

## EL SOCRATISMO DE DIÓGENES LAERCIO. LIBRO II DE LAS VIDAS DE LOS FILÓSOFOS ILUSTRES

[THE SOCRATISM OF DIOGENES LAERTIUS.  
LIVES OF EMINENT PHILOSOPHERS (BOOK II)]

*Luis Gerena Carillo \**

**RESUMEN:** En este trabajo se trata de mostrar que en el libro II de las *Vidas de los filósofos ilustres*, Diógenes Laercio establece los rasgos que distinguen como tales a los principales socráticos menores (Jenofonte, Esquines Aristipo y Euclides). De acuerdo con esto, se sostiene que para Laercio los socráticos son aquellos que escribieron diálogos socráticos, pero principalmente quienes elaboraron una propuesta de vida buena a partir de su relación con Sócrates y, en este sentido, sustentada en supuestos filosóficos que se pueden considerar socráticos, especialmente el supuesto de que el conocimiento es el bien. Esta lectura de Laercio es importante porque nos permite pensar a los socráticos como un movimiento con rasgos comunes, que desarrolla la ética, la cual, según Laercio, introduce Sócrates como una disciplina distinta de la física y la dialéctica, pero que constituye una nueva forma de filosofía: una cuyo problema es cómo vivir bien, pero que elabora sus propuestas a partir del diálogo y la confrontación, entendiéndose esto por conocimiento.

**PALABRAS CLAVE:** Sócrates, socratismo, filosofía socrática

**ABSTRACT:** This paper aims is to show that in book II of the *Lives of Eminent Philosophers*, Diogenes Laertius establishes the distinctive traits of the minor Socratics (Xenophon, Aeschines, Aristippus and Euclid). Accordingly for Laertius, the socratics wrote socratic dialogues, and mainly those who made a proposal of a good life from their relation with Socrates and based on philosophical suppositions that can be considered Socratic, specially that the knowledge is good. This interpretation of Laertius is important because we think of the Socratics as a movement with common traits, that developed the ethics, which according to Laertius, Socrates introduced as a distinct discipline of physics and dialectic, but it is a new form of philosophy: one in which the problem is how to live well, but it makes its proposals through dialogue and confrontation, understanding these as knowledge.

**KEYWORDS:** Socrates, Socratism, Socratic Philosophy

\* *Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Profesor Investigador Titular A en la Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. m@ilto: luisgerena@yahoo.com.mx*

## INTRODUCCIÓN

En este escrito me propongo hacer una exposición del libro II de las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, en donde considero podemos encontrar un acercamiento revelador de los supuestos filosóficos que maneja el socratismo y que nos permite entender por qué se trata de un movimiento cuyos miembros se diferencian de manera tan notable. Sostendré que esta lectura que hace Laercio del socratismo intenta establecer los rasgos comunes por los cuales es posible agruparlos en una misma denominación; siendo dos los que considero son más prominentes: todos escribieron diálogos socráticos, pero, asimismo, todos asumen el supuesto de que el conocimiento es el bien. De acuerdo con esto, ser socrático no consiste en llevar el modo de vida del maestro Sócrates, que supondría compartir una determinada doctrina, sino, más bien, tener una propuesta de vida buena que se ha construido a partir del diálogo, en especial a partir del diálogo con Sócrates. En este sentido, Laercio nos muestra que el socratismo constituye un movimiento que inaugura una nueva forma de filosofía, en la cual el problema principal es el cómo vivir.

Para desarrollar estos puntos, divido el trabajo en dos partes: en la primera hago un recuento del “problema de Sócrates” con el intento de mostrar que se trata de un problema de la filosofía moderna, que no le concierne a Laercio, lo cual permite acercarnos a su exposición desde la pregunta que él intenta responder. En la segunda me concentro en un análisis de su lectura, deteniéndome en los testimonios que Laercio recoge de Jenofonte, Esquines, Aristipo y Euclides, aunque de este último hago una mera referencia, pues los datos que nos proporciona son muy pocos.

### EL PROBLEMA DE SÓCRATES (UN PANORAMA)

El “problema” de Sócrates surge cuando queremos determinar cuáles fueron sus doctrinas filosóficas, pues el Sócrates histórico no escribió nada relevante en este sentido y las fuentes a las cuales podemos acudir no sólo difieren en puntos importantes, sino que en algunos casos son contradictorias. Por ejemplo, podemos deducir por la comedia las *Nubes* de Aristófanes y por el *Fedón* (95a-99d) de Platón, que Sócrates en

algún momento de su vida se dedicó a las ciencias naturales; mientras que, según los testimonios de Jenofonte (cf. **Recuerdos** IV, 7), Sócrates rechazó dicho tipo de estudio, concentrándose en la ética. Por esta razón, las distintas soluciones del “problema” han dependido fundamentalmente de un examen exhaustivo de las fuentes y de la elección de una o varias de ellas, como la o las fuentes más confiables. Además de las tres que se han mencionado Aristófanes, Platón y Jenofonte—, los estudiosos han contemplado también a Aristóteles como una fuente importante. Sin embargo, si consideramos algunos estudios, encontramos que los criterios respecto de cuál o cuáles son las fuentes más confiables, varían notablemente. Ross (1996)<sup>1</sup>, por ejemplo, estima que podemos utilizar a Aristófanes con base en el supuesto de que para crear un impacto en sus oyentes él debió tomar rasgos de Sócrates conocidos por sus contemporáneos. A esto se suma la simpatía de Platón hacia su obra y que en el **Banquete** representa a Sócrates y a Aristófanes como dos personas que tienen una relación cordial. Para Ross las razones de los estudiosos que han hecho de Jenofonte una fuente poco confiable son hasta cierto punto justificadas, pues sus escritos filosóficamente hablando no son muy interesantes y sus obras socráticas, como la **Ciropedia**, el **Banquete** y el **Económico** tienen un alto grado de ficción, y están permeadas casi completamente por los intereses y creencias de su autor (cf. *Ibid.*, pp. 26-28). Sin embargo, Ross cree que la obra **Recuerdos** es un documento importante para la reconstrucción del Sócrates histórico, ya que, a diferencia de las obras mencionadas, presenta un carácter distinto, principalmente porque en ella Jenofonte intenta una defensa de las acusaciones en contra de Sócrates que lo llevaron finalmente a la muerte<sup>2</sup>. De acuerdo con esto, esta obra tiene más un interés histórico, no sólo porque Jenofonte se preocupa por advertir al lector en cuáles conversaciones estuvo presente y en cuáles no, sino porque usa los nombres de las personas que conversaron con Sócrates, conversaciones que, según Ross, no pudieron ser ficticias, en cuyo caso habrían sido desmentidas por sus protagonistas y por lo tanto no hubieran tenido el efecto esperado de defender a Sócrates (cf. *Ibid.*, p. 29)<sup>3</sup>. En el caso de Platón, la fuente más importante para él, afirma que es posible, basándose en los estudios estilométricos, hablar de un período en los diálogos que es socrático y que se distingue de otro período en donde Platón está

asumiendo otro tipo de supuestos no-socráticos, como, por ejemplo, la Teoría de las Formas. Esta tesis la confirma precisamente Aristóteles, quien, según Ross, por el hecho de ser miembro de la Academia durante veinte años, debió recoger muchos datos distintos a los que se encuentran en los diálogos y, probablemente, se basó en ellos para distinguir, en la *Metafísica*,<sup>4</sup> la filosofía de Sócrates y la de Platón (cf. *Ibid*, pp.32-33). Chroust (1996), concuerda con Ross en que la *Apología* de Platón y sus primeros diálogos podrían considerarse confiables para mostrarnos al Sócrates histórico, ya que, por una parte, la *Apología* debía contener esencialmente el espíritu del discurso de Sócrates, por tratarse de un texto escrito poco después de su muerte, que por ello hablaba de un hecho todavía muy presente en quienes lo habían presenciado; pero, sobre todo, por ser una defensa no podía desvirtuar las palabras de Sócrates, so pena de hacer más mal que bien; y, por otra, algunos de los primeros diálogos son cercanos en propósito a la *Apología*, como el *Critón*, y en esta línea estarían también el *Eutifrón*, *Cármides*, *Hippias Mayor*, el *Protágoras* y el *Laques*, por lo cual en ellos se encontrarían los lineamientos centrales de la doctrina moral y filosófica del Sócrates histórico (cf. *Ibid*, pp. 41-42). Sin embargo, a diferencia de Ross, para Chroust las sátiras de Aristófanes en las *Nubes* no se dirigen directamente en contra de Sócrates, sino en contra del intelectualismo ilustrado del siglo V, y por ello cree que no representa una fuente confiable (cf. *Ibid*, p. 48).<sup>5</sup> En lo que concierne a Jenofonte, supone que él está interesado principalmente en exponer sus propias ideas, a lo cual se agrega el hecho de que no tuvo una relación estrecha con Sócrates y, por tanto, no perteneció al círculo de los más allegados (cf. *Ibid*, pp. 43, 45). Chroust también descarta a Aristóteles, argumentando que, en general, las referencias de Aristóteles a Sócrates provienen básicamente de los diálogos de Platón y, en este sentido, están permeadas por la tradición de la Academia, pero, además, el retrato que hace de Sócrates consiste en ubicarlo según su modelo de la historia de la filosofía como un filósofo profesional, esto es, como alguien cuya actividad filosófica se explica independientemente de lo que ocurre en su momento en Atenas, que se aparta de la tradición que inaugura Tales, ocupándose exclusivamente de la ética, pero distante también de la tradición sofista (cf. *Ibid*, pp. 46-47)<sup>6</sup>. Vlastos (1996), por su parte, descarta a Aristófanes principalmente porque considera que, si se acepta

