

Sócrates, endemoniado

Por Martín Grassi (UCA-CONICET).

1. El silencio del demonio y la intoxicación de Occidente

Ese día, en esas horas decisivas, no le habló ni le dijo nada. Calló. Cuando hablaba era casi siempre para amonestarlo, para reprenderlo, para pedir un reparo, o para apartarlo de una decisión tomada. Ya le había sucedido un tiempo atrás que, alejado de los límites seguros de la ciudad y arrastrado por la magia de un efebo y de unas letras escondidas, al mediodía, en ese momento del día en que el sol pega más fuerte y estamos más abandonados a las fuerzas naturales que nos arrebatan, la voz se hizo notar. Luego de haber escuchado a su amante y amigo leer el texto del retórico Lisis sobre el amor, y luego de haber hablado él con el rostro cubierto para dejarse llevar a galope de las palabras, y sumando su canto a la partitura dibujada por este retractor del amor, ahí lo escuchó. Antes de haber abandonado su lugar y cruzado el río para volver a la ciudad, en ese momento, un mandato que nacía desde dentro -pero que venía desde fuera- se hizo oír (Platón, *Fedro*, 242c). Ese día, en esas horas, sí le habló. Esa voz muda que ya había escuchado y que aparecía para refrenar, inhibir, disuadir, detener lo que fuera a llevar a cabo; una voz que pronunciaba mandatos de tipo *apotréptico*, del orden de la prohibición, no de la revelación.¹ Pero en este día, la voz no se dejó oír, sorprendentemente; esa voz que era su

¹ Para Jedrkiewicz (2011) la ocurrencia demoníaca es una construcción literaria que juega un rol en la narrativa platónica que hace de Sócrates un personaje literario que lo representa como un héroe filosófico. El valor de las ocurrencias demoníacas reside en su impacto negativo (*apotréptico*), que le recuerda a Sócrates de su limitación humana, y que le dan impulso a su compromiso con la verdad y la justicia. Las experiencias demoníacas ocurren de repente y son sobrecogedoras. Pero, aun siendo del orden de la voz (*φωνή*), no dicen nada, no dan un mensaje, no se aparece a la visión, por lo cual no puede hablarse de epifanía. Tampoco de “entusiasmo”, porque Sócrates mantiene su nivel de conciencia. Son efectivas en su fuerza represora o inhibidora, pero al no dejar un mensaje subraya la responsabilidad de Sócrates en sus compromisos. Por eso, estas ocurrencias sin mensaje no precisan de un “mensajero”, ni siquiera a Apolo, ni tiene tampoco una función oracular, a diferencia del modo en que Jenofonte presenta las ocurrencias del *daimon*. Para Brancacci (2005), puede hablarse de una duplicidad de los demonios de Sócrates, en forma funcional. A partir de un fragmento de Euclides, el socrático, y viendo la diferencia entre Platón y Jenofonte, el *daimon* puede tanto inspirar a la acción, como disuadir de ella, y su valor no es del orden del contenido, sino de su función. En todo caso, para McPherran (2005), Sócrates acepta la noción de que los dioses nos proveen con signos extra-rationales, pero insiste también en que los métodos convencionales de la

compañera fiel no quiso, ese día, decir nada. Quizás esa voz vino con su nacimiento. Quizás sea la expresión, la inyección, la intromisión, la introyección del destino, o de la voluntad de los dioses; quizás fuera el signo de una misión divina impresa en este ateniense desde el día en que vio la luz, en el sexto día de las *Targelias*, esas fiestas en honor a Apolo y Deméter en la cual la ciudad de Atenas se purificaba, expulsando de ella a dos hombres en nombre de la paz y del orden de la comunidad. Gracioso el destino que había hecho posesión de este ateniense de estatura baja, frente ancha, nariz redonda y achatada, de contextura corpulenta, y con una lengua bífida con la que envenenaba y encantaba a quien lo escuchara; gracioso el destino, digo, que lo utilizó para purificar Atenas haciendo de él, al mismo tiempo, sacerdote y ofrenda. Porque este ateniense debía enfrentar, al final de ese día en el que la voz no le habló, la sentencia de su sacrificio, el dictamen que maridaría su servicio a la comunidad con su expulsión de la ciudad.² El don

interpretación oracular deben lugar a métodos racionales que los pongan bajo evaluación. El *daimonion* de Sócrates es un signo y una voz interna y privada que aparece a la conciencia gracias a un dios. Para el autor, la misión filosófica de Sócrates, que se expresa en su método crítico del *elenchos*, es mandada por Apolo: el *elenchos* tiene una función también apotréptica en el interlocutor, en tanto que le previene y lo disuade de considerarse a sí mismo como sabio o experto. El *daimonion*, con sus apariciones y funciones apotrépticas es un enviado de Apolo: “since Sócrates pursues a divinely sanctioned and morally dangerous apotretic mission on behalf of Apollo, it he who is singled out for Apollo’s gift of an apotretic *daimonion*” (27). Es decir, el *daimon*, con sus apariciones y funciones apotrépticas es un enviado de Apolo para esta misión apotréptica del *elenchos*. Siguiendo la línea de la articulación entre el *daimon* y su modo de aparición e interpretación por parte de Sócrates, Brisson (2005) vuelve sobre el problema de la compatibilidad entre el “signo divino” y la autonomía moral. El signo que le llega a Sócrates es del orden de la voz (*φωνή*), pero a diferencia de la palabra (*λόγος*), no está necesariamente articulada. A diferencia de una revelación, la divinidad se manifiesta a Sócrates de forma indirecta por una señal fonética que manifiesta una prohibición. Esta señal es dada por un *theion* o un *daimon*, cuyas figuras deben ser vistas en el orden de un adjetivo que acompaña al signo, más que de un sustantivo. A su vez, le llega de forma impersonal, en tanto que Sócrates la recibe sin llamarla. Este signo divino se manifiesta en situaciones concretas: el *daimon* disuade o prohíbe, pero es interpretado luego por Sócrates, con lo cual no se puede identificar con su conciencia moral. También Sócrates interpreta su *silencio* del *daimon* que no lo disuade de ir al juicio y que debe ser interpretado dentro de sus creencias religiosas, que lo hace confiar en los dioses y en el destino que nos guardan, y así creer que lo que vaya a hacer (y que no es impedido por el *daimon*) no es que sea bueno, pero al menos no acarrea malas consecuencias. Las creencias religiosas no sustituyen a la filosofía, pero le da un marco. Y si Sócrates no goza de una autonomía moral absoluta, afirma Brisson, no por eso sigue ciegamente a sus creencias religiosas. En esta misma línea, Brickhouse y Smith (2005) fundamentan el modo en que Sócrates tiene de escuchar y seguir al *daimon* de una forma “empirista”, en tanto que el *daimon* que es familiar a Sócrates porque lo acompaña desde niño le han aconsejado bien durante su vida, por lo cual puede “confiar” en sus manifestaciones (*reliabilist conception*), basándose así más en sus experiencias previas que en principios lógicos o en ideas innatas. Así, estas experiencias demoníacas no lo hacen a Sócrates menos racional, porque se basa reflexivamente en sus experiencias previas.

² Cavallero (2007) estudia el modo en que Aristófanes presenta a Sócrates como alguien castigado injustamente, cargando con la culpa de otros para restituir el orden, es decir, como un *φάρμακος* que trae la *καθάρσις* a la ciudad, como un “chivo expiatorio” construido por Strepsiádes. Aristófanes presta su apoyo a los intelectuales que, como él, son innovadores y buscan que el público haga uso de la razón, que pretenden beneficiar a la ciudad y, por todo ello, pueden ser malentendidos. A pesar de la imagen generalmente admitida, Aristófanes no era -para Cavallero- enemigo ni adversario de Sócrates, sino uno de sus amigos y de sus admiradores. Para subrayar el carácter de “víctima propiciatoria”, Cavallero argumenta que la sugerencia de Sócrates a ser mantenido en el Piritaneo cuando le dan a elegir su castigo, puede aludir

benefactor y la promesa redentora del sacrificado: el *phármakon* del *phármakos*. En ese día en que calló quien en él hablaba, este hombre aceptaría su muerte para dar vida a la ciudad que lo condenaba. Sólo en su expulsión podría ganar él su eterna ciudadanía, y solo por su pena de muerte podría Atenas (y Occidente) sobrevivir para siempre.³ Occidente y la filosofía nacen ese día en que el demonio supo callar, y nacen para poder dar sentido a ese silencio. En el medio del juicio, entre los acusadores, defensores y jueces, el silencio del demonio abre el hiato entre la ley de la ciudad y la ley de la razón, confundidas bajo el sello de la *misión* y llamadas a disputarse la representatividad de lo divino.

