

Livio Rossetti y Alessandro Stavru (eds.): *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari: Levante, 2010, 353 pp.

En el marco de los últimos veinte años, la fisonomía de los estudios socráticos se ha ido remodelando progresivamente al incluir el estudio de Platón y de su obra en el más amplio contexto de los *logoi sokratikoi*. Durante mucho tiempo el equívoco ha sido ver en el epíteto “socráticos menores” un juicio de valor más que una simple constatación de hecho vinculada a la escasa supervivencia de fuentes documentales ligadas con estos autores. Se sabe que no todos los escritos sobreviven a la herrumbre de la *traditio*, pero en los últimos años se ha venido produciendo un replanteamiento general de las obras de los socráticos, vistos estos como grupo, en especial luego de algunos importantes congresos: el encuentro de Aix (*Xénophon et Socrate*, 2003; actas publicadas en el 2008), la primera edición de *Socratica* (Senigallia 2005; actas publicadas en el 2008), el seminario de Palermo de 2006 (actas publicadas en el 2007) y *Socratica 2008*, encuentro realizado en Nápoles en el Instituto Italiano de Estudios Filosóficos (actas publicadas en el 2010). Ahora se anuncia la tercera edición de *Socratica*, en Trento, para marzo de 2012 (datos más precisos en www.socratica.eu).

Los editores de *Socratica 2008* han propuesto, como idea guía del encuentro (organizado por ellos junto con Gianni Casertano, Franco Ferrari y Lidia Palumbo), el lema “No solo Platón”, buscando con ello reconsiderar a los otros discípulos que gravitaron en torno a Sócrates. Ya en la *Introducción a Socratica 2005* tomaban forma las líneas esenciales del panorama de los estudios socráticos de los años sesenta hasta hoy, y se recordaba la impresión de un declive de interés en la última década del siglo pasado; fenómeno explicado como una pausa de reflexión luego de la aparición de las fundamentales *Socratis et Socraticorum Reliquiae* de Giannantoni en 1990. La *Introduction a Socratica 2008* (cf. pp. 11-55) ofrece una reseña aun más rica de los estudios más recientes, y con ello testimonia el vigoroso retorno de la investigación sobre la primera generación de socráticos. A la retrospectiva le siguen trece aportes dedicados, precisamente, a los socráticos de la primera generación, a la recepción del socratismo en la era helenística y a uno de los máximos socratólogos italianos, Mario Montuori, estudioso desaparecido justamente en el 2008.

*

La primera sección (“The First Generation”) se abre con el ensayo de Livio Rossetti de la Università di Perugia (“Los socráticos ‘primeros filósofos’ y Sócrates ‘primer filósofo’”, pp. 59-70), donde el autor señala que los presocráticos “no se consideraron filósofos, no supieron serlo y no fueron considerados tales por sus contemporáneos. Hasta los últimos años del siglo V, el término filosofía (o filósofo) tuvo una circulación muy limitada, mientras que se hizo de uso corriente en los años en que se produjo el florecimiento de los diálogos socráticos, es decir, en las décadas inmediatamente posteriores al 399 a.C.” (p. 59). Su inserción en la “disciplina” es asegurada solo con Aristóteles, si bien es aún muy débil en Platón¹. Rossetti deduce de ello que la filosofía ‘nació’ propiamente con los socráticos y por mérito suyo, detalle que con frecuencia se olvida (y que halla ulterior desarrollo en otro trabajo de Rossetti²).

Noburu Notomi de la Universidad de Keio, Tokio (“Socrates versus Sophists: Plato’s Invention?”, pp. 71-88) analiza el tradicional conflicto entre Sócrates y los sofistas, postulando la hipótesis de que se trata de un énfasis eminentemente platónico. En su opinión, Platón hace este hincapié para defender mejor la memoria de su maestro. “Platón hace que Sócrates introduzca primero el argumento aparentemente irrelevante contra los antiguos acusadores. Esto indica el núcleo de la defensa de Platón: Sócrates fue erróneamente acusado debido a que su vida filosófica fue seriamente malentendida. Por tanto, se vuelve crucial cómo desvincularlo de los hombres de falsa sabiduría”³ (p. 82). Sobre estos temas, Notomi ha publicado en Tokio, en el 2005, *The Birth of the Philosopher: People around Socrates*, un libro sobre los socráticos, el primero en japonés sobre el tema. Son muy originales sus tesis sobre la recepción de Sócrates en Japón, las que incluyen un acercamiento del personaje de Sócrates a los maestros tantras y

