 27).

<sup>16</sup> La llamada “misión” de Sócrates, como deber impuesto por el dios, pero libremente aceptado por Sócrates, es inducida y matizada gradualmente a lo largo de una

miento del alma mediante la adquisición de la perfección, *aretē*). Es precisamente la filosofía concebida como existencia reflexiva y crítica lo que constituye “el mayor de los bienes para un ser humano” (38a2). Lo que da valor y sentido a esta vida es la filosofía: sin ella, la vida misma resultaría insoportable para Sócrates. Es revelador que cuando Sócrates imagina la muerte como la existencia en el Hades, ésta aparezca como la práctica dialéctica del examen refutativo (*élenkhos*), libre ya de todos los inconvenientes sociales y políticos —específicamente los riesgos judiciales. Sócrates podrá entonces poner en práctica, a sus anchas, su misión moral de examinar a todos los muertos que pasan por sabios, para averiguar si lo son de verdad. Cuando dice que no cesará de filosofar, aunque hubiera de morir mil muertes, quiere decir que filosofará mientras sea capaz, incluso (si lo que se cuenta es cierto) cuando ya esté muerto.

El relato del oráculo cumple, pues, una función preparatoria y construye un contexto en el que se inserta la filosofía como misión moral. Pero aunque, en el sentido más estricto, la filosofía se torna objeto explícito de consideración, dentro de la *Apología*, en un momento relativamente tardío, en verdad ha estado presente todo el tiempo, ya desde el exordio (17a-18a), en la confesión inicial (la primera oración de la obra) de que Sócrates *no sabe*,<sup>17</sup> en su aceptación irónica de ser “hábil para hablar” y un “orador”, y en el énfasis que pone en “decir la verdad” (17b). Para insistir en lo obvio, la imagen de la filosofía que se nos presenta tiene que ver con la unidad de estas tres cosas: el conocimiento (presente negativamente por medio de la ignorancia), el ámbito del lenguaje y la verdad.

Independientemente del valor que se atribuya al resto de la obra, el relato del oráculo podría, en principio, ser tanto un reporte fidedigno (en cuyo caso

veintena de alusiones; cf. 21d, 22a, 23a, 23b [bis], 23c, 28e, 29a, 29b, 29d, 30a, 30e [tres veces], 31a [bis] 33c, 35d; desde mi perspectiva, es equivalente a lo que llamaríamos hoy una conciencia vocacional. Sobre el concepto de vocación y la conciencia vocacional de la filosofía, véase Eduardo Nicol, *La vocación humana*. México, FCE, 1998, *passim*, y *La idea del hombre*. 2a. ed. México, FCE, 1977, cap. VII.

<sup>17</sup> En el caso en cuestión (17a), se trata de la ignorancia del efecto que haya producido en los jueces la acusación en su contra, previamente expuesta, pero abrir la obra con tal expresión no es una casualidad. Vale la pena notar que la última frase de la obra (42a3-4, cuál destino es mejor, la vida o la muerte, “no es evidente para cualquiera, excepto para el dios”) implica, no sólo una referencia final a la religiosidad socrática, sino también a la irremediable ignorancia constitutiva de lo humano. La ignorancia socrática es ubicua en los diálogos “tempranos” (aunque no es exclusiva de éstos, como el caso del *Teeteto* muestra con amplitud). Brilla por su ausencia en Aristófanes y en Xenofonte, pero es confirmada por Esquines (frag. 11 Dittmar (ἐγὼ οὐδ' ἔν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον), cf. C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 21). Temo que la lista de una veintena de instancias de la declaración socrática de ignorancia que ofrecen algunos autores, como Irwin y Brickhouse y Smith, no sea exhaustiva.

la anécdota vendría de Sócrates mismo, y tendría todos los visos de ser histórica), como una pura ficción platónica,<sup>18</sup> igual que una bien calculada recreación (lo que parecería más implausible es la lectura historicista extrema, que reduciría el pasaje a un simple reporte de lo que Sócrates efectivamente dijo). En cualquier caso, incluso si fuera completa ficción, el cuento podría ser un recurso legítimo para que Platón presentara al verdadero Sócrates, en cuanto símbolo del verdadero filósofo, ante sus lectores. Es plausible pensar que el pasaje refleja al menos un aspecto fundamental de la significación global, y que, en cuanto que goza de una clara autosuficiencia, ofrece ciertas pautas de interpretación.