En ese día crítico, el *daimon* no lo detuvo. Dejó que se entregara a las fauces de sus acusadores, que excitara la indignación de sus jueces y despertara en sus amigos la peor de las angustias y varias recriminaciones. Ese día la voz no habló y dejó que el acusado no pudiera ni persuadir al jurado de su inocencia ni convencer a sus discípulos de su elección mortal. No lo disuadió el *daimon* aquella vez; lo permitió, más bien. En un monte, siglos después, tampoco el Padre de un hombre de Judea quiso apartar de su hijo el cariz de un martirio.⁴ Un *martirio*, un oficio de testigo, la dura faena de dar testimonio. Porque es eso lo que se hace en un juicio: dar testimonio. En Atenas, cuando ya la nave había partido a Delos en procesión para conmemorar la victoria de Teseo sobre el Minotauro, liberando a la ciudad del tributo humano que debían ofrecerle año a año, otro monstruo era arrinconado y debía sufrir las diabólicas insinuaciones de quienes querían su cabeza.⁵ Porque monstruo no se nace; al monstruo lo hacen los otros. ¿Qué culpa tenía el Minotauro de haber nacido así, tocado de esa manera por el destino? ¿Qué mal podía

a su condición de *phármakos*, puesto que a ellos se les alimentaba a expensas de la ciudad durante un año. Por otro lado, su nacimiento en las *Targelias* también alude a su carácter de *phármakos* ya que estas fiestas eran celebradas para proteger la cosecha inminente y cargaban a una persona de todos los males de la ciudad para ser así usada como chivo expiatorio. Sócrates mismo lo afirma cuando, al recibir su condena, le dice a sus amigos que lloran que “desde el punto en que nací me estaba impuesta por la naturaleza la condena a muerte” (Jenofonte, *Apología*, 27). Este pasaje no puede ser leído meramente como si todos los hombres, por su naturaleza mortal, están condenados a morir: parece haber una aceptación de un destino particular como *phármakos* del que Sócrates ya era consciente, y que sus propios amigos “sabían ya de tiempo atrás”.³ Sócrates es consciente de la impertinencia de esta pena capital que piden sus acusadores, una pena que corresponde al despojo sagrado, al robo con efracción, a la venta de hombre libre como esclavo, de traición contra la patria (Jenofonte, *Apología*, 25).

⁴ Para estudios comparativos entre el martirio de Sócrates y el de los cristianos, ver: Bakker (2015) y Franck (2016).

⁵ Los paralelismos entre Teseo y los argonautas y Sócrates y sus compañeros en el Fedón puede verse también en el número: eran quince personas en total tanto en la barca como en la celda donde esperaba Sócrates su ejecución (Jansen, 2013).

hacer allí encerrado en la obra que inmortalizó a Dédalo? Comía, si es que era eso cierto, a los hombres y mujeres que entraban. Pero, ¿quién había visto, de hecho, los cadáveres? ¿Quién podría atestiguar que era él culpable de antropofagia? El Minotauro era un producto diabólico, nacido de las calumnias y de los prejuicios (διαβολή). Quizá no era más que la encarnación de los artistas, recluido en un laberinto para que no mostrase a los mortales que el único infierno sin salida es el mundo y la ciudad en la que viven. Al menos así pensó la suerte y misión de esta criatura Julio Cortázar en su obra, *Los Reyes*. En fin, en estos días de fiesta por la muerte de un monstruo, se dictamina que este otro monstruo beba el *phármakon* de la cicuta. Como el otro, aquel monstruo también sufriría el golpe de espada de la política. Teseo y Atenas: ministros ambos de la muerte de los monstruos, verdugos ambos al servicio de las órdenes de lo diabólico. Pero si un monstruo opuso alguna resistencia al ataque de Teseo, este otro prácticamente se entregó dócil a su ejecución (quizás como ese otro minotauro que imaginó Jorge Luis Borges en su cuento “La casa de Asterión”, aquél que, cansado de su destino, ansiaba la dulce espada). Ninguna resistencia, o casi ninguna. El ateniense se sometió al infame juicio, presa de los más insólitos prejuicios e injustas acusaciones. Pero hacia allí fue, hacia su segura condena. Y, en todo su camino hacia la sentencia capital, la voz que alguna vez le habló a este monstruo, al de Atenas, no dijo nada: calló.

Acaso signado por el destino ya desde su nacimiento, también este otro monstruo ciudadano recibió una tarea que le vino de lo alto. También él tuvo que sufrir una vida de privaciones. También él dejaba sin salida a quienes con él se enfrentaban. Es cierto: no se lo acusaba de comérselos, como aquel otro Minotauro. Pero no por eso era menos peligroso. Mortífera era su manera de dirigirse a los hombres, sin consideración alguna de su estatus o de su posición en la ciudad, sin ningún tipo de miramiento respecto a las consecuencias que les traería humillarlos en público, frente a aquellas mismas personas que les sostenían en su honor y en su valía. No se comía las entrañas de aquellos hombres, pero desmembraba sus nombres y su gloria para que las bacanales juveniles terminaran por devorárselos. Lejos de blandir espadas o manipular cuchillos, esta víbora movía su lengua, la hacía golpear contra el paladar o los dientes, regulaba el aire expulsando e inhalando, y, así, en esa música que llamamos griego, desplomaba a estos hombres de

mármol, a estos atenienses de mausoleo y encantaba a quienes lo escuchaban.⁶ En esa dinámica llamada *elenchos*, un producto de su “suerte demoníaca” (δαίμονία τις τυχή) (Platón, *Hippias Mayor*, 304b-c) Sócrates destruía cualquier argumento pretendidamente sólido y, con él, cualquier signo de autoridad por parte de quienes la pretendían, aquellos “educados” que no gozaban sino de una falsa sabiduría (Jenofonte, *Memorias*, IV.II). Y es que Sócrates no invitaba sino a aquel mandato divino del templo de Delfos: “conócete a ti mismo”, aquel conocimiento de donde les viene a los hombres los mayores bienes (Jenofonte, *Memorias*, IV.II.24-26). Si algunos no toleraban esta inquisición del endemoniado, otros no podían ya separarse de él: no había punto medio, que a nadie dejaba indiferente este ateniense (Jenofonte, *Memorias*, IV.II.40). Pero es peligrosa esa exhortación, que revela, en última instancia, nuestra profunda ignorancia y la vanidad de toda institución y de todo saber instituido. Por eso había que encerrarlo. De alguna manera. Que él decidiera cómo, si por la cicuta, por la pobreza, o por la extradición. Pero era preciso para quienes detentaban el poder político en Atenas evitar que dañe y siga dañando. Porque, hay que decirlo, el problema no es sólo que este monstruo macule la buena fama de los ciudadanos ilustres. El mayor riesgo es que esta actividad pestilente se reproduzca, se contagie, y que anime a tantos otros a hacer lo mismo. Si uno encierra una llama de fuego a tiempo, puede asfixiarla y convertirla en ceniza. Pero la tragedia del incendio se desata cuando esa llama ya ha prendido otras. Hay que neutralizar cuanto antes este foco de contagio. Aislar al pestilente e inmunizar a la población antes de que ya sea demasiado tarde. Porque, de hecho, este hombre ya ha enfermado a muchos jóvenes, que, con el ímpetu y el descaro propios de su edad rebelde, han comenzado a avergonzar y a humillar a los dignos atenienses (Platón, *Apología*, 23c). Hay que actuar y cortar de cuajo esa serie de actos cuya cuerda vibra por simpatía y cuyo hilo es la imitación: es la música de la razón crítica, la del cuestionamiento inescrupuloso, la de la