¹ Cf. Dixsaut, M., “Les multiples dialogues de Platon”, en: Brancacci, A. y M. Dixsaut (eds.), *Platon source des présocratiques*, París: Vrin, 2000, pp. 15-19: “¿Cómo podría Platón contribuir al conocimiento de aquellos que llamamos ‘presocráticos’ considerando que solo los cita muy excepcionalmente, los nombra raramente y expone menos sus doctrinas de lo que los hace hablar?” (“Comment Platon pourrait-il contribuer à la connaissance de ceux que nous appelons ‘présocratiques’, alors qu’il ne les cite que très exceptionnellement, les nomme rarement, et expose moins leur doctrines qu’il ne les fait parler?”, p. 17).

² Cf. “Socrate ha segnato un’epoca?”, en: Fornis, C., J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza: Libros Pórtico, 3 v., 2010, pp. 191-204; del mismo autor se señala también *Le dialogue socratique*, París: Encre Marine, 2011, obra innovadora por el hecho de intentar decir qué se puede y qué se debe entender por “diálogo socrático”.

³ “Plato has Socrates introduce the apparently irrelevant argument against the older accusers first. This indicates the core of Plato’s defense: Socrates was wrongly accused because his life of philosophy was seriously misunderstood. Therefore, it becomes crucial how to dissociate him from the men of false wisdom”.

budistas. Del mismo autor, véase también “Images of Socrates in Japan: A Reflection on the Socratic Tradition”⁴.

Aldo Brancacci de la Università di Roma “Tor Vergata” (“Sull’Etica di Antistene”, pp. 89-118) se detiene en Antístenes y la ética en un ensayo particularmente valioso, el cual, al develar aspectos ciertamente no secundarios sobre la ética, busca atenuar el tradicional conflicto Platón-Antístenes. Ya en la antigüedad las posturas antisténicas tuvieron gran relieve porque él fue un personaje de lustre entre los socráticos⁵. Además, como afirma Brancacci (p. 91), a él “se le puede considerar emblemático”, puesto que fue el único entre los socráticos que polemizó abiertamente sea contra los sofistas (en el *Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός*), sea contra Sócrates (en el *Περὶ τῶν δικογράφων*, en el *Ἰσογραφή*, y en el *Πρὸς τὸν Ἰσοκράτου Ἀμάρτυρον*), sea contra Platón (en el *Σάθων*). Su concepción ética es rigurosamente binaria y se subdivide en dos aspectos fundamentales: de un lado, el *οἰκεῖον* y el *ἀλλότριον* (lo que es propio/extraño al hombre); del otro, el *ἀγαθόν/κακόν* y lo *καλόν/αἰσχρόν* (bien/mal; bello/vil). Mientras que en este segundo orden subsiste una relación de oposición, es evidente la matriz moralista que refiere al magisterio socrático: *ἀγαθόν* (A) = *καλόν* (A) y *κακόν* (B) = *αἰσχρόν* (B). Sobre este punto, como anota Brancacci (*cf.* p. 103), hay pleno acuerdo entre Platón y Antístenes.