En cuanto a su sentido general, el relato ofrece —en labios de Sócrates mismo— una imagen compleja de quién es el filósofo, cuál su quehacer y cuáles sus motivaciones existenciales, y de qué es la filosofía, como forma específica de praxis; lo que ahí se ofrece es una autoimagen, que contrasta con la “falsa imagen” (*diabolē*) promovida por sus acusadores antiguos y recientes. Sócrates presenta el episodio entero como respuesta a la pregunta (de un interlocutor hipotético) “¿cuál es tu ocupación (*pragma*)?” (20c5), para demostrar las bases objetivas de su reputación de hombre sabio y de la calumnia en su contra. Hay una clave hermenéutica de primera importancia (no siempre reconocida por los intérpretes y comentaristas) en la indicación inicial de que, aunque alguno pudiera pensar que Sócrates “bromea” (*paizein*, 20d4), él dirá “toda la verdad” (*pasan... tēn alētheian*, 20d4). Esta advertencia explícita llama la atención sobre la famosa ironía socrática, que es precisamente una expresión de la verdad, por vía negativa, formulada en términos paradójicos, con un agudo sentido del humor.<sup>19</sup> El punto es que resulta demasiado apresurado considerar que decir la verdad sea radicalmente incompatible con un cierto espíritu lúdico, y que deba ser expresada unívocamente. Hay al menos un antecedente significativo dentro de la tradición filosófica arcaica para el cual el juego y el decir la verdad, lejos de ser incompatibles, se articulan con frecuencia. Me refiero, desde luego, a Heráclito.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Stokes, por ejemplo, lo llama irónicamente “the best kept secret in Athens”.

<sup>19</sup> En relación con este tema es obligada la referencia a Sören Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Trad. de Darío González y Begonia Sáez. Madrid, Trotta, 2000; Paul Friedländer, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Trad. de S. González Escudero. Madrid, Tecnos, cap. VII, y a Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, Universidad de Cornell, 1991. El tema exigiría un desarrollo mucho mayor que el que me permiten los límites de este breve trabajo. Véase ahora Michel Narcy, “*Qu’est-ce que l’ironie socratique?*”, en *Plato I*, 2001, Revista electrónica de la IPS: [www.platon.org](http://www.platon.org).

<sup>20</sup> Aunque este enfoque no es frecuente entre los comentaristas especializados, el humor no escasea en Heráclito, quien era un estilista consumado. Concediendo que

El episodio del oráculo es una respuesta indirecta a la hipotética pregunta de 20c, acerca del *pragma* de Sócrates: “Escuchad, pues. Y quizás le parecerá a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabedlo bien, os diré toda la verdad. Pues yo, atenienses, por ninguna otra cosa he adquirido este nombre que por una cierta sabiduría” (20d3-6).<sup>21</sup>

El asunto que ocupa a Sócrates por completo es la sabiduría (es decir, su búsqueda). Hay, pues, una base objetiva que legitima su reputación: la verdad *entera* es que Sócrates es sabio, y por esto se le da (acertadamente) el nombre de *sophós*. Pero esta sorprendente admisión no la hace Sócrates sin restricciones (y aquí entra de nuevo en juego la ironía, en combinación con la verdad): si es cierto que posee un saber, éste es *sophía ti*, “una cierta sabiduría” (una entre varias, d6), a la que cualifica de inmediato: “¿Y cuál es esta sabiduría? Quizás la que es sabiduría humana. Pues en realidad es posible que yo sea sabio en ésta” (20d7-8).<sup>22</sup>

Sócrates acepta ser *sophós*, aunque no sin reservas: sólo si por tal se entiende aquel que es poseedor de “una *sophía* apropiada a un ser humano”,<sup>23</sup> es decir, una sabiduría limitada, mezclada con ignorancia. Hay, por lo tanto, al menos dos sabidurías y una jerarquía. La restricción cumple además la función de distinguirlo retrospectivamente de ciertos sofistas (Gorgias, Pródicos e Hipias son mencionados en 19e, Eveno de Paros en 20b): “En cambio, quizás es posible que éstos, a quienes he mencionado, sean sabios en una sabiduría superior a la sabiduría acorde a un hombre, o no sé cómo llamarla” (20d8-20e2).

Este pasaje también anticipa —y sintetiza— la interpretación final del oráculo: la irónica *sophía* socrática, calificada como “humana”, aparece en agudo contraste con la *sophía* propia de un dios. Si la referencia a la superioridad de “éstos” es aquí irónica, llamar “sobrehumana” a la habilidad del sofista apunta a lo contrario: al carácter patentemente humano de su presuntuoso saber. La

el sentido del texto no es evidente de inmediato, es pertinente recordar B52: “*Aión* (Tiempo y Vida) es un niño jugando, trasponiendo fichas: el poder regio es de un niño”, un texto que no sólo incluye la referencia explícita al juego sino que debe ser interpretado con una disposición hermenéutica a la flexibilidad del juego. El lugar clásico en Platón acerca de *logos* y juego es el *Fedro*, 276a-e.