⁶ La figura de Sócrates como un mago, un brujo, un encantador, es tomado por Derrida (2007) en la figura del *farmakeus* (φάρμακεύς), que es quien administra también los fármacos: “lo que tienen en común el habla socrática y la poción venenosa es el que penetran, para apoderarse de ella, de la interioridad más oculta del alma y del cuerpo” (Derrida, 2007: 179). A diferencia de Derrida, Greisch (2015) entiende que Sócrates despliega su método dialéctico como una defensa frente a los hechizos de la elocuencia persuasiva de los sofistas (Platón, *Protágoras*, 313a-b). La filosofía como una terapéutica encuentra en el uso encantatorio de la palabra por parte de Sócrates en su *elenchos* una especie de racionalización de los procedimientos médicos que lo acercan a lo que sería una “logoterapia”, pasando así de un sortilegio a un examen de conciencia. Así, la cura y el fármaco de la filosofía trabajo desde adentro de quien escucha y no desde fuera, por lo cual para Greisch el carácter de *farmakeús* de Sócrates es más cercano a la idea de un médico homeopático que a la de un exorcista, al modo de Derrida.

ironía y la denuncia sutil de la ignorancia, la que suena, resuena, repercute y se reproduce. Hay que neutralizar la dispersión del veneno, aplicar un antídoto cuanto antes, y restaurar la salud del cuerpo político. En su desesperación, no lo supieron ver, estos que nunca vieron demasiado nada: la cicuta intoxicará al acusado, y lo llevará a la muerte, pero, con el envenenamiento del condenado, se terminará infectando a toda la posteridad. Occidente entero queda contagiado de filosofía, inoculado de razón. Occidente nace con esa sentencia, en ese tribunal, en esa *crisis* sacrificial, en esa decisión de martirizar a este monstruo de lengua bífida. Y es en ese momento en el que calla el demonio del monstruo, ahí es que la razón se hace historia: Occidente es el vaso que recoge lo que dejó caer de su copa última el ateniense. Occidente, intoxicada, comienza así sus peripecias para dominar el *phármakon* incontrolable, sus intentos vanos de medir la dosis de este veneno y remedio que es la razón, cuyo suministro provoca inexorablemente la salud y la enfermedad, el alivio y el abismo. Son muchas las veces que Occidente lamentará haber nacido; muchas, también, las ocasiones en las que celebre su despertar. Es propio de todo *phármakon* el que no sea solo benéfico (Grassi, 2023).

2. Piedad contra piedad

Con el silencio de este demonio que debiera haberlo salvado, se inaugura el discurso apologético, no ya del ateniense, sino de Occidente como tal. Privado del elemento que lo motorizaba, faltó ahora de ese insecto insoportable que no deja pegar un ojo cuando dormir se quiere, Atenas instituye la Academia. Con la muerte del filósofo, gracias al sacrificio de este monstruo, Occidente da nacimiento a la filosofía. La mayor obra de este partero de la sabiduría ha sido dar a luz a la luz, lanzar la razón al mundo, y así hacer del mundo un texto, convertirla en escritura, hacerlo *idea*. El padre-ágrafo acariciando a su hijo-escriptor:⁷ la filosofía nace del cadáver envenenado de su progenitor, y recibe el nombre de Platón, un nombre que no es el suyo, un nombre que es el del bautismo. La filosofía nace, emerge de las aguas del viejo mundo, para sostener con sus anchos

⁷ Fedón cuenta que, en el último día, Sócrates le acariciaba el pelo, lo cual hacía con frecuencia. No sería raro que hiciera otro tanto con los demás discípulos, ese magisterio socrático que tenía también mucho de erotismo, un erotismo que no se reduce ni se limita a lo sexual, sino que apunta a una conexión íntima entre el maestro y el discípulo (Steiner, 2007).

hombros el peso de Occidente. Atlas mortal, el fundador de la Academia es el pilar de nuestro nuevo mundo. ¿Acaso no decía hace un siglo Alfred North Whitehead, con *cierta razón*, que toda la historia de la filosofía -de Occidente, del mundo hecho idea- no era sino el cúmulo de notas al pie a la obra de Platón? El viejo mundo de los poetas, ese viejo cuerpo irrigado desde el corazón de Homero y de Hesíodo, se sumerge para morir y dar nacimiento a este nuevo mundo, regulado por la cabeza de Platón: un mundo escindido de hombros para abajo y de hombros para arriba (¿quién dijo que el corte se debía trazar por el ombligo?).⁸

En el sacrificio del padre, la filosofía mira desde abajo como aquel hijo predilecto, y reitera, rememora, conmemora la muerte de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo en el altar, en el atril, de la Academia. La enfermedad se descontroló y se hizo incontenible: no hay nada más contagioso que la muerte, ni catalizador más efectivo que un mártir. En contra de las intenciones de sus acusadores, la sentencia apura lo que quería detener: con la cicuta se envenena de filosofía a la posteridad, a los jóvenes de mañana (Platón, *Apología*, 39d), y trae la peste de Occidente. Atenas, la primera infectada; Atenas, la primera ciudad occidental. El veneno entra por la boca, por encima de los hombros, baja por el esófago, alcanza el estómago, se filtra por la sangre y corre a través de los vasos sanguíneos hasta alcanzar al corazón: el centro del viejo mundo palpita su defunción, el sistema de sus mitos queda infirme y tambalea de muerte. El futuro condenado es acusado de impiedad por un poeta, Meleto (Platón, *Apología*, 23e). Una acusación fatal, que no hay nada más grave que atentar contra los fundamentos del orden político. Las mitologías sustentan el aparecer y la visión del mundo griego. Corromper la política es, primeramente, enfermar su religiosidad. Acusación imprecisa, sin embargo, la de Meleto:

⁸ En su artículo, Long (2012) afirma que la escritura de Platón refuerza y continúa la oralidad de Sócrates en su efecto transformador de los individuos en el deseo erótico por lo bueno y por lo justo, haciendo así de Sócrates el paradigma del político-filósofo. Analizando el Protágoras, muestra la diferencia entre el sofista que enseña a una multitud, y al método de Sócrates como diálogo enfocado en los individuos: Hipócrates sirve, en este caso, como testimonio de esta atención al individuo en diálogo para una comunidad política. En el *Fedón* lo importante es ir contra la “misología” y mostrar el transformador político de la escritura y de la lectura. Fedón es, a la vez, el narrador y el protagonista, y hace las veces de escritor que al compartir su experiencia transforma a sus oyentes-lectores, encarnados por Equécrates. Las palabras finales son de Fedón, que exhorta a la memoria -a través de la escritura- del hombre más justo y sabio, y ante cuyo contacto nuestras vidas se transforman políticamente. Así, la escritura de Platón es una filosofía política que amplía la filosofía política oral de Sócrates. La lectura y la hermenéutica son vistas, entonces, como prácticas políticas. La identificación de esta continuidad entre Sócrates y Platón se refuerza en los sueños de Sócrates que tienen al “cisne” como protagonista y que simboliza a Platón en su encuentro con su maestro y su servicio, común a ambos, a Apolo.

éste podía, en primer lugar, ver a Sócrates haciendo sacrificios en las fiestas comunes y en los altares públicos de la ciudad (Jenofonte, *Apología*, 11). Pero imprecisa, sobre todo, porque Sócrates lleva adelante su tarea filosófica como si se tratase de un servicio divino (λατρεία) (Platón, *Apología*, 23b), como un mandato que recibe de lo alto (y que le habla en lo íntimo); un ministerio -un servicio de los menores, de los que obedecen- que lo lleva a sacrificar su vida, sirviendo a este dios a expensas de su propio bienestar económico, llevando una vida indigente por mor de su misión (Platón, *Apología*, 31c, 37c, 38b; Jenofonte, *Memorias*, I.I.1-16).⁹ Un mandato divino que le transmite su *daimon* y que lo expone al riesgo de muerte; que, incluso, lo disuade de escribir su defensa (Jenofonte, *Memorias*, IV, 8, 5; Jenofonte, *Apología*, 4)¹⁰ y que, parece, *quiere* que muera.¹¹ Un mandato que se hace cierto en la hora decisiva, allí donde el *daimon* no lo disuade, sino que calla en señal de convicción, como gesto performático: ¡adelante! El ateniense no abandona su servicio, y como un soldado que no abandona su posición, se enfrenta a lo que deba pasar. Llamativo servicio que milita por lo invisible: soldado ejemplar y educador de generales (Jenofonte, *Memorias*, III.I.1), tampoco abandona Sócrates esta vez la vanguardia del ejército de este nuevo reino por venir. Un reino que aún no existe, distinto del reino anterior. No por nada se trata de un servicio peculiar, porque el mandato

⁹ Incluso, a pesar de esa imagen de ser enemigo de la poesía, en las obras de Platón, de Jenofonte y de Aristófanes, Sócrates aparece haciendo uso de los textos de Homero en sus conversaciones, sea de forma seria, cómica, o poética. Pero hay evidencias de que el Sócrates histórico era un “amante de Homero” (Yamagata, 2022).