su testimonio, tendríamos que asumir que las acusaciones en contra de Sócrates, que encontramos recreadas en las *Nubes*, eran justas (cf. *Ibid.*, p. 136). En este sentido, Vlastos rechaza a Jenofonte, porque su defensa de Sócrates nos obliga a pensar que él no debió haber sido acusado de nada<sup>7</sup>: en manos de Jenofonte, Sócrates es alguien completamente inocuo, lo cual no permite entender por qué fue incriminado; pero, además, no se percibe en Jenofonte la cercanía con Sócrates que claramente se revela en Platón<sup>8</sup>: la de un discípulo con su amado maestro. A esto se agrega la capacidad filosófica del Sócrates de Platón en contraste con el de Jenofonte<sup>9</sup>, que no pasa de ser un “literato talentoso”. De acuerdo con esto, Vlastos considera que la única fuente confiable es Platón, mientras que Jenofonte puede ser útil en aquellos casos en que coincide con Platón (cf. *Ibid.*, p. 138). Guthrie (1984), a diferencia de todos los anteriores, piensa que el error radica en tomar una sola fuente como la más confiable, pues asume que se complementan las unas a las otras (cf. *Ibid.*, p. 317), suponiendo, al parecer, que cada uno de los cercanos a Sócrates tomó y dio a conocer los rasgos de él que más le llamaron la atención. Finalmente, este panorama sólo puede quedar completo si consideramos a Schleiermacher, quien, como señala Dorion (2011, p. 2), fija la estrategia básica que seguirán los estudiosos con respecto al problema de Sócrates, lo cual explica por qué, en la exposición que he hecho, ninguno de ellos duda de que Platón<sup>10</sup> sea una fuente primordial y, aunque con reparos importantes, Jenofonte proporciona información complementaria —básicamente en aquellos casos en que coincide con Platón<sup>11</sup>. Esta valoración de Platón y Jenofonte, que hasta cierto punto sigue presente, la introdujo Schleiermacher al intentar solucionar lo que para él constituía un verdadero contrasentido entre los estudiosos de su tiempo: asumir que el Sócrates histórico había estado básicamente interesado en la moral, en el mejoramiento de los ciudadanos, destacándose en este sentido por tener un carácter incorruptible, pero, asimismo, darle a este Sócrates el papel de precursor de una nueva filosofía como la de Platón, completamente distinta de la anterior en propósitos y alcance (cf. Schleiermacher, 1872, pp. cxxx-cxxxi). Precisamente, para Schleiermacher lo que distingue a una filosofía como la de Platón de la anterior, es que en esta última si bien los filósofos reflexionaron sobre la ética y la física, no lo hicieron considerándolas como dos áreas que están interrelacionadas; pero, según

él, en Platón la filosofía es una disciplina sistemática que comprende la ética, la física y la dialéctica, como tres áreas diferenciadas, pero relacionadas entre sí (cf. *Ibid.*, pp. cxlii-cxliii). Asimismo, en Platón la dialéctica propende por la construcción de la ciencia, buscando establecer una distinción clara entre conocimiento y opinión (cf. *Ibid.*, p. cxlv) . Dificilmente se puede explicar el surgimiento de esta filosofía a partir de un Sócrates que sólo parcialmente indaga en la ética, sin ningún interés por construir una filosofía sistemática. Y no es posible, para Schleiermacher, que sea Platón el origen de esta filosofía, principalmente porque en Platón la filosofía es ya muy elaborada para ser un comienzo, pero también porque sólo podríamos explicar el Sócrates que encontramos en sus diálogos, como una completa invención suya. Además, la distinción entre física, ética y dialéctica la encontramos también en la filosofía de Aristóteles y los estoicos, lo cual apunta a un mismo origen. De acuerdo con esto, y sin entrar en los pormenores de este interesante artículo, Schleiermacher nos muestra que la incoherencia se presenta al aceptar dos imágenes de Sócrates que están en principio contrapuestas: la imagen de Jenofonte y la imagen de Platón. Para Schleiermacher la reconciliación de estas dos imágenes es posible bajo el supuesto de que Platón y Jenofonte construyen su imagen de Sócrates con base en aquellos aspectos de su persona que más le llamaron la atención. Por esto, el Sócrates de Jenofonte es más un hombre virtuoso que un filósofo, debido a que Jenofonte mismo era un político, y no un filósofo, por lo cual aunque hubiera estado interesado en plasmar en sus escritos la filosofía de Sócrates, no lo hubiera podido hacer porque no podía comprenderla. Sin embargo, según Schleiermacher, el interés de Jenofonte en sus escritos es apologético, por lo cual enfatiza la parte moral de Sócrates. Platón, en cambio, tiene otro propósito en su obra<sup>12</sup> y es por esto que se centra en el Sócrates filósofo (cf. *Ibid.*, pp. cxxxvii y ss.). De acuerdo con esto, Schleiermacher considera que el mejor camino para identificar en Platón los rasgos filosóficos del Sócrates histórico consiste en seleccionar aquellos que no estén en contra de los dichos y hechos que se encuentran en Jenofonte y que se asume son propios del Sócrates histórico. Para Schleiermacher, justamente, el Sócrates de Platón y el de Jenofonte se encuentran por un rasgo de la actividad de Sócrates que está señalado en Jenofonte, y que se expone de manera más amplia y desarrollada en

Platón: la dialéctica, la cual si bien Sócrates la practicaba como una técnica, ya contiene los elementos que serán desarrollados por Platón y que permitirán así el surgimiento de una nueva filosofía (cf. *Ibid.*, pp. cxlvi y ss.).

Espero que esta pequeña reconstrucción de las soluciones que se han dado al “problema de Sócrates” hagan visibles las dificultades que se presentan para dar una respuesta satisfactoria. Sin embargo, podemos ver que las distintas soluciones siguen una estrategia cuyos lineamientos encontramos originalmente en Schleiermacher, los cuales han sido cuestionados por estudios recientes. El primero es el supuesto de que difícilmente un Sócrates como el de Jenofonte podría explicar el surgimiento de una filosofía como la estoica, debido a que filosóficamente hablando el Sócrates de Jenofonte no tiene ninguna relevancia. Sin embargo, aunque el Sócrates de Platón tuvo una influencia en el estoicismo (cf. Long, 2001, p. 7)<sup>13</sup>, el Sócrates que resultó paradigmático para el estoicismo inicial fue el Sócrates de Jenofonte: se trata de un Sócrates que privilegia el estudio de la ética y rechaza el estudio de la física; que no usa la ironía ni profesa la ignorancia (*Ibid.*, pp. 3-6). Pero lo que es importante destacar, es que el punto de partida de los filósofos helenísticos para su comprensión de Sócrates no es el de los estudiosos contemporáneos: ellos no se acercaron a la obra de los socráticos partiendo del “problema de Sócrates”, sino que construyeron su imagen de Sócrates tomando indistintamente los diálogos de Platón y Jenofonte, y su preferencia por uno u otro no dependió de criterios como la exactitud histórica, o una supuesta mayor profundidad filosófica, sino del interés de elaborar una imagen de Sócrates coherente con su propia filosofía (*Ibid.*, pp. 5 y 7). Un segundo supuesto que resulta igualmente cuestionable es el que para Schleiermacher constituye un principio metodológico fundamental, y que siguió vigente en los estudiosos posteriores con pequeñas variaciones (cf. Dorion, 2011, p. 5): que es posible construir la filosofía de Sócrates tomando una fuente como la más confiable, principalmente Platón, y apoyarse en otras fuentes en las cuales se encuentran coincidencias, principalmente Jenofonte. Dorion (*Ibid.*, p. 4) ha señalado la dificultad de aplicar el método como lo propone Schleiermacher, debido a que tendríamos que rechazar aspectos que en Jenofonte son fundamentales de Sócrates, pero en Platón poco relevantes,