Domingo Plácido de la Universidad Complutense de Madrid (“Esquinas de Esfeto: las contradicciones del socratismo”, pp. 137-158) sintetiza la actividad de Esquinas de Esfeto, fechada entre el 390 y el 380, y, con un breve análisis de las obras por él escritas y de las que da fe Diógenes Laercio⁶, pone en evidencia algunas contradicciones presentes también en otros socráticos: “La difusión del socratismo fuera de los ambientes aristocráticos provoca contradicciones insalvables en las condiciones de vida de los discípulos, que tienen que acudir a entregar a su propia persona y cargarse de deudas. En cierta medida, se ve obligado a volver al tipo de relaciones sociales que había sido abolido por las leyes de Solón” (p. 130). Además, el estudioso destaca el *Fedón*, obra en la que surgen ya las discrepancias sociales típicas de la Guerra del Peloponeso. Plácido subraya cómo la concepción social que puede atribuirse al Sócrates histórico puede en parte ser deducida de lo que emerge en Platón. En el ensayo hay una referencia constante a pasajes que han dado lugar a corrientes de pensamiento focalizadas no tanto en el examen de las doctrinas políticas de las distintas escuelas, sino en las transformaciones que tuvieron lugar *de facto* en la política ateniense de los

⁴ En: Rossetti, L. (ed.), *Greek Philosophy in the New Millenium. Essays in Honour of Thomas Robinson*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004, pp. 175-186.

⁵ *Cf.* Teopompo de Quios, en: Diógenes Laercio, *Vidas*, 6.14; *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, edición de G. Giannantoni, 5A22: “Teopompo alaba solamente (τούτου μόνου) a Antístenes entre todos los socráticos y declara que fue muy hábil y que sabía atraer a quien fuese con una conversación armoniosa (δι’ ὁμιλίας ἑμμελοῦς)”.

⁶ *Cf.* *Vidas*, 2.61.

siglos V y IV⁷. En efecto, el enfoque de Plácido se caracteriza por una constante referencia a la investigación histórico-política, incluso en lo que atañe a la comprensión de las problemáticas filosóficas.

*

La sección sobre Platón aborda temáticas bastante variadas, y lo hace a partir de un interesante paralelismo con Jenofonte. Louis-André Dorion de la Universidad de Montreal (“L’impossible autarchie du Socrate de Platon”, pp. 137-158) pone en evidencia el contraste entre la ἀὐτάρκεια socrática presente en Jenofonte y la casi total ausencia de esta noción en Platón. La oposición es clamorosa, en tanto que si el Sócrates jenofónico trata que sus compañeros sean autárquicos desde un punto de vista tanto material como espiritual⁸, el Sócrates platónico se aplica a la deconstrucción del saber de sus interlocutores, terminando así de “deconstruir” la idea de una autarquía exclusivamente intelectual. Para el Sócrates platónico, la necesidad del otro se dirige a la manifestación de las lagunas del propio saber: un ejemplo particularmente evidente de este procedimiento se encuentra en el *Alcibiades I* (cf. 103b-104a).

Walter Omar Kohan de la Universidad de Río de Janeiro (“Sócrates. La paradoja de enseñar y aprender”, pp. 159-184) se interroga sobre la paradoja y las dificultades relativas a la constitución de un Sócrates histórico, desde el momento en que los testimonios al respecto son por lo general indirectos. Kohan subraya que Platón no fue el único en escribir diálogos socráticos. En consecuencia, no existe una idea unitaria del filósofo, ni se puede decir que esta idea esté del todo contenida en el Sócrates platónico, como quiere gran parte de los estudiosos. Kohan ofrece un análisis de las obras platónicas de las que de hecho surgen algunas incongruencias del pensamiento socrático. Estas conciernen sobre todo a la práctica de la vida política (cf. *Gorg.* 521d; *Apol.* 31c-e), a la presencia o poco menos de discípulos (cf. *Apol.* 33a), al relativo estatus de maestro asumido por Sócrates (cf. *Apol.* 39c-d), a la relación de su magisterio con la cuestión del saber (cf. *Apol.* 20d-24b). Las contradicciones que se verifican en estos ámbitos plantean una complejidad que suele ser descuidada por los estudiosos, pero que se debe considerar con atención: “basta atender a algunos de los infinitos Sócrates que habitan ese nombre” (p. 182).

Lidia Palumbo de la Università “Federico II” de Nápoles (“Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133a-c”, pp. 185-209) analiza uno de los pasajes más discutidos del *Alcibiades I*. Partiendo de una profunda reflexión sobre la inautenticidad del escrito, la autora establece un estrecho vínculo entre las temáticas del diálogo y el personaje del Sócrates histórico. Del análisis y de la relativa traducción del pasaje

⁷ Cf. también Jenofonte, *Economico*, 2.4.8.