¹⁰ Los dioses y el *daimon* le manifiestan a Sócrates que el momento de la muerte le llega, pero no lo disuaden de defenderse. En todo caso, lo disuaden de defenderse de forma retórica, sino que lo haga basado en su testimonio de vida y en sus acciones. Sócrates mismo afirma que ha preparado su defensa desde siempre, pues ha vivido de forma justa y virtuosa, lo cual es la mejor preparación para una defensa (Jenofonte, *Apología*, 3). Para Dorion (2005), la *megalegoria* (μεγαληγορία) de Sócrates apunta a resaltar su carácter virtuoso. Esta palabra ambivalente que tiene una connotación negativa que la acerca a la idea de arrogancia, subraya también el compromiso de Sócrates con ser testimonio de una vida justa. Si bien se suele interpretar esta *megalegoria* de Sócrates como una estrategia que utiliza para enojar al jurado y precipitar su condena, debe ser vista según Dorion como una forma de defensa ante los ataques basado en el valor moral de su conducta, que él manifiesta y deja en claro, y así provocar piedad y simpatía en el jurado. De este modo, Dorion ve en esta *megalegoria* algo que es incitado por el *daimon*, que rechaza la retórica para su defensa y quiere resaltar no el *logos*, sino el *ergon* de la vida socrática.

¹¹ A partir de los textos de Jenofonte, Narcy (2005) muestra que, aunque pareciera que la muerte infame de Sócrates probaría que en realidad él no estaba guiado por un *daimon*, ni era cuidado por él, la muerte fue en realidad algo “querido” por su *daimon*. En efecto -arguye Narcy-, ya viejo, Sócrates ganó con su muerte la gloria. Por otra parte, su muerte fue la más bella de todas, la más feliz, y la palabra *eu-daimonia* mostraría que su muerte es también el favor de su buen demonio. El *daimon*, en efecto, lo persuade de escribir su defensa (Jenofonte, *Memorias*, IV, 8, 5), cuando los jurados se guiaban sobre todo por las palabras del acusado para dictaminar sentencia. Pareciera que el *daimon* quiere sum muerte (Jenofonte, *Memorias*, IV, 8, 6). A diferencia de Platón, en cuya *Apología* Sócrates interpreta como un buen signo el silencio del *daimon* y su negativa a que escriba su defensa, en Jenofonte pareciera que Sócrates comprende de antemano -es decir, antes del juicio- que el *daimon* quiere que muera y así que pueda alcanzar la gloria.

divino no lo exhorta al ejercicio de lo oficial, al ámbito del poder político; nada le dice este nuevo dios respecto a desempeñarse como legislador ni como gobernante (Platón, *Apología*, 29d). Y no es que Sócrates estuviera en contra de los servicios o de las funciones públicas: si disuade a Glaucón y Platón de dedicarse a la función pública (Jenofonte, *Memorias*, III.VII.1), exhorta sin embargo a Cármides a convertirse en político (Jenofonte, *Memorias*, III. VIII.5). Incluso considera el servicio a lo político como una virtud (Jenofonte, *Memorias*, III.VIII.5). ¿De qué reino podría oficiar como gobernante, si el reino verdadero está aún por venir? *Vox clamantis in deserto*: el profeta de Atenas no sabe de las leyes que están por venir simplemente porque Atenas todavía no ha nacido. Profeta y mártir, Sócrates lucha por la justicia que se avecina, una que trasciende el mero juego de los tribunales, una que trasciende incluso al sistema legal que decretará su condena a la cicuta. El dios -en la elocuencia de su demonio silente- lo manda a luchar contra la justicia, aunque ello conlleve obedecer a las leyes que son usadas en su contra, porque es divino el acatar incluso una voluntad injusta cuando se expresa en el marco jurídico. Las leyes, jueguen o no el partido de lo justo, tienen un carácter divino, y no acatar las leyes humanas y sus dictados es, en última instancia, privarlas de su paternidad divina (Platón, *Critón*, 54b), despojarlas de su naturaleza progenitora: las leyes nos dan nacimiento, nos nutren, nos educan, nos protegen, nos hacen dignos. También el viejo mundo es expresión de la economía divina, de esa economía del padre, de esa administración que regula gracias a la ley. Separarse de las leyes es faltar a la justicia que debemos a nuestro padre, es ir contra la economía: es faltar a la *piedad*. Separarse de las leyes es un crimen contra la religión, un acto que impide nuestra necesaria *re-ligación* (Platón, *Critón*, 51d). De haber huido de las manos de las leyes de la patria, el primer ateniense se hubiera hecho merecedor de la acusación de Meleto, hubiera actuado impiadosamente y así negado toda una vida de servicio religioso a la ciudad... aún cuando el dios-padre estuviera pensando en refundar la patria y dar de cabeza toda la economía existente.

Pero, ¿de qué impiedad es acusado este servidor de dios? Lo acusa un poeta, uno de aquellos que se suman a la lista de aquellos que forjan mitos (Platón, *República*, 379a). El poeta -en representación de la religión política, oficial del Viejo Mundo- lo acusa de meterse en lo que no debe, y de indagar “las cosas subterráneas y las del cielo”, “columpiándose de un lugar a otro” (Platón, *Apología*, 17d). Cosa impía la de cuestionar

y examinar los fundamentos míticos del universo y de la ciudad. Cosa de filósofo, cosa de aquél para quien una vida sin examen no es digna de los seres humanos (Platón, *Apología*, 38a). Si Meleto acusa por cuestionar y despertar la crítica, el acusado remarca que los poetas pueden estar inspirados, pero no por ello son sabios ni entienden lo que escriben (Platón, *Apología*, 22c). Dosis y antídoto: la droga de la inspiración precisa del remedio de la reflexión. Cuestión de *crisis*: el estar poseído por las Musas necesita el momento de la desposesión, de un cierto exorcismo que nos arranca de nuestro trance y nos permite observarnos a la distancia. Momento del discernimiento, momento crítico en el que nuestros diablos comparecen (que *diabolé* significa también, prejuicio). Discurso contra discurso: el mito poético se enfrenta a la razón filosófica. El hijo atlante, Platón, instituyó la palabra *teología* (θεολογία) para darle palabra a la piedad de su maestro, una piedad ambigua, entre el Viejo Mundo que caía y el Nuevo que surgía (Platón, *República*, 379a). El discurso sobre el único Dios depura las artimañas de los muchos dioses. Un Dios contra los muchos; una teología contra los muchos mitos. Competencia de piadosos, competencia entre piedades: el dios de los filósofos toma el mando para ordenar a los dioses de la fe. Ante la acusación de Meleto de introducir nuevos dioses, Sócrates responde:

Y luego, lo que es divinidades nuevas, ¿cómo yo podría introducirlas con aquello de decir que la voz de un dios me señalaba lo que se debe hacer? Pues también los que se valen de gritos de los pájaros y de palabras causales de la gente en testimonio de voces se apoyan, al fin y al cabo; y los truenos, ¿discutirá nadie o que no son ruido o que no se trata de un modo muy principal de agüeros? Y la sacerdotisa que se sienta sobre el trípode en Pitó, ¿no anuncia también por voz los avisos de la divinidad? Bien, pues es lo cierto que así lo de que prevé la divinidad lo que ha de ser como que se lo anuncia a quien quiere de antemano es cosa que, igual que yo lo digo, todos lo afirman y lo creen; sólo que los otros dan nombre de pájaros y gritos humanos, de encuentros fortuitos y adivinos a lo que les avisa lo por venir, mientras que yo lo llamo genio y espíritu divino, y pienso que nombrándolo así hablo con más verdad y más piadosamente que los que a las aves el poder de los dioses atribuyen. En todo caso, de que engañarme no me engaño sobre la divinidad una prueba más tengo, y es que, en fin, habiéndoles anunciado a muchos de los amigos los avisos de la divinidad, *jamás se ha visto que me haya equivocado* (Jenofonte, *Apología*, 12-13; subrayado mío).