<sup>21</sup> Las traducciones al español de los textos de la *Apología* son mías.

<sup>22</sup> Resulta muy instructivo comparar con *Fedro* 278d: Τὸ μ᾽ν σοφόν, ὃ Φαίδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνῳ πρέπειν· τὸ δ᾽ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρας ἔχου. (“Darle el nombre de sabio, Fedro, me parece excesivo, y propio sólo de un dios. Pero llamarlo filósofo, o algo así, se le ajusta mejor y es mucho más adecuado”).

<sup>23</sup> Las expresiones equivalentes que Sócrates emplea son *anthrōpinē sophia* y *kat' anthrōpon sophia* (21d7 y 20e1, respectivamente). Hay analogía con el exordio (17b), donde Sócrates admite que sería hábil hablando, e incluso un temible *rhetōr*, si se llama así al que dice la verdad.

referencia concierne también, más indirectamente, a un parámetro epistémico absoluto.

La extraña “sabiduría humana” que representa Sócrates —no los hombres en general, ni siquiera los aparentemente más sabios— se sitúa, pues, entre dos extremos: la ignorancia de los hombres (de la que la supuesta ciencia sofística no es más que un ejemplo) y la sabiduría perfecta del dios.<sup>24</sup> De este modo, tenemos una imagen del conocimiento desplegada en una relación proporcional triádica: 1) el pseudosaber ejemplificado inicialmente en los sofistas (que equivale, merced a la ironía, a ignorancia “perfecta” y mera apariencia de saber), el cual cede su lugar a la ignorancia común a las tres clases de sabios dentro de la *polis*; 2) la sabiduría socrática, que es a la vez ignorancia y sabiduría imperfectas, equivalente a la *philosophía* (que queda así caracterizada como *autoconciencia*); y 3) la *sophía* perfecta (y por esto sobrehumana), la *posesión* de la verdad en acto, privilegio exclusivo de una divinidad.

El doble contraste de Sócrates, en tanto que *sophós*, con los hombres y con el dios, se da en el curso del relato en dos momentos diferentes. En el punto inicial, el carácter “sobrehumano” del saber sofístico (sobrehumano por ser posesión de un ser superior) permite que afloren la humildad y la ironía socráticas. El punto indiscutible es que se trata de al menos dos saberes: podemos quizás dar por descontado el saber meramente aparente (porque no es real, y resulta así indiscernible de la ignorancia), y así nos quedamos con la humilde sabiduría socrática de la propia ignorancia y la sabiduría perfecta del dios.

Más compleja y difícil que el desdén de la sofística es la conexión de la sabiduría humana de Sócrates con el saber filosófico presocrático, que para muchos comentaristas aparece (de manera más opaca) bajo la misma, poco favorable, luz. Según esta perspectiva, sofistas y filósofos naturalistas (no-anropológicos, *cf.* la mención de Anaxágoras en 26d5 y ss.) serían objeto de una misma ironía: ellos también ilustrarían, en bloque, la ilusión de un pseudosaber endiosado que ignora las prioridades de la “misión” que es la búsqueda de Sócrates. La posibilidad de incluir a todos los filósofos presocráticos, en bloque, parece tanto más inverosímil cuanto más presuponga una visión de la tradición anterior a Sócrates como ajena a los problemas antropológicos (que es falsa y que Platón no sugiere). Quizás este aspecto de las interpretaciones, pues, no resistiría un examen riguroso, pero aun si fuera plausible en general, al menos una excepción se hace patente en el punto preciso que acabamos de destacar: la visión de la vida humana en su dimen-

<sup>24</sup> Es instructiva la comparación con el pasaje que cierra *República* v, 476c y ss.: Ser (*tó pantelōs on, eilikrinōs on*) —Devenir (lo opinable, *doxaston*, lo intermedio entre ser y no ser) —No-Ser (*tó mēdamē on*) / *Gnosis-Doxa-Agnoia*. Es notable la recurrencia de la forma de la proporción triádica.

sión epistémica, a través de una relación proporcional triádica que la estructura, es reminiscente de la autoimagen de Heráclito, situado “entre las palabras y las cosas” (según la feliz expresión de Clémence Ramnoux), entre la incomprensión de la muchedumbre y la sabiduría suprema y única que expresa el *logos*. El *logos* como relación proporcional desempeña un papel importante en varios fragmentos de Heráclito.