⁸ Cf. Jenofonte, *Mem.*, 4.7.1.

que hace la estudiosa se infieren dos cuestiones fundamentales: la de la analogía y la de la diferencia entre el alma y el ojo. Analogía en la medida en que ambos reflejan las imágenes; diferencia porque el ojo simboliza la vista física (visible) y el alma la vista interior (invisible). La estudiosa sostiene también que este pasaje contiene las líneas directrices de todo el diálogo, y que por lo tanto puede ser comprendido de una manera diferente de como ha sido comprendido hasta ahora. Se impone, pues, un examen crítico de las interpretaciones más comunes. En particular hay que preguntarse por qué la crítica tiende a leer el texto dando por sentado que existe otra alma en la cual reflejarse, y deja entender que, para conocerse a sí mismo, es necesario mirarse en el otro. Según Palumbo, no se ha entendido la analogía entre el ojo y el alma, elementos que actúan como espejo en el mundo griego, determinando así una relación recíproca entre visible e invisible. Una larga tradición hermenéutica, también de estirpe cristiana, ha considerado que el análisis del alma humana debe producirse mediante una comparación con el *otro*, mientras que diversos pasajes de la obra de Platón demuestran que el diálogo también puede ser silencioso e interior; solo hay que formular una pregunta y elaborar una respuesta a la luz del *krínein*.

El ensayo de Gabriele Cornelli y André Leonardo Chevitarese, de la Universidad de Brasilia y de Río de Janeiro respectivamente, (“Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica 404-403 a.C.”, pp. 211-226) destaca la figura de Sócrates deteniéndose en dos eventos que marcaron el final del siglo V en Atenas: el golpe oligárquico del 404 y la restauración de la democracia en el 403. Como recuerdan los autores, el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos se caracterizó por una serie de medidas particularmente violentas, como la confiscación de bienes, medidas que llevaron a fuertes discrepancias socioeconómicas entre la política “de los pocos” y la propiedad “de los muchos”. El trabajo destaca estas dos realidades contrapuestas: de una parte, la literatura apologética de los discípulos, en particular la *Carta VII* de Platón, que describe a un Sócrates que no huye frente al peligro y la violencia; de la otra, la visión de los demócratas que surge del material epigráfico, según la cual también se podría suponer que el filósofo tuvo contacto con el poder oligárquico⁹.

*

La sección sobre Jenofonte recalca la importancia del testimonio socrático que brinda este autor, según una visión que se ha ido consolidando en la última década. Se da inicio a dicha sección con un estudio de Donald Morrison, de la Rice University de Houston, (“Xenophon’s Socrates on *Sophia* and the Virtues”, pp. 227-240), que aclara el concepto de *sophía* del Sócrates jenofónico, el cual se diferencia del usualmente

431

⁹ Para los documentos epigráficos, véase el interesante artículo de Walbank, M.B., “The Confiscation and Sale by the *Poletai* in 402/1 B.C. of the Property of the Thirty Tyrants”, en: *Hesperia*, LI (1982), pp. 78-79, 94.

más conocido a través del *Protágoras* o del *Eutidemo* platónicos. En efecto, ella no tiene implicancias morales, como observa Morrison apelando a un ensayo de Dorion¹⁰. A Morrison se le debe la revolucionaria revaloración de Jenofonte iniciada en los años noventa. El ensayo en cuestión concluye diciendo: “La interpretación de la *sophía* socrática se enfrenta a dos dificultades obvias. De acuerdo al Sócrates de Jenofonte nada, ni siquiera la sabiduría humana, es siempre y en toda circunstancia buena para uno. En segundo lugar, la sabiduría humana por sí sola es con frecuencia incapaz de tomar las decisiones correctas, debido a que los resultados dependen de asuntos incognoscibles para el ser humano y cognoscibles solo para los dioses” (p. 238)¹¹.