La piedad de Sócrates es más sublime que la popular, goza de una conexión más directa, menos mediada con lo divino. Si Dios habla por truenos, aves y sacerdotisas, a Sócrates le habla directamente. El *daimon*, ese espíritu de Dios que en él habita, es el verdadero nombre de lo divino, y el signo de su verdad está en su inequívoca revelación,

en el hecho de que siempre que se le hubiera presentado le hablara con verdad. De allí que esta nueva divinidad de la que habla el ateniense no es un caso de impiedad, sino todo lo contrario: es el caso de la verdadera piedad. Aún más, la piedad filosófica que se inaugura con Sócrates es querida por el dios Apolo, que le revela a Querefonte en el oráculo de Delfos que es él el hombre más libre, el más justo y el más prudente (Jenofonte, *Apología*, 14). El padre de la filosofía (ese padre que deberá morir para instituir la definitivamente) es elegido por Dios como el ejemplo (παράδειγμα) a seguir. En efecto, la voz divina a través del *daimon* parece haberse manifestado solo a Sócrates (Platón, *República*, 496c). Un paradigma “en negativo”, un contra-ejemplo, si se me permite. Porque su ejemplariedad apunta tan solo a lo alto, y deja en claro que el único paradigma está “más allá de toda esencia” (ἐπεκεινα τῆς οὐσίας) (Platón, *República*, 509b). No solo el mundo, sino también Dios y el hombre se hacen idea, pero idea sin contenido, una pura luz sin forma. El filósofo enseña porque no sabe, ofrece la experiencia de la vanidad de todo conocimiento humano. El filósofo revela, no la verdad, sino “lo insignificante de la sabiduría de los hombres” (Platón, *Apología*, 23a). Actúa como el profeta: “vanidad de vanidades, todo es vanidad” (*Eclesiastés*, 1: 2). Y así dirige a los hombres a la verdadera piedad, a la verdadera justicia de reconocer la altitud del Padre, y ante él reconocerse inválido, saberse ignorante, doblegarse ante la majestad de quien nos sostiene y a quien servimos incondicionalmente. Una piedad de quien se anonada, una piedad verdadera, puesto que todo acto de piedad comienza por reconocer la imposibilidad de devolver al Padre lo que él nos ha dado. La vida, incluso. Acto último de la piedad, de ser necesario, el de dar la propia vida sin rencor, por justicia: que, al fin y al cabo, ni la vida ni la muerte nos pertenecen.

El paradigma del filósofo se configura bajo la categoría de la *docta ignorantia* (como dirá luego el platónico Agustín de Hipona y, tras de él, Nicolás de Cusa). Pero este filósofo endemoniado no sabía que era él la encarnación, la instanciación de esta figura. Quizás porque, de hecho, aún no existía. Quizás, de hecho, porque él sería el padre y el ejemplo al mismo tiempo: el *proto-tipo*. Filósofo será quien imite o sea moldeado por este sello, quien sufra la impresión (del) ejemplar, quien exprese los signos de este modelo. El proto-filósofo, por ser el primero, no se sabía tal, no tenía a quién imitar. La sabiduría negativa (esta *docta ignorantia* que lo hace ser sabio) se le revela como la auténtica sabiduría por mediación de otros, en un juego de instancias objetivas y de relatos que lo

legitiman. Es el hermano de Querefonte quien le revela a Sócrates lo que Querefonte, a su vez, ha oído de la pitonisa, la cual, a su vez, expresa en trance lo que el dios Apolo le ha querido transmitir. Juego de testimonios y autorizaciones que hacen que Sócrates se entere tarde de su carácter ejemplar (Platón, *Apología*, 21a-b). Como buen filósofo-padre, él también llega demasiado tarde al nacimiento de su vástago. Uno no nace padre. Y la lechuza-filosofía emprende su vuelo cuando ya se ha alumbrado. El filósofo-paradigmático se muestra, así, como sometido al mandato divino hasta el punto de desconocer completamente su misión, su destino y su nombre: actúa crísticamente, aun cuando esta unción fuese diferida. Ya cumplía este hijo obediente el mandato de su padre, aun cuando no supiera que la estaba cumpliendo ejemplarmente, aun antes de recibir del hermano de Querefonte la confirmación de su fiel ministerio. Podía presentir la santidad de su actividad, pero, una vez explicitada, una vez hecha pública, el mandato se hace revelación y bautismo, y escapa así al mero delirio místico de un individuo aislado, quizás loco, para hacerse objetivo y legítimo (el delicado problema teológico-político de los *Schwärmerei*). Ahora la práctica irónica de este ateniense adopta la figura de una tarea teológico y política: responde a la diferencia entre lo humano y lo divino en términos de ignorancia-saber, inaugurando así una piedad filosófica, colocando la piedra angular de esta ciudad por venir. Ambas tareas se hacen método y sistema en la *República* de Platón, la obra principal de su discípulo más excelso. El abismo que separa, sin embargo, al discípulo del maestro, es que el primero juega el partido que el demonio del segundo no le ha sugerido: Platón deja la ironía y la ignorancia del profeta, y se viste con los hábitos del sacerdote-legislador.¹² Aparece, sin embargo, una paradójica consecuencia, porque,

¹² La condena por impiedad es más compleja que la mera acusación de introducir “nuevos dioses”, o de generar la brecha entre una teología política y una teología filosófica. Van Riel (2005) advierte que suele decirse que Sócrates es condenado por su impiedad, basada en la “purificación racional” de los dioses de la religión política de Atenas. Sin embargo, por un lado, esta purificación de los dioses por parte de otros pensadores para hacerlos puramente buenos ya tenía lugar en el siglo V. Por otro lado, los cargos por impiedad en esa época se debían a errores respecto a la práctica de los rituales, o a la violación de sus preceptos, o a la profanación de objetos religiosos, o a recitar textos sagrados en honor a un ser humano. Pero el “purificar” racionalmente la imagen de los dioses no era castigado como impiedad, salvo que llevase al ateísmo o al agnosticismo (como en el caso de Anaxágoras o Protágoras). Pero este no era el caso de Sócrates. Lo peligroso en su caso era que dijera que tenía un *daimon* propio o personal. Se trataría, en este caso, de un caso de posesión, o de inspiración excepcional, fuera del orden y de los marcos institucionales religiosos, es decir, de una revelación *privada*. El problema no es que un dios (Apolo, en el caso de Sócrates) le llevara un mensaje: el problema es que esta voz divina no viene de afuera, sino que hay una intervención de una *fuerza divina privada* que le pertenece, en una relación (*link*) absolutamente exclusiva con su *daimon*, lo cual no sucede nunca con las deidades tradicionales. “The allegation of impiety is due to his internalisation, his privatisation of the divine” (35). Así, este demonio personal es irrefutable y pone en cuestión cualquier autoridad de la ciudad. A su vez, un demonio personal es incompatible con las prácticas rituales. Y, por último, puede implicar también la divinización de Sócrates, al identificarse con su *daimon*.

con este gesto, la filosofía y la política quedan para siempre exiladas la una de la otra, pero íntimamente compenetradas, como esos matrimonios que duermen en camas separadas y que rigen, sin consenso, la vida del hogar en una economía imposible e impracticable, para siempre en tensión.