como, por ejemplo, la noción de ἐκράτεια. En este sentido, las posibles coincidencias que podemos encontrar, especialmente en el caso de Platón y Jenofonte, ocultan diferencias profundas, por lo cual no podemos pensar que correspondan al Sócrates histórico (cf. *Ibíd.*, p. 10). En realidad, lo que estas coincidencias indican es más bien que Platón y Jenofonte están abordando un problema que podríamos considerar socrático, pero la solución del mismo es muy distinta en uno y otro<sup>14</sup>. Finalmente, el último supuesto que ha sido igualmente puesto en duda por los estudios actuales es el de que es posible encontrar en la literatura que habla sobre Sócrates algunos textos que tienen un carácter histórico. En realidad, quienes nos transmitieron una imagen de Sócrates no estaban interesados en el problema de Sócrates. Esto es patente en los textos que nos podrían servir principalmente para reconstruir la filosofía de Sócrates, los cuales desde Aristóteles se conocen como diálogos socráticos (Σωκράτικοι λόγοι). En estos textos, que Aristóteles clasifica dentro de las artes imitativas, porque imitan las conversaciones y carácter de Sócrates utilizando palabras sin ritmo (λόγοις ψιλοῖς), por lo cual cree Aristóteles que aún no tienen un nombre para designarlas (cf. *Poética*, 1447a29-1447b16), comportan un alto grado de ficción e invención precisamente en lo que concierne al contenido de los diálogos de los caracteres de los personajes, si bien teniendo como límite una representación creíble del carácter de Sócrates (cf. Dorion, 2011, p. 8). Y aunque en Platón el diálogo parece en principio más real y menos anacrónico que los diálogos de otros socráticos, son justamente estos elementos parte central de la ficción de la puesta en escena del diálogo y que constituye “uno de los mayores logros literarios de Platón: la creación del diálogo histórico ‘realista’, una obra de imaginación diseñada para dar la impresión de un registro de sucesos reales, como una buena novela histórica”, (Kahn, 35)<sup>15</sup>. Incluso obras como la *Apología* de Platón y de Jenofonte, o la obra de este último, *Recuerdos*, como lo he señalado, no se pueden considerar tampoco como documentos históricos, a pesar de no ser diálogos socráticos en sentido estricto<sup>16</sup>.

Sin embargo, este largo recuento del “problema de Sócrates”, que me imagino habrá impacientado al lector, tenía igualmente la intención de introducir el texto de Diógenes Laercio, pues sólo desplazando el problema de Sócrates, el cual, como he mostrado, es una preocupación de

los estudiosos modernos, podemos tratar de comprenderlo abordándolo desde la pregunta que él estaría intentando realmente contestar. Precisamente, para esto parto del supuesto de que al hablarnos de Sócrates, Laercio no está interesado en el Sócrates histórico, sino en el Sócrates que ha configurado una tradición filosófica y poética y que constituye un ἥθος<sup>17</sup> ejemplarizante. Sería en este sentido también que él expone las vidas de los socráticos menores. Pero es importante tomar en cuenta que, a diferencia de Sócrates que no escribió nada, por lo cual Laercio toma de los diálogos de Platón, de Jenofonte y de los cómicos los datos que requiere, la biografía de los socráticos menores tendría que estar basada en sus obras o en la doxografía, si aceptamos la opinión de los estudiosos según la cual para los antiguos la obra responde al carácter del autor, por lo cual se basaban en sus escritos para elaborar la biografía<sup>18</sup>. De acuerdo con esto, el acercamiento de Diógenes Laercio resulta muy interesante, pues él nos muestra a los socráticos como filósofos con vidas disímiles, lo cual supone que su posición filosófica es igualmente distinta. Siguiendo estos supuestos, sostendré que el interés de Laercio al exponer los rasgos principales de Sócrates, es contraponer esta imagen con la de los socráticos para mostrar que se trata de personajes disímiles de Sócrates, pero que no obstante guardan rasgos por los cuales podemos llamarlos socráticos.

## SÓCRATES

En esta sección me limitaré a seguir la exposición de Diógenes Laercio, pues como he dicho, considero que su interés es construir una imagen de Sócrates para contraponerla a la de los socráticos. Se trata, en este sentido, de una exposición que va revelando paso a paso los rasgos por los cuales Sócrates es considerado un modelo de filósofo. De acuerdo con esto, Laercio comienza inscribiendo a Sócrates y a los socráticos en la tradición filosófica que para él inicia con Anaximandro, y que es llamada jónica por haber sido este discípulo de Tales (II, 13)<sup>19</sup>. Para Laercio, sin embargo, la importancia que tiene Sócrates en esta tradición es el haber introducido la ética como un área de la filosofía distinta de la física y la dialéctica, cuyo estudio inició con Zenón de Elea (I, 14 y 18);

pero precisa que Sócrates durante un tiempo fue discípulo de Anaxágoras y luego de Arquelao (II, 19 y 45), a partir de lo cual se opone a Jenofonte, para quien Sócrates se ocupó sólo de cuestiones éticas, y se inclina por el testimonio de Platón en el *Fedón* (96a5-9), en donde Sócrates afirma que cuando joven se dedicó a la investigación sobre la naturaleza (φύσεως ἱστορίαν). Una indicación adicional la encuentra en la *Apología* de Platón, en la que Sócrates menciona a Anaxágoras y otros físicos; y cree que incluso el mismo Jenofonte apoya este punto al afirmar que Sócrates discutió sobre la providencia (πρόνοια), la cual para Laercio es un tema de la física (II, 45, 8-14)<sup>20</sup>.

En esta exposición, sin embargo, Laercio no nos dice prácticamente nada (por lo menos no explícitamente) de lo que podría ser la filosofía de Sócrates, como lo hace con Anaxágoras (II, 8-9) y Arquelao (II, 17), mencionando solo que fue un excelente retórico y el primero que dialogó sobre la manera de vivir (καὶ πρῶτος περὶ βίου διελέχθη), (2, 20), ya que, según él, consideraba que lo que nos concierne especialmente no es filosofar sobre la naturaleza, sino sobre las cuestiones éticas (II, 21). De acuerdo con esto, Laercio se centra en mostrarnos quien fue Sócrates, resaltando aspectos que encontramos en Platón y Jenofonte, y que configuran a un hombre claramente diferente de los demás: sólo salió de Atenas para participar en campañas militares en las cuales destacó por su valentía, como en la batalla de Delion en la cual mientras todos huían, él se retiraba tranquilamente (ἡρέμα ἀνεχώρει); pero también por su autocontrol, pues como lo relata Alcibiades en su encomio de Sócrates en el *Banquete* (220c-d), en la campaña de Potidea estuvo parado en la misma posición toda la noche (II, 23). En seguida empieza una exposición que parece más sistemática, ya que va enumerando las cualidades que tenía Sócrates ilustrándolas con hechos de su vida. En primer lugar sostiene que era “firme en sus opiniones (ἰσχυρογνωμών) y democrático (δημοκρατικός)”, lo cual quiere decir, como indican las anécdotas, que Sócrates no cambiaba su opinión a pesar de la presión de los más poderosos, pues no cedió ante Critias quien le pidió traer a León de Salamina para matarlo (II, 24, 6-8), y respetaba las leyes, aunque le fueran adversas, ya que no aceptó la petición de sus amigos de huir de la cárcel, como se relata en el *Critón*. Asimismo, en segundo lugar, era autárquico (αὐτάρκης) y respetable (σεμνός). En este caso, por lo que nos

cuenta Laercio, la autarquía es la que conlleva esta dignidad y nobleza que veían en Sócrates, indicando que esta tiene su origen principalmente en su manera de vivir, que sólo se sustenta en lo que es necesario, rehusando así el exceso que es propio de la riqueza, por lo cual no acepta, por excesivo, el terreno que le regala Alcibiades para que se construya una casa; pero, asimismo, gracias a esta manera de vivir puede desdeñar los regalos de los tiranos y rechazar sus invitaciones. Sócrates vivió siempre sin depender de un sueldo, encontrando el placer sólo en la satisfacción de las necesidades básicas, y por ello disfrutó del ocio, que sólo es posible en los hombres libres (II, 31). En este sentido, Laercio nos permite entrever que los cómicos en sus burlas revelaban la admiración por Sócrates y menciona especialmente un pasaje de Aristófanes en el que este destaca el desdén y la arrogancia con la que caminaba por la ciudad a pesar de su pobreza.