En todo caso, el tema inicial del relato del episodio del oráculo es un análisis de la filosofía, vista precisamente como praxis y como conocimiento. La aplicación de la proporción triádica parece rebasar los límites del análisis gnoseológico *in abstracto*, al penetrar luego los interrogatorios sucesivos de los tres grupos (parecen casi gremios profesionales): de los políticos, los poetas y los artesanos. Aquí la imagen inicial se complica: la proporción parece desplegarse, de manera muy concreta, a través de los tres grupos de interlocutores, generando una clasificación intrasocial valorativa (que es de hecho una inversión o subversión del orden de presentación, y también un espejo, una imagen (*eikōn*) del eje maestro Hombres-Sócrates-Apolo), en contraste con la autoimagen del filósofo dialogando a solas consigo mismo. Hay que notar que en este último aspecto también hay contrastes implícitos: Sócrates ante Sócrates, Sócrates ante el oráculo interiorizado, Sócrates ante su señal demoníaca. Y todavía, en el plano dramático más inmediato, está el contraste de Sócrates y los atenienses, quienes, a pesar de la retórica del relato, a pesar de su fascinante contenido y a pesar de que éste, al menos aparentemente, apoya la religiosidad socrática, a fin de cuentas *no* son persuadidos. Al término del juicio, la filosofía sigue siendo para ellos un enigma sin descifrar, y los esfuerzos de Sócrates, vana palabrería. En todo caso, el ámbito del segundo movimiento del relato es la *polis*, y los interlocutores de Sócrates son miembros representativos de la comunidad social. (Si leyéramos la anécdota en clave historicista, y la situáramos antes de los años treinta del siglo v a. C., podríamos suplir los nombres de políticos y poetas atenienses: figuras como Temístocles, Pericles, Sófoles y Eurípides).

Pero vayamos al principio. Sócrates introduce la anécdota en los términos siguientes:

Y no me interrumpáis, atenienses, aunque os parezca hablar con arrogancia. Pues el dicho (*logos*) que diré no lo digo yo, pero referiré al que lo dijo, [alguien] fidedigno para vosotros. De mi sabiduría, si lo es, y en qué consiste, os presentaré como testigo al dios que está en Delfos (20e3-8).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> La referencia velada a Heráclito puede incluir aquí B93 (citado en el epígrafe) y B50 (“Escuchando, no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir en que todas las cosas son uno”).

El testigo de descargo, cuya calidad es indisputable (en vista de su condición divina) es, desde luego, Apolo. Pero el oráculo (con minúscula: la declaración oracular concreta) es transmitido indirectamente, a través de Querefonte, descrito como amigo de la democracia, amigo de infancia de Sócrates, y poseedor de un temperamento impetuoso (como ya ha muerto, Sócrates señala a su hermano presente (Querécrales) como garante de la verdad de la anécdota, aunque éste último no presta en realidad testimonio formal). Es Querefonte quien se atreve a preguntar “si hay alguien más sabio” que Sócrates (21a6), y quien recibe la respuesta: “la Pitia respondió que nadie había más sabio” (21a7).

De inmediato, Sócrates ofrece una explicación comprimida del sentido en que el oráculo representa un problema desde su propia perspectiva inicial. Su experiencia reactiva puede resumirse en la palabra *aporía*, “perplejidad”, “dificultad”:

Tras haber escuchado esto, me dije a mí mismo<sup>26</sup> de este modo: “¿Qué puede querer decir el dios y qué enigmatisa? Pues me doy cuenta por mí mismo de que nada hay, grande ni pequeño, en que sea sabio yo. ¿Qué quiere decir al declararme el más sabio? Porque, sin duda, no miente: no le es lícito”. Y por mucho tiempo me tuvo perplejo lo que quería decir. Después, con mucho esfuerzo, me volví hacia una cierta indagación de esto mismo [el significado del enigma] (21b2-8).

La *aporía* de Sócrates consiste en que, al menos en apariencia, hay incompatibilidad entre el *logos* que es el oráculo y el reconocimiento reflexivo (previo) de Sócrates mismo de *no* ser sabio, ni poco ni mucho —un reconocimiento que también constituye un *logos*. Un punto importante queda aquí implícito, pero el *Critón* (46b) puede servir para hacerlo expreso. Sócrates describe allí lo que podría llamarse el principio fundamental de su concepción filosófica: la necesidad de obedecer siempre al que, a través de un proceso de escrutinio racional, le parezca que es “el mejor *logos*” (razón o argumento). Tal principio rige implícitamente la búsqueda socrática.