Como consecuencia de este servicio divino, en una puja entre piedades, Sócrates es acusado de actuar en detrimento de los dioses. Si la filosofía es una tarea crítica, su constante inquisición es lo que enferma a Atenas (Platón, *Apología*, 23 d), y salvar sus fundamentos supone aniquilar al infectado. Pero la metamorfosis de Atenas, el proceso gracias al cual nacerá como la primera ciudad occidental, hace del servicio al orden establecido una tarea ambivalente, tan justa como criminal. Aplastar a este tábano odioso para dormir en paz supone condenar a la ciudad en castigo por ir, paradójicamente, contra el mandato del dios. Porque el Padre quiere reorganizar su casa, y Sócrates es el primogénito de este nuevo hogar (que, como ese otro primogénito que llora en el huerto de los olivos, deberá morir). La teología contra la religión. Una piedad contra la otra. El dios único contra los muchos. El acusado sirve de instrumento para dividir las aguas, para llevar adelante este trabajo de discernimiento y de corte, una labor de distinción y separación. Un servicio de crisálida en esta metamorfosis. Como a un bufón¹³ en las cortes regias, el Dios le pide poner en duda el orden establecido, aunque de modo oblicuo, de manera irónica. Pero este *phármakon* que enferma la ciudad, que la corta en partes con su lengua incisiva, es el *phármakos* que logrará, a su vez, la unificación de la comunidad. ¿Acaso no es este ateniense una especie de animal sagrado, un enviado de dios, a quien no se puede matar, pero sí sacrificar? Se necesita de la unanimidad y del proceso judicial para exonerar a la ciudad de cometer un crimen, y a la vez resolver la *crisis* que introduce este endemoniado entre la cultura religiosa ateniense y la teología filosófica, superar esta *stasis* (guerra interna) para abrazar la unidad.

Quizás este ateniense sea ya quien intente restablecer la monarquía frente a la democracia. El rey-tirano-filósofo que el acusado anuncia, como un profeta, como el bautista que clama en el desierto, solo, y sin sabiduría, para ungir a quien pueda reinar definitivamente. Hay que coronar la cabeza de la *polis*, es decir, hacer de la cabeza el

Por el contrario, Platón reestablece la tradición religiosa al poner a los demonios en un orden exterior, y no interiorizado, como en Sócrates.

¹³ Para la figura del bufón aplicada a Sócrates, ver: Bakker, 2015: 396-397

regente. Sócrates comienza lo que Platón instituye. Al menos, así es cómo lo narra Occidente. El gobierno de los muchos dioses frente al gobierno del único. El *daimon*, en el medio, como quien responde a un tiempo a los dos horizontes teológico-políticos. La contienda mantiene a los contrincantes vivos. Los olímpicos están aún activos en sus potestades: es Apolo, no Dios, quien manda. Apolo, el salvador (*apoloun*), el purificador (*apollouon*), el eterno arquero (*aeiballon*), el “juntos en armonía”; Apolo, tanto el destructor (*Apolo*) como el destruido (*Apolola*) (Platón, *Critón*, 405b-d; Ahl, 1982). Tal es este dios ambiguo al que sirve Sócrates a través de su *daimon*. El paso decisivo para que esta contienda se mueva a favor del monarquismo es, sin embargo, no del orden de lo intelectual o de la argumentación. En todo caso, la justificación vendrá después. Para que tenga lugar este paso, esta Pascua, es necesario el homicidio del justo. La muerte del *ejemplar* instituye a la filosofía y a la teología como el corazón de la política de Occidente. Atenas -la primera ciudad occidental- queda en la historia como la *culpable* (Platón, *Apología*, 38c) de asesinar al hombre-paradigmático, al hombre filósofo, al piadoso ignorante, al profeta crítico. La ciudad contrae una deuda infinita con la filosofía, una deuda que solo puede saldar periódicamente con los ritos y las fiestas académicas, pero aún más, con el establecimiento de una religión verdadera, regente por sobre todas las religiones populares y mitológicas. Es la religión filosófica y gnóstica que apunta a lo Uno que es fundamento, que entroniza al Uno como al único rey. El *daimon* no sirve a Apolo, sino como a otro ministro: el *daimon* es ahora quien media entre el individuo y el dios-rey. La monarquía divina se hace cosmo-política, y el mundo es ahora una gran y única ciudad. Marco Aurelio será quien reivindique esta figura del rey-filósofo, quien encarna al emperador al servicio del Regente último, al endemoniado que actúa en su gobierno como ministro de su Rey infalible e intocable. El hombre-ejemplar, movido por el *daimon*, marida en Marco Aurelio la figura de Sócrates con la filosofía de Heráclito: nada permanece, todo cambia, todo es efímero e ignorante, pero la razón que gobierna no deja nada al azar. El *daimon* sirve al único dios, porque es el dios en nuestro interior. Y la ciudad ya no conoce límites que no sean los del universo mismo. Y el hombre ya no es ciudadano de este o aquel imperio, ciudad, o nación: el cosmopolitismo es la expresión política de la teología monárquica. Occidente como *oikoumene*, como imperio global, nace con la muerte del ciudadano ejemplar, aquel que, envenenando a los hombres de su universal y común ignorancia respecto al único y común soberano, restituye la fraternidad racional entre todos los hombres. La violencia entre los dioses mitológicos y las muchas

religiones políticas, se resuelve con la violencia ejercida sobre el hombre-ejemplar. La condena de Atenas enferma la política y la cura al mismo tiempo. Occidente nace con el brindis de la cicuta: ¡salud! El gallo que manda a ofrendar a Asclepio es el gesto postrero de quien se reconoce al servicio del dios-médico, aquel que va a curar de divisiones y discursos a los hombres desperdigados y enfrentados. ¡Salud! Un orden, el único, prevalecerá bajo el imperio de lo Uno. Se enferma la política de razón, y queda la política caminando coja, entre la caída de la ciudad y la emergencia del Reino. El imperio de la razón, de la palabra única que es, a la vez, la que puede discurrir y diseminarse. La enfermedad de la totalidad y de la unidad, y la diversidad que, sin embargo, persiste necesariamente. Por suerte no hay cura para, ni veneno contra la pluralidad. Occidente, esta unidad siempre por ganarse, siempre por perderse; Occidente, esta pluralidad siempre por sintetizarse, siempre por diseminarse. Y Sócrates, allí, en el medio, en el principio, en el origen, columpiándose entre los muchos y lo uno.

3. La música de la dialéctica: Orfeo, Hermes y el demonio

Pero de qué naturaleza es este *daimon*, que no sirve ya a un determinado ministerio olímpico, sino que sirve también al Único rey, al Dios de los dioses. Este mediador debe conectar el arriba con el abajo, atar el suelo de nuestro mundo tanto con su subsuelo como con su cielo. Como todo demonio, también el de Sócrates viaja de un plano a otro. Y, endemoniado, también el filósofo parece gozar de ese privilegio de viajante. Como una especie de Orfeo, el poseído debe ser capaz de la *Anábasis* y de la *Katábasis*, del movimiento ascendente y descendente. Cosa de filósofos, pero peligrosa e impía. Los acusadores señalan que no debe uno meterse en lo que uno no debe, ni indagar aquello que es asunto de los divinos. Acusación extraña la de haberse metido con las cuestiones divinas para un servidor de Apolo como es Sócrates (Platón, *Fedón*, 60 b, 61 c, 85b), para alguien que comprendía a la filosofía como una especie de culto misterioso y de iniciación (Platón, *Fedón*, 69 d). Acusación falsa contra alguien para quien la existencia era una especie de viaje en el que uno se embarca y atiende a encontrar aquella “revelación divina” (*theios logos*) que lo salve del naufragio (Platón, *Fedón*, 85 d). Acusación que no le cabe a quien, en prisión, escribe un proemio dedicado a Apolo en un acto que responde a un

sueño de inspiración divina (Platón, *Fedón*, 60d-e); a quien comparte el arte de la adivinación y canta a su muerte venidera como hacen los cisnes, aves consagradas a Apolo (Platón, *Fedón*, 85 a). El filósofo músico, para quien la filosofía era la más alta música (Platón, *Fedón*, 61a). Acusación imprecisa contra este Orfeo que, también es cierto, desestabiliza a la ciudad con sus cantos demoníacos, contra este cisne que bebe la cicuta y se retira cantando.¹⁴