“Ese aspecto suyo desdeñoso y altivo también lo pone de relieve Aristófanes al decir esto: ‘Te pavoneas por las calles, avanzas revolviendo tus ojos, descalzo soportas mil desdichas, y pasas con rostro digno entre nosotros’” (II, 28).

Si bien Diógenes Laercio se interesa principalmente por establecer quién fue Sócrates, es claro para él que esta manera de vivir es el resultado de una discusión filosófica, como lo indica por varias de las tesis que le atribuye, las cuales se articulan con los hechos de la vida de Sócrates que él ha expuesto. En sentido estricto, él parece atribuirle a Sócrates las siguientes dos tesis:

“Y decía que las cosas más placenteras que comía eran las que necesitaban de menos condimento; y las más placenteras que bebía eran las que menos <hacían> aguardar la bebida que no está presente. Y que necesitando de la menor cantidad de cosas estaba más cerca de los dioses” (II, 27). [...] “Pero decía también que hay un único bien, el conocimiento, y un único mal, la ignorancia; que la riqueza y el buen nacimiento no tienen nada honroso, sino todo lo contrario, son un mal” (II, 31). [versión propia]<sup>21</sup>

Laercio no proporciona una explicación de estas tesis que nos permita ver su justificación filosófica, pero podemos conjeturar que una reflexión con base en ellas explica especialmente la autosuficiencia de

Sócrates. Sin embargo, Laercio sugiere que Sócrates no estaba especialmente interesado en construir una doctrina filosófica, sino que más bien, en concordancia con los primeros diálogos de Platón, el diálogo en Sócrates tenía como principal propósito la búsqueda de la verdad.

“Durante el tiempo restante, quedándose allí (en Atenas), investigaba apasionadamente en compañía de los que charlaban con él, no para arrebatárles sus opiniones, sino para intentar aprender del todo la verdad” (II, 22).

38

De acuerdo con esto, según Laercio el diálogo tenía una función adicional: la de persuadir para llevar a cabo una acción o interés en la vida, como lo hizo con Teeteto al convencerlo de seguir el camino de la filosofía; pero también la de disuadir, como lo hizo por ejemplo con Eutifrón, a quien le mostró que la acción de acusar a su padre no estaba justificada (II, 29).

En este sentido, nos dice que, si bien el oráculo de Delfos, como se menciona en la *Apología* de Platón y de Jenofonte, sentenció que era el hombre más sabio, él no hizo otra cosa que cuestionar a los supuestos sabios de Atenas, poniéndolos en ridículo, lo cual explica la animadversión hacia él, que finalmente lo condujo a su muerte.

“A partir de lo cual fue objeto de extrema envidia. Y especialmente porque además ponía en evidencia a quienes estaban orgullosos de sí mismos hasta parecer necios, como sin duda hizo con Ánito, según se ve en el Menón de Platón” (II; 38).

Si nos detenemos en esta imagen que nos da Diógenes Laercio de Sócrates, encontramos que es justamente una imagen como esta la que Schleiermacher cree necesario corregir. Sin embargo, como he sostenido, Schleiermacher intenta resolver un problema distinto al de Laercio, para quien lo importante es dar cuenta de un Sócrates que introdujo la ética como un área de la filosofía, y, de acuerdo con esto, dar cuenta de los cercanos a Sócrates como filósofos que la desarrollaron. Siguiendo este punto, en la siguiente sección sostendré que, además de escribir diálogos socráticos, hay otra característica muy importante por la cual para Laercio los socráticos son llamados socráticos: por tener propuestas propias de vida buena que se sustentan en supuestos filosóficos, pero principalmente

en el supuesto socrático de que el conocimiento es el bien.

## LOS SOCRÁTICOS. UN MOVIMIENTO EN MOVIMIENTO

En esta sección me ocuparé de los cuatro socráticos más connotados del libro II de las *Vidas*, Jenofonte, Esquines, Aristipo y Euclides, limitándome, como en la exposición de Sócrates, a seguir a Diógenes Laercio. Como he dicho, mi interés es indagar por el vínculo que encuentra Laercio en estos filósofos por el cual no duda en llamarlos “socráticos” (II, 47), pues de estrada esto no es claro, ya que se trata de personajes muy disímiles no sólo entre sí, sino también de Sócrates, tanto en su manera de vivir como en su doctrinas filosóficas. De hecho, Laercio en varios lugares nos muestra que es un grupo que está en disputa respecto de supuestos filosóficos, pero incluso que hay animadversión entre ellos<sup>22</sup>. Parto del supuesto que este recurso dramático es el que nos permite entrever que los socráticos construyeron sus propuestas a través del diálogo y la confrontación, siendo este el conocimiento que se concreta en una forma de vida. De acuerdo con esto, el ser socrático no consiste para Laercio en haber tenido simplemente una relación con Sócrates, o haber asumido una doctrina filosófica de su maestro.

Precisamente, al inicio de su exposición de Jenofonte, Laercio nos muestra que el vínculo con Sócrates implicaba un compromiso para reflexionar sobre la manera de vivir.

“Y dicen que encontrando Sócrates a este en un pasaje estrecho, extendió su bastón para impedirle pasar, preguntándole dónde podrían vender cada una de las provisiones; y obteniendo respuesta preguntó de nuevo: ‘¿dónde se hacen los hombres buenos y honorables?’, y quedando perplejo, <Sócrates> le dijo, ‘pues sígueme, y aprende’. Y desde entonces fue oyente de Sócrates”. (II, 48). [versión propia]

Este pasaje, me parece, concreta muy bien los lineamientos que sigue Laercio al establecer su imagen de Jenofonte. Resulta interesante en este sentido que, a diferencia de otros filósofos<sup>23</sup>, no es Jenofonte quien busca a Sócrates sino que es Sócrates quien lo encuentra y se lo lleva a reflexionar sobre la vida buena. Sin embargo, no hay ningún impedimento

por parte de Jenofonte, quien, más bien, desde este momento será un fiel seguidor de Sócrates, como lo confirma Laercio al final de su exposición, en donde nos dice que Jenofonte emuló a Sócrates de manera exacta (Σωκράτη ζηλώσας ἀκριβῶς, II, 56); proporcionando implícitamente evidencia a Vlastos y Schleiermacher quienes, como hemos visto, imponen la idea de que Jenofonte no fue un filósofo sino un admirador de Sócrates. Una idea que de algún modo motiva el mismo Jenofonte, quien se precia de transcribir literalmente las palabras y los hechos de Sócrates (cf., por ejemplo, *Recuerdos*, V, 6).

Sin embargo, esta imagen inicial se desdibuja al contemplar momentos importantes de la vida de Jenofonte que reseña Laercio, pues nos muestran a un hombre muy distinto de Sócrates. Justamente, Laercio comienza contándonos del amor que sentía Jenofonte por Clinias, un amor apasionado (cf. II, 49); mientras que en el caso de Sócrates, se limita a mencionar que estuvo enamorado de Alcibiades (cf. II, 23). Resulta más diciente sin duda lo que Laercio nos relata a continuación, que da cuenta de la cercanía que tenía Jenofonte con Sócrates, la cual de ningún modo implica una aceptación sin reticencia: Jenofonte quiere que Sócrates le aconseje si acepta o no la invitación para conocer a Ciro, a lo cual Sócrates le propone que consulte al oráculo de Delfos. Pero Jenofonte estando ante el oráculo tiene claro su interés, por lo cual no pregunta si debería ir, sino cómo, para que nada le impidiera lograr su empresa. Y resulta interesante que, según Laercio, aunque Sócrates lo recrimina (ἠτιάσατο) por ello, luego le aconseja que vaya, lo que nos da a entender que por el lado de Sócrates tampoco estamos ante un maestro cuya opinión es indiscutible, sino que acepta la decisión de Jenofonte<sup>24</sup>; una decisión que marcará su vida y también por ello el relato de Laercio, y la cual hace patente su claridad política, que siempre estuvo del lado de los persas y los lacedemonios<sup>25</sup> a pesar de que lo condujo a un destino de exilio y persecución. Esta posición política, siguiendo a Laercio, lo diferencia también de Sócrates: no sólo porque Sócrates sólo salió de la ciudad para defenderla<sup>26</sup>, sino porque vio la riqueza como un exceso. Jenofonte, en cambio, logró amasar una fortuna en oro, y Laercio nos dice que esta la usó para comprar un terreno, aunque también comenta que es posible, según el testimonio de Dinarco, que este terreno y la casa en la que vivió con su familia en Eleusis fueran un regalo de los espartanos; y

aceptó los esclavos que le envió Filópidas. Sócrates por contraste no aceptó el terreno que le regaló Alcibiades. Jenofonte, finalmente, terminó sus días viviendo con holgura, dedicado a la caza, a recibir a los amigos y a escribir<sup>27</sup>.