Pero la incompatibilidad entre sapiencia e ignorancia, interpretadas socráticamente, es sólo aparente: al final resulta que, en el caso de Sócrates,

<sup>26</sup> *Enethumoumên* en 21b3 muestra, por vía de ejemplo, el diálogo interior de Sócrates consigo mismo (propiamente, con su *thumos*). Hay aquí, quizás, ecos de los famosos paralelos en la poesía tradicional (Odiseo en Homero, Arquíloco). Tampoco habría que desear, sin examinarlo con calma, el fragmento 85 de Heráclito. En el contexto inmediato subsiguiente, Sócrates describe este mismo tipo de actividad como *elogizomên*, “razonaba” (21d2), que es descrita [en 22e] en términos de pregunta y respuesta a sí mismo y al oráculo.

ambas afirmaciones son verdaderas (con lo que el enigma y la aporía —al menos el enigma y la aporía iniciales— desaparecen). Esta aporía es punto de partida para la búsqueda (*zētēsis*, 21b8)<sup>27</sup> del verdadero significado del oráculo. Por ahora, el punto es que esta primera reacción de Sócrates, la aporía, perfila ya la famosa *docta ignorantia*, que es marca distintiva del auténtico saber filosófico, y uno de los contenidos “doctrinales” más importantes en el pasaje. La dualidad y la oposición efectivas de esos contrarios que son saber e ignorar aparecen en Sócrates, a la manera de Heráclito, como unidad.<sup>28</sup>

El párrafo siguiente inicia el segundo movimiento del relato, el primer caso del examen refutativo socrático, que hace presas de los que parecían ser sabios: “Me fui con uno de los que parecían ser sabios, de modo que allí, si en algún lado era posible, lograría refutar al oráculo, declarándole: ‘Este es más sabio que yo...’” (21c1-2).

La estrategia que Sócrates parece haberse propuesto es producir un contraejemplo, que tendría la consecuencia de eliminar la plausibilidad del sentido superficial de la declaración oracular. Algunos intérpretes se han sentido incómodos con la expresión *elegxōn to manteion* (21c2), que parecería sugerir, además de una impía falta de confianza en la veracidad del dios, la desmedida intención de refutarlo. Este problema es, creo, en el fondo, puramente aparente, pues *elegkhō* conlleva también el significado de “examinar”, o justificar argumentativa y racionalmente el sentido profundo del oráculo. Lo cierto es que Sócrates no refuta al oráculo: el primer hombre al que examina reprueba el examen, sobre todo por *creerse* sabio, sin serlo. Es digno de notar aquí el sutil contraste entre la mera creencia y el auténtico saber, y subrayar que la *doxa* de sí mismo implica una cierta reflexividad, pero también que la creencia no requiere de una fundamentación racional para ser posible (por lo que constituye un verdadero obstáculo en el proceso de aprendizaje).<sup>29</sup> En todo caso, después de la referencia al caso del examen y refutación del político anónimo (con los consecuentes odios que se atrae con su proceder), Sócrates refiere cómo, al retirarse, razonaba consigo mismo *a posteriori* que, para su sorpresa, él era efectivamente más sabio que aquel

<sup>27</sup> *Zētēsis* es sólo uno de muchos nombres que usa Sócrates para referirse a su quehacer cotidiano. Con sentido equivalente, también emplea *exetasis*, formas verbales de *elenkhō* (aunque no el sustantivo *elenkhos*), *epitēdeuma*, *pragma*, formas verbales de *philosophēō*, *diaskopeō* y *dialegesthai*, entre otras.

<sup>28</sup> Cf. Heráclito, B78, que distingue dos formas de *ēthos*, el humano y el divino, respectivamente caracterizados como carente y poseedor de pensamientos inteligentes. La división alude a formas opuestas dentro del ser del hombre.

<sup>29</sup> Es instructivo recordar en este punto el fragmento B17 de Heráclito: “Muchos no comprenden las cosas con que se encuentran, ni tampoco las conocen cuando las han aprendido, pero se creen que sí”.

hombre, por cuanto aquél “cree saber algo que no sabe” (*oietai ti eidenai ouk eidōs*, 21d5), mientras que yo, en cambio —piensa Sócrates—, si bien “no sé, tampoco creo [saber]” (*ouk oida, oude oiomai*, 21d5-6). La [ahora] reconocida superioridad epistémica relativa de Sócrates es llamada “pequeña” (*smikrōi tini*, d6), y se reduce a que “las cosas que no sé, tampoco creo saberlas” (*ha mē oida oude oimai eidenai*, 21d7). De hecho, hay otros objetos que pueden servir para definir oblicuamente a la sabiduría: “las cosas más importantes” (*tá mégista*), lo que es bello y bueno (*kalón y agathón*), pero siempre mediados por la ignorancia correspondiente.

El examen de los políticos continuó con otros, con idénticos resultados, y Sócrates subraya (21e3-22a8) el papel fundamental del oráculo (en este pasaje, “el dios”, *ho theós*) respecto de la búsqueda, a la que llega a llamar (en 23c1) *hē tou theou latreia*, “el servicio del dios”. En particular, 21e6-22a1 parece una descripción genérica de la búsqueda o examen; la moraleja de 22a (los que inicialmente parecían superiores resultaron inferiores y los que parecían menos sabios estaban en realidad más cerca de lo sensato) parece aplicable también más allá de los límites estrechos del interrogatorio de los políticos, aunque vale como resumen de la generalización intragremial que Sócrates saca como conclusión de sus sucesivos exámenes. Luego de referirse a una comprimida inducción, declara la necesidad de mostrar su “errancia” (*planē*, 22a7), llena de esfuerzos y penas (y odios) “para que el oráculo me resultara irrefutado” (22a7-8).