Pero la acusación es hecha, de todas maneras. No se le puede achacar a los acusadores tan solo una inteligencia pobre, ni una intención malvada; hay algo en este ministerio divino que hace de la piedad religiosa de Sócrates algo ambivalente, que se mueve entre estas dos piedades, la antigua y la nueva, la mitológica y la teológica. En todo caso, los acusadores se afanan en decir que no puede uno “columpiarse de un lugar a otro” tan libremente, ni transmutar y transfigurar discursos y palabras. No se puede comerciar con los misterios (Platón, *Apología*, 17d).¹⁵ Como si fuera una especie de Hermes, el *daimon* hace del ateniense un mercader, un agente de intercambio entre lo divino y lo humano, una persona que juega un rol acorde a la escena que le toca interpretar.¹⁶ Un mercader, sin embargo, que comercia con aquello que no se puede

¹⁴ Las conexiones de Sócrates y de Platón con los cisnes aparecen en varias ocasiones en la literatura. Diógenes Laercio (*Vit. Phil.* III, 5) cuenta el sueño de Sócrates en el que Platón aparece en la figura del cisne. Olympiodorus (2.156-9) narra el sueño de Platón que se convierte en un cisne que se mueve de árbol a árbol y en este movimiento causa problemas a los cazadores de pájaros, lo cual es interpretado por Simmias como que Platón no iba a ser capturado por aquellos que quisieran interpretarlo. La conexión de Orfeo (el lírico) y los cisnes es trazada por Platón (*República*, 620 a). La identificación de Platón con un cisne es también construida por Apuleyo (*De Platone*, 1.1.182-183). La figura del cisne es profundamente compleja en la mitología y literatura europea, y conecta no solo con las raíces griegas, sino también con la tradición del norte de Europa. En todo caso, me limito a señalar a partir del estudio de Ahl (1982) que Sócrates y Platón se identifican con la figura de Apolo y de los cisnes, que son encarnaciones de la música y del canto. La música y el símbolo del número 7 con Apolo y conectan con el ciclo de la vida y se expresa en la celebración de las fiestas de las Targelias, en el día 7 del mes de Targelión, que ritualizaban las cosechas y los ciclos: hay una aliteración entre cisne (κυκνοι) y circular (ἐκυκλώσαντο). Los cisnes, en efecto, marcan el ciclo del año con sus migraciones (ciclo vida-muerte). Por otro lado, la cicuta es también la bebida mortal para los cisnes. Respecto a su relación con Apolo, los cisnes aparecen en el lugar de nacimiento de Apolo, el dios que signa el nacimiento, la vida y la muerte de Sócrates. A su vez, la figura del cisne se conecta con la gente del norte de Europa, siguiendo un texto de Pausanias: el rey de Liguria se llamaba “cisne”, y era músico, y una vez muerto fue convertido por Apolo en un cisne. La identificación del rey-músico “Cisne” como un ligurio implica un juego de palabras con λιγύς, que significa “claro y melancólico”, y que en Homero la palabra λίγῃς sugiere lamentación. Por último, la conexión entre el cisne y Apolo encuentra en la semántica de la luz y de la iluminación otro nexo: κυκνός deriva de la raíz indo-europea que significa “brillar”.

¹⁵ Sócrates utiliza la metáfora de la moneda y del comercio para hablar de la virtud (Platón, *Fedón*, 69 a).

¹⁶ Long (2011) analiza cómo en el Protágoras Sócrates identifica a Alcibiades con Hermes, en tanto que oficia de “embajador”, que lo guía en sus tratos con el extranjero, que es Protágoras, en este caso. Alcibiades, en efecto, interviene en la conversación tres veces, cuando la ésta entra en crisis y está a punto de fallar como diálogo. Para Long, este juego del diálogo muestra la topología de la política Socrática, que consiste en cómo Sócrates aparece en un lugar determinado y en el momento apropiado. Sócrates aparece

mercantilizar. Sócrates no recibía dinero por su servicio (Jenofonte, *Memorias*, I.II.60) porque, lejos de prostituir la sabiduría, la amaba (Jenofonte, *Memorias*, I.IV.13). Un mercader peculiar, que dominaba la pasión por el dinero (Jenofonte, *Memorias*, I.V.6) y que, al contrario de los adinerados comerciantes, era un “maestro de la miseria” (Jenofonte, *Memorias*, I.VI.3), que no necesita de los bienes mercantiles para una vida feliz (Jenofonte, *Apología*, 18). Uno cuya “mercancía” era la virtud, y para cuya obtención solo es válida una moneda: la sabiduría (Platón, *Fedón*, 69b). Aquella moneda que es la única válida para el momento de la muerte: Sócrates rehúsa también el dinero que le ofrece Critón para evitar su condena a muerte (Platón, *Critón*, 45b). Como Hermes, también este endemoniado es un personaje mixto, entre la ignorancia y la sabiduría, entre la riqueza y la indigencia, entre el abajo y el arriba (Platón, *Apología*, 19b y 22e).¹⁷ Un hombre que no se estimaba *sophos* y que renegaba de discursos arqueológicos, como los de sus antecesores *físicos*, y que se ufanaba de ser un cultor del arte de los razonamientos (Jenofonte, *Memorias*, I.II.31). Cabe recordar que, astrológicamente, Sócrates era de Géminis, signo regido por este dios viajante que es Hermes (Mercurio, en su versión romana). Un hombre al servicio de un mediador, de un demonio. Un hombre que es él mismo un *médium*. Un hombre que da nacimiento a la filosofía, la disciplina de la frontera y del paso. Un hombre cuya docta ignorancia se traduce en amor a la sabiduría. Un hombre amante. Un hombre amante del amor, servidor del amor. El amor, el demonio paradigmático. *Eros*, este *daimon* que tantas veces se lo confunde con un dios o diosa, u que es en realidad el mediador de mediadores, aquél que conecta definitivamente al hombre con el Único (Platón, *Banquete*, 203a). La filosofía es amor a la sabiduría, pero sabiduría es aquí el nombre para la virtud de quien aprehende lo Uno, o mejor, de quien reconoce y aclama la regencia del *logos*, del *nous*, del *tagathon*, tres nombres para

en el curso de la vida de un individuo, el cual se encontraba a la búsqueda de una vida ética, y que Sócrates puede dirigir con su método y testimonio. En el caso del Protágoras, este individuo guiado por Sócrates es Hipócrates. La orientación a la que dirige Sócrates a sus discípulos es a la del cultivo de una comunidad de diálogo, en la que los participantes se dirigen el uno al otro, confiando en sus propias voces, en un intento por articular la verdad. Y tal es el lugar de Sócrates en lo político, como aquel que habilita esa comunidad política de diálogo. Ahora bien, tomando el análisis de Long, es fácil advertir que esta figura de Hermes se aplica sobre todo a Sócrates, que hace de mediador para introducir en la comunidad política a sus discípulos, no en tanto que los adoctrina o les enseña a gobernar, sino en tanto que los introduce en el mercado de valores de la ciudad. En el Protágoras, Alcibíades-Hermes es un refuerzo del Sócrates-Hermes para mantener la discusión y el debate con Protágoras vivo, y así introducir a Hipócrates al ejercicio mismo de la política, que es un comercio de las visiones del mundo entre los individuos de una comunidad.

¹⁷ En su juventud, Sócrates se dedica a la cosmología y examina “por arriba y por abajo” (Platón, *Fedón*, 96b).

dirigirse al *hegemonikon*, al soberano del universo. El amor es el demonio mayor porque es el mediador universal. Cualquier otro demonio es particular y, en última instancia, amenaza con provocar la *stasis*, que, así como hay querella entre los olímpicos, también hay competencia entre sus intermediarios. A quién sirvan los demonios es la pregunta fundamental. Y si los demonios son diabólicos, el amor -demonio ejemplar- es simbólico. La filosofía sabe de la sabiduría porque sabe del amor, de la mediación universal y de la Unidad última. La *theologías* se enfrenta a los *mythos* y reconduce la pluralidad a la unidad: allí donde hay disgregación, allí opera el símbolo para dirigir las diferencias a la unidad, allí opera el amor que todo lo congrega. Al menos así reza Occidente en la boca socrática, diferida por la escritura platónica.