“Murió en Corinto, según refiere Demetrio de Magnesia, claramente a una edad ya avanzada. Habíase hecho un hombre bueno, desde luego, amigo de los caballos y de la caza, y un hombre táctico, como se ve por sus escritos” (II, 56).

Asimismo, Laercio nos deja entrever que fue querido y respetado, pues según un testimonio de Aristóteles, para agradecerle muchos escribieron encomios y epitafios en honor de su hijo Grillo ( II, 55).

Según lo que nos cuenta Laercio, Jenofonte entonces vivió y murió de manera muy distinta a Sócrates, así que uno tiene que preguntarse, ¿en qué sentido imitó a Sócrates? Obviamente, Jenofonte no fue para Sócrates el discípulo que aprende emulando la vida de su maestro; pero, a pesar de las diferencias tan notables, hay en el relato de Laercio dos coincidencias importantes entre Sócrates y Jenofonte: los dos son declarados enemigos de la ciudad, y, asimismo, en los dos hay de algún modo un mandato del dios que determina ese camino. Justamente, Jenofonte sigue el consejo de Sócrates de consultar al dios, y aunque no hace la pregunta que le indica Sócrates, no obstante al igual que este acepta la verdad prescrita por el dios<sup>28</sup>. Sin embargo, asumirla no solo requiere de la piedad que, como lo hace ver Laercio, es manifiesta en Jenofonte (cf. II, 54 y 56), sino que, como se puede apreciar en Sócrates, requiere de la excelencia, que se constituye básicamente como un dominio de sí, y que sólo se logra a partir de la reflexión filosófica. Laercio nos indica que este fue el camino que siguió Jenofonte, al decirnos, en el pasaje citado, que Jenofonte se hizo un hombre bueno (*γεγονὼς ἀγαθὸς*), lo cual solo es posible a través de la educación<sup>29</sup>, pues según la enseñanza socrática, el bien es la sabiduría. Esto está sugerido en el poema que le dedica Laercio a Jenofonte:

“Al mostrar que las hazañas helénicas vienen de la educación,

recordó la enseñanza de Sócrates de que la sabiduría es el bien (καλὸν ἢ σοφίη)” (II, 58).

Justamente, Laercio alude en estos pasajes a uno de los supuestos filosóficos que le atribuye a Sócrates, que el conocimiento es el bien, pero más adelante habla de la discrepancia que había entre Jenofonte y Aristipo (II, 65), haciendo referencia a la discusión que encontramos en *Recuerdos* (II, 1) sobre el placer, una discusión que puede comprenderse básicamente acerca de la autosuficiencia<sup>30</sup>, que, según Laercio, también en Sócrates tenía que ver con una posición con respecto al placer, como puede apreciarse por la otra tesis que le atribuye (II, 27).

De acuerdo con esta lectura que he hecho, Laercio nos muestra que Jenofonte imita a Sócrates en el sentido de asumir como un problema filosófico el cómo vivir, partiendo de lo que se podrían considerar supuestos socráticos; pero esta reflexión lo conduce a proponer una forma de vida que es para él la mejor, desde el punto de vista social y político. Y aunque se podría pensar que la exposición de Laercio refleja una tensión que se encuentra en la obra de Jenofonte<sup>31</sup>, en el breve relato sobre Esquines nos encontramos también con un personaje que difiere en aspectos importantes de la imagen de su maestro. Las pocas líneas que le dedica a Esquines dan una idea de su relación con Sócrates y de la posición que tenía ante los otros socráticos, como Platón y Aristipo. En la primera mención que hace Laercio de Esquines lo señala como un discípulo (μαθητής) de Sócrates (II, 20), y en otro pasaje más adelante, en donde se ilustra la posición de Sócrates con respecto a la riqueza y la pobreza, nos lleva a creer que esta relación fue de entrega casi total por parte de Esquines: “Soy pobre y no tengo ninguna otra cosa, pero te doy a mí mismo (ἐμαυτόν)”, (II, 34)<sup>32</sup>. Sin embargo, al inicio de su exposición sobre Esquines, Laercio indica que esta entrega no supone abnegación, sino que más bien tiene que ver con su carácter laborioso, el cual lo mantuvo siempre al lado de Sócrates<sup>33</sup>. Un comentario que sigue inmediatamente, según el cual Idomeneo refiere que fue Esquines y no Critón quien le aconsejó (συμβουλεῦσαι) a Sócrates huir de la cárcel (II, 60), apunta en la dirección de que hay una relación de diálogo con su maestro. Y aunque esta referencia no es de ningún modo concluyente, sino una mera indicación, se puede percibir, siguiendo la lectura de

Laercio, que hay diferencias entre Sócrates y Esquines al contemplar la referencia que resulta más prominente de Esquines: su pobreza. Lo primero que nos cuenta Laercio acerca de él es que era hijo de un salchichero (II, 60). Asimismo, afirma que buscó a Dionisio debido a la necesidad (ἀπορία), (II, 61)<sup>34</sup>, la cual, por el contexto, se entiende que es principalmente económica; y que convivió con el tirano hasta su caída (II, 63). De acuerdo con esto, desde el inicio Laercio va configurando la idea de que para Esquines la pobreza no es, como para Sócrates, parte de una vida buena; y que además, él busca reeditar de sus diálogos y de su enseñanza. Precisamente, nos cuenta Laercio que en la corte de Dionisio recibió regalos por algunos de sus diálogos (II, 61). Y aunque al parecer también Sócrates recibía regalos<sup>35</sup>, Esquines, no obstante, al volver a Atenas, según cuenta Laercio, dio lecciones pagadas (ἐμμίσθους ἀκροάσεις), (II, 62). Esta comprensión de la enseñanza como algo reeditable posiblemente explica la distancia que existe entre él y Platón, quien, nos dice Laercio, no lo consideró (παροφθῆναι) cuando llegó a la corte de Dionisio, y la cercanía con Aristipo, quien al contrario lo recomendó (συστήναι), (II, 61). Precisamente, hay distintas razones por las cuales Jenofonte y Platón enfatizan que Sócrates, a diferencia de los sofistas, no cobraba por sus lecciones; pero la principal es que al cobrar el filósofo pierde su libertad, ya que no podrá elegir a quién enseñarle<sup>36</sup>. Aristipo<sup>37</sup>, como veremos, tiene una posición distinta y Laercio parece sugerir que Esquines lo sigue en este punto, ya que él considera a la pobreza como una carga, según se aprecia en el siguiente pasaje:

“Cuentan que Sócrates le dijo, cuando lo veía oprimido por su pobreza, que tomara préstamos de sí mismo disminuyendo sus comidas”, (II, 62)<sup>38</sup>.

De acuerdo con esto, Laercio en su exposición sobre Esquines recoge esta doble tradición acerca de él: una que lo considera un hombre virtuoso cercano a Sócrates, con un estilo literario inigualable; y la otra que lo denuncia como alguien que usó su relación con Sócrates para ocultar sus verdaderos propósitos y quien se apropió de los diálogos de otros pasándolos por suyos (II, 60 y 62). En este sentido, hace alusión a la acusación de Lisias, según la cual, con engaños se apropió de una perfumería<sup>39</sup>, lo cual nuevamente nos conduce a su interés por el dinero

(II, 63), que puede entenderse como una posición filosófica distinta a la de Sócrates y otros socráticos. Para Laercio, este doble estándar de Esquines, su interés por la retórica, en la cual tuvo una influencia importante Gorgias, lo llevan a concluir que en realidad fue un retórico (II, 63). De acuerdo con esta exposición de Laercio, nos encontramos con un individuo que a pesar de su cercanía con Sócrates, ha configurado una propuesta propia de vida.