El aporte de Alessandro Stavru de la Università “Orientale” de Nápoles (“Essere e apparire in Xen. *Mem.* 3.10.1-8”, pp. 241-276) se detiene en uno de los capítulos más discutidos de las *Memorables* de Jenofonte, el libro decimotercero. El pasaje muestra a un Sócrates experto en arte, primero frente al pintor Parrasio y luego frente al escultor Clitón, en el que algunos estudiosos creen ver al célebre Policleto. El estudioso examina la revaloración de la terminología filosófica de la que Jenofonte da prueba en este pasaje, en la medida en que a la *compositio* de este autor a menudo se le reprocha escasa científicidad y banalidad. El atento análisis de Stavru insinúa dos conjeturas preliminares: A) Jenofonte depende de autores precedentes; B) no todos esos autores provienen del círculo socrático. Interesante resulta también la bibliografía utilizada en apoyo a esta tesis, pese a que a veces resulte desactualizada. Remitiéndose a un célebre ensayo de Bernhard Schweitzer, por ejemplo, el estudioso recuerda que en el mundo griego no hubo una *Kunstphilosophie*. De cualquier modo, aun a falta de una filosofía del arte y de una precisa codificación de la disciplina, el intelectual tuvo un rol central en el análisis y en la comprensión del fenómeno artístico. Desde esta perspectiva, es de particular interés la lectura de algunos términos que concurren en el pasaje, como por ejemplo la noción clave de *προσεικόνειν*, que es llevada a una modalidad representativa densa y de implicancias estéticas.

*

La sección sobre la *Nachleben* socrática se abre con un ensayo de Michael Erler de la Universidad de Würzburg (“La *parrhēsia* da Socrate ad Epicuro”, pp. 279-296), que propone una comparación entre el concepto de *parrhēsia* del Sócrates platónico y el de Epicuro. Tal concepto, proveniente de la esfera política de matriz democrática, permite,

432

¹⁰ Cf. Dorion, L.A., “Le nature et le statut de la sophia dans les *Mémorables*”, en: *Elenchos*, XXIX (2008), pp. 253-277.

¹¹ “The interpretation of Socratic *sophia* faces two obvious difficulties. According to Xenophon’s Socrates nothing, not even wisdom, is always and everywhere good for you. Second, human wisdom by itself is often unable to make correct choices, because the outcome depends on matters unknowable by human being and known only to gods”.

a primera impresión, extraer las siguientes conclusiones: Sócrates fue un “protoparresiasta” y Epicuro un “álter Sócrates”. En realidad, es precisamente alrededor de tal concepto que se llega a determinar una dicotomía entre estos dos filósofos, en tanto que para Epicuro el conocimiento está abierto a todos, mientras que para Sócrates ese no es el caso. Esta diferenciación depende de la noción misma de *parrhēsia*, la que en un contexto filosófico suele asumir una connotación simposial, como lo testimonian numerosos pasajes¹². En el diálogo socrático la dimensión pedagógica de la *parrhēsia* prevé de hecho una asimetría de puntos de vista en la relación entre maestro y discípulo, de la que los epicúreos toman claramente distancia. Erler aclara, además, la relación entre la *parrhēsia* y la *eirōneia*, nociones en las que se encuentran dos elementos no contrastantes en los diálogos platónicos, siendo la segunda una suerte de antídoto a los problemas que la primera podría insinuar. Uno de los méritos del ensayo es, sobre todo, volver a reflexionar sobre la naturaleza del *sokratisches Gespräch*, que, viéndolo bien, solo es marginalmente una “conversación”, incluso porque nunca involucra a más de dos personas.