Después de los políticos, sigue el relato del interrogatorio de los poetas, que puede resumirse en otra ironía (una particularmente aguda, que parece hacerse eco de ciertas páginas del *Ión*). Sócrates introduce el caso de los poetas así: con las obras de éstos bajo el brazo, fue a buscar a trágicos y ditirámicos “de modo que allí manifiestamente captaría por mí mismo que yo era más ignorante que aquéllos” (22b2-3).

Su conclusión, sin embargo, expresa su auténtico juicio condenatorio:

Pronto me di cuenta, respecto de los poetas, que no hacían las cosas que hacían por sabiduría, sino por un don natural y por estar inspirados, como los augures y los que dan oráculos. Pues también éstos dicen muchas cosas bellas, pero no entienden nada de lo que dicen (22b9-c3).

El tercer acto del segundo movimiento de la búsqueda es el interrogatorio de los artesanos. Aunque en un primer momento se los elogia, reconociendo su saber efectivo y se constata la ignorancia de Sócrates y la superioridad de aquéllos, luego se hace expreso que padecían del mismo defecto que los poetas: debido al buen desempeño de su arte (*tekhnē*, 22d6), cada uno se creía “el más sabio” (*sophōtatos*, d7) respecto a todas las demás cosas, y esta “con-

fusión” (*plēmmeleia*, d8) opacaba su saber positivo. Sócrates cierra el relato de su búsqueda *kata ton theon*, reproduciendo todavía otro diálogo consigo mismo:

De esta manera, me preguntaba a mí mismo, de parte del oráculo, si era mejor para mí ser como soy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos, ni ignorante en su ignorancia, o bien, tener ambas cosas como ellos. Y me respondía a mí mismo y al oráculo que era mejor para mí ser como soy (22c1-5).

Sobre este trasfondo construido con tanto cuidado, Sócrates puede ahora concluir que el nombre de sabio que le atribuyen los hombres es resultado de esta tarea de indagar el sentido del oráculo, “pues cada vez que refuto a otro, los presentes creen que soy sabio en esas mismas cosas” (23a4). Desde luego que, bien mirada la situación, esto no es así: la diferencia radica en que, siendo ambos (Sócrates y su interlocutor en turno) ignorantes, Sócrates se sabe ignorante, mientras que el otro lo ignora: por eso cualquiera es más ignorante que Sócrates, o, a la inversa, Sócrates es relativamente más sabio. El paso que Sócrates se abstiene de dar es el paso a creer que sabe las cosas que no sabe.

Llegamos así a la conclusión del relato, el tercer movimiento:

Pero es posible, varones, que en realidad el dios sea sabio, y que con este oráculo quiera decir que la sabiduría humana es de escaso o nulo valor. Y parece que al decir “Sócrates”, se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo (*paradeigma*), como si dijera: “El más sabio de entre vosotros, hombres, es aquel que, como Sócrates, se ha dado cuenta de que es, en verdad, de nulo valor ante la sabiduría” (23a5-b4).

Con estas palabras, Sócrates fija la interpretación del enigma y desata el nudo de la aporía inicial, quedando así a la vista que la declaración del oráculo (*mēdena sophōteron einai*: “nadie hay más sabio”) y la certeza de Sócrates de no ser sabio, previa al oráculo (y verosíblemente la razón última de la selección divina), eran ambas verdaderas. El tema de fondo es la naturaleza ambivalente de la *sophía* humana. La racionalidad triádica del modelo epistémico, expresa ya desde el inicio del relato (20e7-8), se vuelve evidente con esta última referencia a *ho theos*, “el dios” (23a5), como símbolo del parámetro epistémico absoluto. El contraste de las dos sabidurías y las dos ignorancias intrahumanas (es decir, de un lado, la sabiduría socrática, como conciencia de la propia ignorancia, y la sabiduría inferior –por irreflexiva– de las *tekhnai*; de otro, la ignorancia docta –la que se sabe ignorante– y la ignorancia “perfecta” –la que se ignora a sí misma y anda disfrazada de sa-

ber—) se inserta en la oposición básica, omnicomprehensiva, la de lo divino y lo humano.