44

Sin embargo, esta discrepancia con Sócrates resulta más patente al considerar a Aristipo<sup>40</sup>, el siguiente de los socráticos que expone Laercio., pues Aristipo no sólo tiene diferencias con otros socráticos como Jenofonte, Platón y Diógenes (II, 60, 65, 67-68, 78, 81), sino con el mismo Sócrates (II,65, 74, 80) particularmente por su relación con el dinero, que para él constituía al parecer un componente primordial para vivir bien, y es por ello que cobraba caro por sus lecciones, pero también soportaba el trato en ocasiones insultante de Dionisio:

“Le escupió Dionisio y él se aguantó. Y como uno se lo echó en cara, le repuso: ‘los pescadores soportan que el mar los empape a fin de pescar un gobio, ¿y no voy a soportar yo que me humedezcan con saliva para pescar un pez más gordo?’ (II, 67)<sup>41</sup>.

Su proclividad al lujo y al estipendio no era bien vista por los otros socráticos (II, 76), y hay indicios de que tampoco era aceptable su convivencia con heteras (II, 74-75). De acuerdo con esto, el sabio Aristipo se nos presenta muy distinto del sabio Sócrates. Sin embargo, para Laercio se trata de un sabio y de un sabio socrático, y creo que son dos las razones principales que él tiene para considerarlo así: escribió diálogos socráticos<sup>42</sup>, pero además su manera de vivir está determinada y sustentada por el conocimiento. De acuerdo con esto, para él la educación es la base de la formación y de la libertad de un individuo.

“A uno que le presentó a su hijo (para que lo educase) le reclamó quinientas dracmas. Aquél replicó: por ese precio puedo comprarme un esclavo. Y dijo: Cómpratelo y tendrás dos” (II, 72).

Pero resulta difícil, siguiendo la exposición de Laercio determinar cómo impartía esta educación y cómo entonces podíamos llegar a ser

libres a partir de ella, pues a simple vista Aristipo no es más que un hedonista que toma el mejor partido en el momento indicado. A esto se agrega el que, al igual que en la exposición de Jenofonte y de Sócrates, Laercio se detiene muy poco a hablarnos de sus tesis filosóficas, y sólo se preocupa por mostrar cómo vivió a partir de ellas. Sin embargo, en esta exposición, los hechos relatados por Laercio nos permiten entrever que Aristipo no es un hedonista cualquiera ya que está en capacidad de tomar y desdeñar, como lo muestra en este pasaje:

“Pidiéndole Dionisio una vez que eligiera una entre tres heteras, se llevó las tres diciendo: ‘Ni siquiera a Paris le fue bien al preferir una’. No obstante, después de llevárselas, las dejó libres delante de su puerta. Tan tremendo era en el tomar y desdeñar (ἐλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι)”, (II, 67)<sup>43</sup>.

De acuerdo con esto, Aristipo precisa de un entrenamiento para poder tomar y desdeñar y es por esto que, a diferencia de un hedonista vulgar que toma todo lo que aparentemente le da placer, para él se requiere un dominio de sí para no caer en el exceso:

“Dio los mejores consejos a su hija Arete, acostumbrándola (συνασκήων) a despreciar el exceso (ὑπεροπτικὴν τοῦ πλέονος εἶναι) (II, 72).

Y al parecer, es en este sentido que debemos entender su postura con respecto al dinero, que está tan destacada en el relato de Laercio:

“Dijo que pedía dinero a los íntimos, no para gastárselo él, sino para que ellos supieran para qué hay que gastar el dinero” (II, 72).

Precisamente, estas indicaciones nos permiten vislumbrar que Aristipo al igual que el Sócrates de Laercio, tiene una propuesta de vida buena que se articula a partir del dominio de sí, pero él los sustenta de manera distinta a Sócrates y otros socráticos, lo cual explica la discrepancia con ellos:

“Yo <tengo> a Laida, pero no me tiene, puesto que es mejor el dominar que dejarse vencer por los placeres, no el no usarlos” (II, 75). [versión propia]

En este sentido, Laercio en su exposición de Aristipo enuncia dos

tesis que parecen configurar su pensamiento y explicar su forma de vida:

“Disfrutaba, en efecto, el placer de las cosas presentes, pero no perseguía con esfuerzo el disfrute de las cosas no presentes” (II, 66). [versión propia]

“Hacia ver que el fin último (de la vida humana) es el suave movimiento (τὴν λείαν κίνησιν) que se produce en la sensibilidad” (II, 85).

46

Estas dos tesis resultan interesantes porque nos indican la relación filosófica que hay entre Aristipo y el Sócrates de Laercio, y por qué justamente hay una separación entre ellos. Precisamente, según Laercio para Sócrates el placer se encontraba en la satisfacción de lo que resulta necesario para vivir, como comer alimentos que son para calmar el hambre y que por ello no tienen que condimentarse o aquellas bebidas que son para calmar la sed, como puede ocurrir, por ejemplo, al tomar agua, pero no al tomar vino. Laercio señala que en esto radica la autosuficiencia de Socrates, de la cual de algún modo se deriva su autonomía y las otras cualidades de su carácter que él enumera. De acuerdo con esto, podemos observar que en las dos tesis que enuncia Laercio de Aristipo, hay claramente una reflexión sobre el placer, que trata de identificarlo, estableciendo así que el placer es el movimiento suave de la sensibilidad, pero que además es presente. Aristipo consideró este movimiento como el fin, lo cual nos permite evaluar qué es placer y qué no, y por ello nos permite discernir qué placeres tomar y qué placeres desdeñar. En este sentido encontramos en Aristipo un criterio para el cuidado de sí, pues lo que se busca es este movimiento suave como placer y que por ello es el fin. De esta manera, Aristipo siguiendo a Sócrates, según la versión de Laercio, ve en el placer el fin, pero, además, establece qué es el placer, determinando así su diferencia con el dolor, ya que, de algún modo, todo lo que no es este movimiento suave es dolor y por ello debe ser rechazado. Sin embargo, estos lo conduce a una postura hedonista, pues el bien sería este placer inmediato.

Esta discusión sobre el placer y el bien posiblemente la aborda Euclides, el otro socrático del que se ocupa Laercio. Desafortunadamente, lo hace de manera tan breve que resulta difícil sostener algo al menos probable acerca de él. No obstante, al afirmar, según Laercio, que el bien

es uno, pero con distintos nombres (II, 106), podría estar intentando mostrar la dificultad de postular un bien distinto al bien mismo. En este sentido, Estilpón, uno de los discípulos de Euclides, nos indica borrosamente cómo podría ser una propuesta de vida buena a partir de estos postulados, pues, según Brisson, desarrolló una “indiferencia respecto de los afectos [...] y de los bienes exteriores [...], la fuerza del alma en la prueba [...] y el triunfo sobre las pasiones [...]”<sup>44</sup>.

## CONCLUSIONES

Si la interpretación que he hecho tiene algo de sentido, el libro II de las *Vidas de los filósofos ilustres*, aunque nos conduce en gran medida a la especulación, por proporcionar principalmente imágenes, nos da en todo caso indicaciones que pueden ser útiles para tratar de reconstruir el pensamiento de los socráticos, cuyas obras en general existen fragmentariamente. En este sentido, su lectura nos conduce a ver el socratismo como un movimiento que desarrolla la ética, pero introduciendo por ello una nueva forma de hacer filosofía, la cual no parte de principios absolutos como conocimientos previos, sino que más bien entiende por conocimiento el diálogo, a partir del cual se intenta una propuesta de vida buena. De acuerdo con esto, el Sócrates de Laercio en ningún sentido busca establecer una doctrina para ser enseñada, sino que su interés es la búsqueda de la verdad. Y es quizá esta la razón por la cual los socráticos no se caracterizan por seguir una forma de vida, sino por esta búsqueda del bien que los conduce a tener propuestas de vida buena propias, que siguen supuestos y lineamientos que podríamos considerar socráticos. Siguiendo la lectura que hace Arendt de Sócrates, la exposición de Laercio resulta muy estimulante, pues nos muestra que esta ética socrática, por llamarla de alguna manera, no es una ética anterior a la política, que busque fundamentarla, sino que es ella misma política, pues su método es el diálogo.