La fortuna socrática también encuentra espacio en el ensayo de Graziano Ranocchia, del Consiglio Nazionale delle Ricerche/Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee de Roma, (“Il ritratto di Socrate nel *De superbia* di Filodemo, PHerc. 1008, coll. 21-23”, pp. 299-320), el cual examina un pasaje contenido en un escrito (*Sobre el modo de liberarse de la soberbia*), atribuido por el estudioso a Aristón de Quíos y citado por Filodemo en el décimo libro del tratado *Sobre los vicios y las virtudes contrapuestas*, tratado del que Ranocchia da cuenta en su edición crítica del pasaje (II 3.3.2) de esa misma porción del papiro 1008, editada en el 2007. El aporte, de gusto exquisitamente filológico, resulta iluminador para aclarar ante todo la relación entre Aristón y Filodemo en materia de ironía, concluyendo *in primis* que del retrato de lo irónico surge una clara unidad compositiva, típica de la técnica retórica del *charaktērismós*, ampliamente adoptada en la época bizantina también gracias al modelo teofrástico. Ranocchia precisa que el pasaje no parece contener injerencias filodémicas, ya que para el autor de *De liberando a superbia* la concepción de la ironía es a todas luces cruel. Sobre la aproximación entre la concepción del “saber del no saber” y la de la ironía, el estudioso remite pertinentemente a los estudios de Vlastos y Morrison.

La sección se cierra con un ensayo de Michel Narcy del Centre National de la Recherche Scientifique de Villejuif (“Socrate et Euripide. Le point de vue de Diogène Laërce”, pp. 321-332), que examina el pasaje donde Diógenes Laercio (*Vidas*, 2.18) juzga la relación de colaboración entre Eurípides y Sócrates. Narcy revisa, ora las fuentes cómicas, entre las cuales figura Mnesíloco –citado por Teléclides y Aristófanes–, ora la

¹² Cf., por ejemplo, Alceo, fr. 366 Vogt.

Vida de Eurípides de Sático¹³. El análisis parte de los estudios de Italo Gallo¹⁴ y Livio Rossetti¹⁵, para llegar a resultados novedosos. Del análisis de algunos pasajes de las tragedias de Eurípides (cf. *Med.* 1077-1080; *Hipp.* 380-383) surgen claramente los lineamientos del pensamiento socrático, como por ejemplo el de la identificación de la virtud con el conocimiento¹⁶.

*

Particularmente sugerente es el aporte con que se cierra el volumen. Se trata del discurso pronunciado en la inauguración de *Socratica 2008*, discurso en el que Aniello Montano de la Università di Salerno (“Ricordo di Mario Montuori”, pp. 335-347) recuerda a Mario Montuori, uno de los máximos estudiosos socráticos de la segunda mitad del siglo XX. En este testimonio no solo se destaca el alto valor del perfil científico de Montuori, sino también el afecto y la profunda humanidad que este estudioso supo comunicar a los que colaboraron con él. A él le debemos, entre otros libros, *The Socratic Problem*¹⁷, una exhaustiva investigación sobre tres siglos de tentativas en torno a quién fue Sócrates en verdad, y el fundamental *Socrate. Fisiologia di un mito*¹⁸. Sus contribuciones parecen orientadas a “reinsertar” al filósofo en la vida social y política del siglo V ateniense.

Parafraseando una expresión de Mario Vegetti, este eficaz volumen contribuye a limpiar el campo de un “falso” Sócrates y de un “falso” Platón, o bien de todos aquellos clichés que la historia y la “historiografía” de los estudiosos socráticos han ido amontonando desde Schleiermacher hasta nuestros días.

Dorella Cianci
Università degli Studi di Foggia

(Traducción del italiano de Renato Sandoval Bacigalupo)

¹³ Cf. Schwartz, E. (ed.), *Scholia in Euripidem I*, Berlín: G. Reimer, 2 v., 1887, pp. 1-2.

¹⁴ Cf. “Citazioni comiche nella Vita Socratis di Diogene Laerzio”, en: *Vichiana*, XII (1983), pp. 201-212.

¹⁵ Cf. Rossetti, L., *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti: Università degli Studi G. D’Annunzio, 1977.

¹⁶ Cf. también Snell, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Turin: Einaudi, 1963, p. 345.

¹⁷ Montuori, M., *The Socratic Problem: The History – The Solutions*, Amsterdam: J.C. Gieben, 1992.

¹⁸ Montuori, M., *Socrate. Fisiologia di un mito*, 3ra edición, Milán: Vita e Pensiero, 1998.