Vale la pena tener en mente dos cosas: en primer lugar, el contraste irónico de sabiduría e ignorancia humanas es reminiscente de la caracterización que Heráclito hace de la vida humana. Esta caracterización de lo humano en términos fuertemente epistémicos es aparente ya en el proemio del escrito,<sup>30</sup> donde se dice de los hombres que oyen pero no comprenden al *logos*, la racionalidad y el lenguaje inmanentes de lo real, y que (en contraste con Heráclito mismo) son como durmientes que viven encerrados en su propio mundo privado.<sup>31</sup> Más significativamente para nosotros, el fragmento 78 (“El carácter [*ēthos*] humano no posee pensamientos inteligentes, pero el divino sí”) no sólo expresa la oposición tradicional entre lo divino y lo humano, sino también sugiere una dualidad de posibilidades internas en la condición de un *anthrōpos*, una de las cuales es llamada “divina” por cuanto en ella se expresa lo que es mejor, superior en valor. Lo propiamente humano es la aspiración a la autotrascendencia. La idea heraclitiana del hombre se expresa en una tensión entre lo divino y lo humano que a veces se formula como identidad: “Para el hombre, *ēthos* [carácter] es *daimōn* [destino, *fatum*]”.<sup>32</sup> Nótese que según una lectura plausible de este texto, Heráclito afirma la autonomía moral del hombre: el *daimōn*, principio agente de la eudaimonía según la creencia tradicional, se identifica con el *ēthos*, el modo de ser individual de un hombre, que éste puede y debe mejorar y cuidar. La neta oposición de lo divino y lo humano aparece a veces como una analogía triádica, en la que el término medio aparece sucesivamente como superior e inferior, y de nuevo con términos axiológicos y epistémicos, como en la relación que expone el fragmento 79 (“El hombre es llamado niño en relación con la divinidad (*daimōn*), como el niño en relación con el hombre”). El esquema de la relación es: niño es a hombre, como hombre es a *daimōn*. La oposición interna de lo humano equivale proporcionalmente a la oposición de lo humano y lo divino, y la identificación de los opuestos polares es el efecto sugerido (en conformidad con lo que establecen muchos otros textos). Es importante insistir en que el contenido epistémico de la axiología es explícito en un grupo de fragmentos auténticos. Quizás el efecto más difícil de valorar es el del estatuto filosófico de lo divino, que es complejo y oscuro por naturaleza, pero desde luego es innegable que la concepción filosófica del hombre de Heráclito constituye una visión que es, en muchos aspectos, contraria (y no sólo distinta) a la convencional.

<sup>30</sup> Heráclito, fragmentos 1-2.

<sup>31</sup> *Ibid.*, fragmento 89.

<sup>32</sup> *Ibid.*, fragmento 119.

Lo segundo es que los contrastes epistémicos implican contrastes valorativos (el lenguaje axiológico es particularmente visible en la versión que Sócrates da de las palabras del dios). Este último punto sugiere la idea de la unidad del saber y el bien, que Platón expande en no pocos pasajes (pero que no llega a expresar jamás como conclusión o certeza dogmática). En el contexto específico de la *Apología*, el modelo epistémico proporciona una base racional (suficiente al menos desde el ángulo retórico) para la “misión” de Sócrates, invocada reiteradamente en la narrativa posterior. La dimensión valorativa parece reforzar, a su vez, el sentido moral de la práctica socrática de la filosofía, que es descrita en (38a) como “el mayor bien para un ser humano”, hasta el punto de que “una vida sin examen no es una vida digna de un hombre”. Hacia el final del relato, Sócrates declara:

Todavía ahora continúo, y busco e interrogo según el dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los extranjeros es sabio. Y cuando no me parece que lo es, ayudando al dios, le demuestro que no es sabio. Debido a esta tarea no he tenido ocio para llevar a cabo algún asunto de la ciudad digno de mención, ni tampoco alguno mío particular, sino que vivo en abundante pobreza a causa del servicio del dios (23b4-c1).

A pesar de la eficacia retórico-literaria del relato (cuyo sentido general es relativamente poco problemático), que está claramente orientada a preparar la defensa verdadera, la de la filosofía, se esconden ahí aún algunas dificultades. Hay cuestiones que ya han sido abundantemente discutidas. Por ejemplo, cuál es exactamente la lógica de la conexión entre el oráculo y la asunción, por Sócrates, de la práctica del examen refutativo (“de mí mismo y de los otros”) como su deber y como un virtual mandato divino.<sup>33</sup> O los problemas que enfoca el *Cármides* acerca de la posibilidad misma del autocoñocimiento (sobre todo a partir del escueto saber de la propia ignorancia; pues el que uno sepa las cosas que sabe no presenta problemas, pero ¿qué significa que uno sepa las cosas que ignora?).<sup>34</sup> O bien, está la cuestión de cómo puede prosperar el *élegkhos* y aun producir un saber positivo, sobre la base de la ignorancia, por muy docta que ésta sea. Hay también otras cuestiones escasamente tomadas en cuenta para la interpretación del pasaje del oráculo, como la pertinencia de un análisis de la autocomparación con un tábano [en 30e-31b] enviado por el dios para beneficio del enorme y aletarga-