“El método para hacerlo es el *dialegesthai*, hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica pone de relieve la verdad no destruyendo la *doxa* u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*. El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad,

sino el de ser su «tábano», no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces” (Arendt, 2008, 53)

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, H., *La promesa de la política*, editado por Jerome Kohn, Barcelona, Paidós, 2008.
- ARISTÓTELES, *Poética*, México, UNAM, 2012.
- BLANK, DAVID, L., “Socrates versus Sophists on Payment for Teaching”, *Classical Antiquity*, Vol. 4, No. 1 (Apr., 1985), pp. 1-49. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25010822>. Accessed: 19/06/2014 15:52
- BRISSON, LUC, “Los Socráticos”, en: Monique Canto-Sperber, *Filosofía Griega. 1. De Tales a Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000.
- CAIZZI, FERNANDA, “Minor Socratics”, en: Gill, Marie Louise y Pellegrin, Pierre (eds.), *Blackwell Companions to Philosophy. A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- CANFORA, L., *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.
- CHROUST, A. -H., “Socrates: A Source Problem”, en *SOCRATES. Critical Assessments*, William J. Prior (ed.), London and New York, Routledge, 1996, vol. I.
- CLAY, DISKIN, “The Origins of the Socratic Dialogue”, en: VANDER WAERDT, PAUL, A. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994
- DEFILIPPO, J. G., y MITSIS, T., “Socrates and Stoic Natural Law, en: VANDER WAERDT, PAUL, A. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.
- DORION, LOUIS-ADRE, “The rise and fall of the socratic problem”, en Morrison, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- FIELD, H. D., *Plato and his contemporaries. A study of fourth-century life and thought*, London, Methuen and Co., 1984

- GARCÍA GUAL, CARLOS, *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2008.
- GIGANTE, MARCELLO, *Diogene Laerzio. Vita dei Filosofi*, Bari, Laterza, 1962.
- GRAU, SERGI, “Tipificación en la biografía griega Antigua de filósofos: la construcción de una imagen preconcebida”, *Espíritu* LIX, No. 140, 2010, pp. 435-492.
- GRAY, J. V., *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.
- GUTHRIE, W. K., *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1984, vol. III.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*. Introducción, versión y notas de Juan David García Bacca, México, UNAM, 1993.
- KAHN, CH., “Vlastos’ Socrates”, en *SOCRATES. Critical Assessments*, William J. Prior (ed.), London and New York, Routledge, 1996a, vol. I.
- Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1996b.
- LACEY, A. R., “Our Knowledge of Socrates”, en *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, G. Vlastos (ed.), New York, Anchor Books, 1971.
- LONG, A. A., 2001: *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press
- LURI MEDRANO, GREGORIO, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- MARCOVICH, M., *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, 2 Vols.
- MÁRSICO, CLAUDIA, “Poeticidad y potencia epistémica de la palabra en las filosofías socráticas”, *EIDOS*, No. 20 (2014), págs. 221-246. DOI: <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.20.5913>
- MOMIGLIANO ARNALDO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Harvart University Press, 1993.
- NIETZSCHE, F., *El Nacimiento de la Tragedia o Grecia y el Pesimismo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual,

Madrid, Alianza Universidad, 2000.

NUSSBAUM, M., "Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", en *SOCRATES. Critical Assessments*, William J. Prior (ed.), London and New York, Routledge, 1996, vol. I.

O' CONNOR, DAVID, K., "The erotic self-sufficiency of Socrates", en: VANDER WAERDT, PAUL, A. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

OLIVARES CHÁVEZ, C., *Jenofonte: su propuesta de paideia a partir de tres personajes atenienses*, México, UNAM, 2014.

PANGLE, THOMAS, "Socrates in Xenophon 's Political Writings", en: VANDER WAERDT, PAUL, A. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell University Press. 1994.

PLATÓN, *Diálogos*. Gredos. Madrid, 1992, vols. I, II, III, IV, V, VI.

POMEROY, S., *Xenophon Oeconomicus. A social and Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

ROSS, W. D., "The Problem of Socrates", en *SOCRATES. Critical Assessments*, William J. Prior (ed.), London and New York, Routledge, 1996, vol. I.

SCHLEIERMACHER, F., 1872: "The worth of Socrates as a Philosopher", en: Smith, W (ed.), *PLATON: The Apology of Socrates, the Crito and part of the Phaedo*, Londres. 2ª edición.

STRIKER, G., "Plato's Socrates and the Stoics", en: VANDER WAERDT, PAUL, A. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

TOVAR, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

VLASTOS, G., "Socrates", en *SOCRATES. Critical Assessments*, William J. Prior (ed.), London and New York, Routledge, 1996, vol. I.

VLASTOS, G., "The Paradox of Socrates", en *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, G. Vlastos (ed.), New York, Anchor Books, 1971.

WOLFGANG-REINER, MANN, "The life of Aristippus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (2), 1996, pp. 97-119.

## NOTAS

1 Tovar (1984), cap. 1, desarrolla una exposición del problema de Sócrates que

- resulta muy importante porque considera muchas fuentes y bibliografía secundaria que no encontramos en otros estudiosos. Sin embargo, creo que en términos generales acepta la postura de Ross con respecto a Aristófanes y Jenofonte, pero en parte está de acuerdo con Chroust (1996) en lo que respecta a Aristóteles.
- 2 Field, siguiendo a Ross, caracteriza la *Ciropedia* como una novela histórica, y piensa que el *Económico*, aunque tiene la estructura del diálogo socrático, es claramente una obra ficticia en donde Jenofonte desarrolla sus propias ideas sobre agricultura y administración de la casa. Para él, es igualmente ficticio el *Banquete* (cf. Field, 1984, pp. 135 y 138). Sin embargo, al igual que Ross, considera que *Recuerdos* tiene una estructura distinta a sus otras obras (y a las obras de otros socráticos), y es claramente histórica, por lo cual cree que es en esta obra en donde se puede encontrar al Sócrates histórico (139-140).
- 3 Para Ross su tesis tiene mayor fuerza si tomamos en cuenta que esta obra de Jenofonte, al igual que la *Apología* de Platón, no son diálogos socráticos, los cuales, como señala Aristóteles, buscan principalmente la credibilidad, pero no la verdad histórica (31-32). Sin embargo, Kahn pone en duda esta tesis al destacar que los *Recuerdos* fue una obra escrita por Jenofonte mucho después de la muerte de Sócrates (cf. igualmente Tovar, 35-36), para lo cual él se valió de la literatura socrática existente en ese momento (principalmente de Platón, Antístenes y Esquines), (cf. 30-31); pero, de acuerdo con esto, hay un alto grado de ficción en esta obra, especialmente en aquellos casos en donde Jenofonte dice “yo recuerdo”, “yo estuve ahí”, pues no pudo haber presenciado estas conversaciones; y Kahn sugiere que este modelo narrativo lo toma Jenofonte de los diálogos de Antístenes (cf. 33).
- 4 987a29-b28, 1078b12-32 y 1086a32-b13.
- 5 Es importante la lectura de Nietzsche para quien Aristófanes está viendo a Sócrates como el paradigma de la ilustración del siglo V, cf. Nietzsche, 2000, 120. Sin embargo, en contra de Chroust y de Nietzsche está la lectura de Nussbaum, quien argumenta que Aristófanes distingue claramente a Sócrates de los sofistas, y lo que él pretende es mostrar justamente las consecuencias nefastas que para la moral griega tiene el método socrático de investigación, cf. Nussbaum, 1996, pp. 92-93 y 96-97.
- 6 Dorion resalta además el silencio de Aristóteles sobre temas que son fundamentales en Sócrates, según la representación que encontramos en Platón y Jenofonte (Dorion, 2011, p. 11). Cf. también las pertinentes anotaciones de Tovar, 1984, pp. 43-44.
- 7 A esto se agrega el que no haya ironía en el Sócrates de Jenofonte. Cf. Vlastos (1971).
- 8 Al parecer, Jenofonte frecuentó a Sócrates durante dos o tres años solamente. Cf. Olivares, 2014, p. 143.
- 9 Para Vlastos, Platón se enfocó en el aspecto filosófico de Sócrates, lo cual explica el desarrollo de su obra, en la cual podemos encontrar dos Sócrates completamente diferentes. De acuerdo con esto, Aristóteles, según Vlastos, resulta una fuente muy importante, pues nos permite

corroborar el desarrollo filosófico de Platón, y cómo en este desarrollo incorporó la enseñanza de Sócrates (1996, 145).

- 10 Incluso Kahn, quien es bastante crítico con respecto al supuesto generalizado de que hay un momento eminentemente socrático en el pensamiento de Platón. Precisamente, él considera la *Apología*, el *Critón*, el *Íon* y el *Hippias Menor* como fuentes importantes., (cf. Kahn, 1996b, 52-53. Igualmente, (cf. Dorion, 7).
- 11 También Vlastos: "Even so, we need not dismiss wholesale Xenophon's testimony on that account: when it accords with Plato's the corroboration has all the greater force in coming from a witness who feels free to go sharply against him at other points. Cf. Vlastos (1996), p. 138. Sin embargo, esta confianza de Vlastos se pone en duda en el siguiente comentario de Lacey (1971), p. 23: "We have no guarantee that the confirmer is not relying on the confirmed for his information, whether on the passage in question or on another, or that both of them are not relying on some common and perhaps vanished source".
- 12 Para Schleiermacher sólo en la *Apología* y en el elogio de Alcibiades en el *Banquete* encontramos este interés apologético. Cf. Schleiermacher, 1872, p. cxxxvii.
- 13 Cf. El artículo de Striker (1994), quien sostiene que tesis fundamentales de los estoicos como la distinción entre el bien y el bien humano en el estoicismo es el resultado de un intento por superar las críticas que dirige Platón a tesis socráticas, básicamente la tesis de que el conocimiento es el bien, lo cual los conduce a ir más allá de Sócrates. De acuerdo con esto, para ella un texto central para los estoicos lo constituyó el *Filebo* de Platón. Sin embargo, aunque esta tesis es distinta de la de Long, me parece que más bien complementa su posición, ya que Long es consciente de que la filosofía de Platón fue crucial también para el estoicismo. Cf. igualmente De Filippo y Mitsis (1994), quienes discutiendo la tesis de Striker de que los estoicos fueron más allá de Sócrates en su comprensión de la naturaleza, muestran que para esta noción hubo una influencia importante de Jenofonte y Platón, a partir de obras como *Memorias* y el *Critón* respectivamente.
- 14 Cf. Kahn, 1996b, cap. 1, quien muestra que los textos existentes de los socráticos tienen como problemática central el *eros* socrático. Asimismo Caizzi (2006), quien encuentra en los distintos textos de los socráticos la asunción y discusión del héroe homérico, especialmente Odiseo.
- 15 Resulta muy interesante en este sentido la apreciación de Clay (1994, p. 42 y ss.) de que al recrear el diálogo en un tiempo y en un espacio que sitúan al lector en un momento histórico, Platón introduce en el diálogo socrático la ironía trágica.
- 16 Cf. Momigliano, 1993, 54 y 59 y Clay, 1994, p. 42, n. 43.
- 17 Por ἦθος se entiende básicamente el patrón de personalidad, 436-437, en donde los rasgos individuales se acomodan u ordenan de acuerdo con un tipo preconcebido que justamente resulta edificante. "El interés de las biografías siempre es por los modelos de conducta, con definiciones generales del carácter, que tienen valor ilustrativo, de manera que la vida se presenta en forma de secuencias, de momentos excepcionales

- escogidos con una intención precisa: que conduzcan fácilmente a *exemplum*”, (Grau, 2010, 446). Cf. también, Wolfgang-Reiner, 1996, 105.
- 18 “Si, para los poetas, podemos afirmar que los biógrafos han leído habitualmente en clave autobiográfica sus poemas, la misma afirmación puede hacerse para los filósofos: los biógrafos han leído como expresiones de su personalidad muchas de las apreciaciones que aparecen integradas en su obras o, peor aún, en las doxografías que las resumen, algo que no resulta difícil de entender si pensamos en la variedad de formas y géneros literarios que muchos filósofos cultivaron, en modo alguno distintos de los géneros literarios griegos tradicionales”, (Grau, 440). Sin embargo, esta comprensión de la obra como un reflejo del carácter se asume especialmente para el caso de los filósofos, ya que la filosofía se entiende como una forma de vida y por ello no puede haber discrepancias entre los actos de un filósofo y su doctrina. Cf. *Ibid*, 445.
- 19 Para Diógenes Laercio hay básicamente dos tradiciones filosóficas, la que inaugura Anaximandro que es llamada jónica y la que inaugura Pitágoras, que es llamada itálica (cf. I, 13).
- 20 Para una interpretación interesante sobre la relación que establece Jenofonte entre Sócrates y los naturalistas y, en este sentido, entre Sócrates y el naturalismo, cf. O’ Connor (1994), pp. 170-171. Resulta destacable que, según esta lectura, Sócrates de Jenofonte no rechazó en sentido estricto el estudio de la física, sino que más bien consideró que la investigación de la naturaleza era limitada si margina al filósofo de la comprensión de los asuntos humanos, que son para Sócrates lo prioritario.
- 21 En los casos en que no lo indico, la traducción corresponde a García Gual.
- 22 Cf. II, 65; VI, 7, 24 y 25.
- 23 Aristipo, por ejemplo, busca a Sócrates (cf. II, 65). En este sentido, Diógenes el cínico se convierte en discípulo de Antístenes a pesar de la reticencia de este (cf. VI, 21). Platón es llamado a la filosofía después de escuchar a Sócrates (cf. III, 5-6). Quizá la experiencia de Jenofonte es más parecida a la de Zenón, quien encuentra la filosofía al escuchar por casualidad los *Recuerdos* de Jenofonte (cf. VII, 2).
- 24 Es importante tomar en cuenta que al parecer Sócrates se ciñe más bien al mandato del dios, como lo sugiere Olivares, 2014, p. 93. Sin embargo, aún así este relato nos indica que la relación entre Sócrates y Jenofonte no es de sumisión, sino más bien de amistad.
- 25 Sobre la posición política de Jenofonte, resulta interesante la exposición que hace Jaeger (2010), en el capítulo dedicado a Jenofonte (libro IV, cap. VII), especialmente en las pp. 966-967.
- 26 Y esta decisión de permanecer en la ciudad, a pesar de las circunstancias políticas que se vivían en ese momento, definió, como lo sugiere Canfora, la posición política de Sócrates (cf. Canfora, 2002, p. 23 y ss.)
- 27 Para una buena explicación del marco histórico de estos hechos que relata Diógenes Laercio, cf. Olivares, 2014, pp. 90-108.
- 28 Es muy diciente Laercio en su poema al decir que en su búsqueda de Ciro Jenofonte también buscaba a Zeus (cf. II, 58). Precisamente, esta verdad del oráculo es una verdad que alude a una ley anterior a toda legislación

humana (cf. Luri Medrano, 1998, p. 98).

29 Nuevamente, resulta interesante la exposición de Jaeger, quien está de acuerdo con Laercio en que el vínculo entre Sócrates y Jenofonte se encuentra en el interés que este último tiene por la educación, la cual permea toda su obra, pero muestra igualmente que en esta propuesta educativa Jenofonte no simplemente sigue a Sócrates, sino que tiene una propuesta propia, que está en estrecha relación con su vida e intereses. Cf. Jaeger (2010), pp. 971 y ss.

30 Cf. O' Connor, 1998, pp. 159 y ss.

31 Se trata de la tensión entre la moral del caballero y la moral de Sócrates. Para un estudio interesante sobre este punto, cf. Pangle, 1994, pp. 144-147.

32 Este pasaje ilustra que Sócrates, según la tradición, aunque no recibía una paga por sus lecciones, recibía regalos. Cf. Blank, 1985, p. 7.

33 Ἐκ νέου φιλόπονος· διὸ καὶ Ζωκράτους οὐκ ἀπέστη (II, 60).

34 Cf. Field (1984), p. 146, quien da cuenta de comentarios en los cuales se habla de la pobreza de Esquines por la cual no sólo buscó la protección de Dionisio, sino también emprendió al parecer un negocio de fabricación y venta de perfumes.

35 Cf. n. 31.

36 Cf. Blank, 1985, pp. 12 y ss.

37 De quien dice Laercio que fue el primer de los socráticos que cobró por sus lecciones, cf. II, 65.

38 Este comentario resulta interesante por la posible relación que establece entre Esquines y la sofística, ya que a los sofistas se los caracterizaba por inclinación a las buenas comidas. Cf. Blank, 1985, p. 5.

39 Cf. Mársico, 2014, pp. 238-239.

40 Brisson (2000), p. 179 y 193 duda de que sea posible atribuir a Aristipo alguna doctrina filosófica con certeza, ya que tales doctrinas parecen pertenecer más bien a exponentes de la escuela cirenaica que vivieron mucho tiempo después de Aristipo (al menos cien años). Sin embargo, es importante señalar que D. L. es muy cauto en la atribución de tesis filosóficas a Aristipo, atribuyéndole sólo una tesis en II, 85. Asimismo, él indica que la escuela Cirenaica se originó en sentido estricto después de Aristipo, gracias a filósofos como Hegesias, Aniseris y Teodoro, cuyos seguidores se llamaron a sí mismos “de Hegesias, de Aniseris y de Teodoro”(cf. II, 85).

41 Cf. también, (II, 73, 79, 82).

42 D. L. nos dice que hay referencias de un libro con veinticinco diálogos (II, 83-84).

43 Sigo la traducción de García Gual, pero con algunas modificaciones introducidas por mí.

44 Brisson (2000), p. 170.