<sup>33</sup> Cf. M. C. Stokes, “Socrates Mission”, en *op. cit.*

<sup>34</sup> Para una sugerente aproximación entre *Cármides* y *Apología*, cf. G. R. Carone, “Socrates’ Human Wisdom and *Sophrosune* in *Charmides* 164 ff”, en *Ancient Philosophy*, Fall, 1998, vol. XVIII, núm. 2, pp. 267-286.

do, pero noble caballo que es Atenas, que preferiría pasar la vida durmiendo. De nuevo, en esta imagen Sócrates aparece como intermediario entre el dios y los hombres, y de nuevo la imagen tiene un humor agudo de sabor fuertemente heraclitiano.

La autonomía de la postura moral de Sócrates parece no estar en riesgo, a pesar del prominente papel que representa “el dios”, porque la postura moral propiamente dicha deriva de la práctica de la filosofía como examen crítico y autocrítico, porque se funda en la reflexividad de la experiencia socrática, y en la praxis del intercambio racional de puntos de vista, del diálogo intersubjetivo. Pero aunque la narrativa platónica construye una imagen de Sócrates completamente coherente con la obediencia del imperativo délfico del autoconocimiento, haciendo explícitos los procesos autorreflexivos en las sucesivas experiencias de Sócrates, en la práctica cotidiana de su misión (en la aporía inicial, y en los sucesivos diálogos consigo mismo, incluyendo la conclusión final que Sócrates pone en boca del dios), es notoria la omisión de toda referencia explícita al lema délfico, que Platón sin duda conocía (y cita en otros escritos).<sup>35</sup>

Seguramente no sería justo, ni metodológicamente aconsejable, exigirle a Platón un encadenamiento racional explícito que dé fundamento a la lógica argumentativa de Sócrates, ni fuera éste necesario para captar el sentido filosófico del episodio, que concierne al tema del conocimiento. Quizás aquí, como en tantos otros casos, Platón tiene otras prioridades. El hecho de que Platón recurra a la retórica no implica que descuide el aspecto filosófico. Tampoco parece que el relato del oráculo sea el lugar más idóneo para buscar detalles de la “doctrina” ética socrático-platónica. Platón no busca un desarrollo detallado de los puntos cruciales en su argumento, sino que parece contentarse con trazar una visión general, rápida pero brillante e incisiva de Sócrates, paradigma del filósofo.

Volviendo ahora al epígrafe, el fragmento délfico de Heráclito, paradigma del estilo oracular, recordemos que es usualmente interpretado como una comparación que ilumina el estilo de la prosa de Heráclito (lo cual implica la relación entre el filósofo y el dios). Pero, según creo, este texto puede, y quizás debe, ser leído todavía como algo más: como una invitación a indagar la naturaleza verdadera de las cosas (*physis*), lo manifiesto que tiende a estar oculto, y en este sentido, como una parábola o metáfora de la acción de filosofar. El pasaje entero del oráculo en la *Apología* platónica puede ser leído como la formulación y la solución, irónicas ambas, de un enigma, cuyo tema es la filosofía como dialéctica y como profesión metódica de docta ignoran-

<sup>35</sup> *Cármides*, 164e7; *Alcíbiades I*, 124b1; *Protágoras*, 343b1-3, y *Fedro*, 229e5.

cia, ejes fundamentales tanto en Platón como en Sócrates, inspirados por el viejo Heráclito.

Mirado como metáfora de la filosofía, el relato del oráculo contiene una caracterización de ésta en términos primariamente gnoseológicos como una búsqueda, un examen o una indagación, y su núcleo, la bien llamada docta ignorancia, exhibe a flor de piel la unidad de contrarios, la sustancia vital de los *logoi* de Heráclito. Si la *Apología* es uno de los textos fundacionales de la filosofía, donde ésta adquiere expresamente los rasgos que la definen, y si el pasaje del oráculo es su primera cristalización dentro de este escrito, la definición platónica (y/o socrática) de la filosofía como vocación humilde y aspiración a un saber verdadero revela sus raíces en Heráclito, y sugiere la continuidad histórica de la autoconciencia vocacional que define a la filosofía. Si es lícito atribuir al Sócrates platónico la idea de que filosofar es vivir según el *logos*, es justo también reconocer que en su voz resuenan aún las palabras de Heráclito, y que son justamente esas palabras con las que Platón fija una imagen fundacional de la filosofía.