El *daimon*-amor no solo media entre el hombre y lo divino, de manera que lo lleva suavemente, “escalón por escalón” al mundo de las ideas (Platón, *Banquete*, 210a). Eros irrumpe sorpresivamente y toma el control de aquel a quien toca. El amor no se actúa, se padece; al *daimon* no se lo conduce, se le obedece. El *daimon*-Eros enloquece a quien visita, y reprende a quien quiera considerarse inmune a su poder: al amor hay que servirlo. Cualquier intento de neutralizar el poder del *daimon*-Eros en nombre de una supuesta autarquía, es considerada una impiedad: el *daimon*-Eros es un don divino, cualquiera sea el acontecimiento que ocasione su llegada. Si no le habló en el tribunal, el *daimon* sí le hablo, en cambio, aquel mediodía, cuando Sócrates quiso desestimar el don del amor y sugerir, como Lisis, que es mejor no amar y mantener la propia autonomía (Platón, *Fedro*, 242c). El estar poseído es también una bendición, es también un regalo de los dioses. Claro que cualquier regalo numinoso no puede sino traer la locura (*μανία*) y subvertir el modo ordinario de pensar, actuar y hablar. Pero es en este delirio demoníaco en el que el ser humano asciende más definitivamente a lo divino. Este delirio compartido por poetas y filósofos es el síntoma de la deificación, de la ascensión a la vida plena. Una divinización que se padece más que se provoca. El *daimon* nos recuerda que no nos pertenecemos a nosotros mismos, y que respondemos a un designio que nos sobrepasa. Poseído, maniático, maniatado, Sócrates levanta necesariamente la sospecha de la locura, porque loco es su estado como hombre inspirado.

Discernir entre la inspiración divina y la locura perversa: esa es la cuestión. La acusación de impiedad por parte de los poetas -en este caso, oficiales de la ciudad, más que poseídos por la musa- supone desenmascarar la supuesta amistad que Sócrates

mantiene con los dioses. El acusado, por su parte, alude a sus comercios con la gran divinidad, la cual se le manifiesta en sueños (una estrategia típica de los dioses para revelarse a los hombres) (Platón, *Apología*, 33c). Incluso lo divino se le revela al condenado en la figura de una bella mujer, que le indica que morirá al día siguiente (Platón, *Critón*, 44 a). (Siglos más tarde, otro filósofo condenado a muerte, Boecio, es consolado por la bella mujer, la filosofía). Incluso se comporta de modo inspirado cuando profetiza que Atenas sufrirá lo que quiere excluir con su condena, como si la proximidad de la muerte intensificara aún más la conexión con lo divino (Platón, *Apología*, 39d), una proximidad que despierta aún más el coraje y la clarividencia (Platón, *Apología*, 39c), una proximidad bienvenida por los dioses, que evitan disuadirlo por medio del *daimon* a que evite la cicuta: el silencio del *daimon* es la expresión incuestionable e inolvidable del mandato último, del servicio postrero y definitivo de Sócrates a lo divino (Platón, *Apología*, 40 a).¹⁸ La muerte da cumplimiento al mandato divino al que dio servicio toda su vida. Por ello, la muerte es también la recompensa a dicho ministerio, que para el sabio la muerte es siempre benefactora, sea porque le otorga un descanso definitivo e imperturbable, sea porque lo bendice con una eternidad en compañía de los dioses felices y de los hombres justos (Platón, *Apología*, 29b, 40ss, 41d). La muerte no es sino la realización definitiva de aquello que practicó el hombre más sabio de Atenas durante toda su vida: el arte de la pobreza, de esa desposesión cuya última expresión es la de desposeerse de la propia vida, del cuerpo propio y de sus necesidades. Si su existencia pobre y sencilla es el testimonio de la obediencia al mandato divino (Platón, *Apología*, 31c), la muerte aceptada con ligereza es el gesto último que confirma el carácter divino de su ministerio. El ministerio divino de la filosofía, de aquella vida que es muerte, de aquella disciplina de amar la sabiduría, de amar lo Uno, de amar la unidad, la reconciliación final de uno consigo mismo, aquella que solo se logra con la separación del alma de su cuerpo-prisión, aquella que se consume con el fuego, con el arte de la purificación ($\pi\upsilon\rho$ es fuego en griego), aquella que se alcanza en la comunión con lo divino

¹⁸ En el caso de la vida de Jenofonte, que conoce a Sócrates cuando tenía menos de 30 años, es importante para comprender la religiosidad de Sócrates. Bruit Zaidman (2013) analiza la importancia de la adivinación y de las consultas a los dioses de Sócrates siguiendo el testimonio de Jenofonte. Siendo joven, Jenofonte le pregunta si debe sumarse a la Guerra (*Anábasis*, III.1.4), a lo que Sócrates le reprocha no haber consultado antes a los dioses. Jenofonte consulta entonces al oráculo de Delfos, que le indica a qué dioses debe ofrecer sus sacrificios. Este recurso a la adivinación es clave para conectar la filosofía, la economía y la estrategia militar en la obra de Jenofonte, en tanto que se trata de tener claves para poder administrar y actuar debidamente ante un futuro incierto. Por ello, el sacrificio de animales y el avistamiento de pájaros son prácticas importantes a la hora de tomar decisiones y ganar el favor de los dioses.

(Platón, *Fedón*, 83 e). Como filósofo y servidor de lo divino, ante la inminencia de su paso último, de su desposesión definitiva, se encomienda Sócrates a su *daimon*, a quien ha servido fielmente, con la seguridad de que él también le será fiel en el momento postrero y que lo guiará a través del camino por el Hades (Platón, *Fedón*, 108 a; 113 d), en esa migración (*μετοικέσις*) del alma a otro lugar (Platón, *Apología*, 40c).¹⁹ Y, en ese paso último, aquel don divino, aquella virtud que lo asemeja a los dioses, aquella autarquía digna de unos pocos (Jenofonte, *Memorias*, I.VI.10), en ese testimonio de virtud que es el dominio de sí (Jenofonte, *Memorias*, I.V.1-6), el dominio del deseo (Jenofonte, *Memorias*, II.1.1), Sócrates le ofrece a Atenas su “regalo de despedida” (Jenofonte, *Memorias*, I.II.61).²⁰

4. La víctima sacrificial y el criminal: el cuerpo (i)legado

En la locura erótica, el *daimon* arrebató a este hombre de esta ciudad. El *daimon* exige que sea este hombre, un ateniense, un ciudadano de Atenas, el que dé a luz a Occidente. Así, para que la filosofía sea un servicio divino debe, a su vez, ser un servicio a la ciudad, y para ello debe enmarcarse en el texto de la ley y obedecer sus procesos judiciales. Si el endemoniado introduce el elemento del cambio y de la revolución, si deposita la ponzoña de la *docta ignorancia* para enfermar los estamentos políticos, no por ello deja de comportarse bajo la más fiel obediencia a las leyes de la ciudad. La fuerza instituyente de su testimonio y martirio solo es performativa gracias a su enraizamiento en lo instituido.²¹ El veneno de la crítica se mezcla con el antídoto de lo establecido. La sobredosis del veneno mataría definitivamente al cuerpo político que intoxica. Una dosis excesiva del antídoto impediría el proceso sanador de la enfermedad. Es preciso mantener

¹⁹ Para Weiss (2005) la referencia al silencio del *daimon* luego de la sentencia la dirige Sócrates a los hombres justos de Atenas, no para decir que la muerte es buena, sino para afirmar que nada malo hay en la muerte para los hombres justos.

²⁰ La autarquía se expresa también en el orden no sólo de lo ético, sino también de lo político. No sólo Sócrates es aquél que menos está esclavizado a las pasiones de su cuerpo, sino también en que no recibía nada de nadie, ni regalos ni soldada, por lo cual nadie podía reclamarle el pago de ningún favor, aunque muchos estén en deuda con él por sus servicios (Jenofonte, *Apología*, 16-18). Aquella autarquía que parecía ser también el ideal que encarnara Sócrates: Platón, *Cármides*, 155c-d; Jenofonte, *Memorias*, I, 5; IV 8, 11.

²¹ Sócrates argumenta que no ha introducido ninguna divinidad nueva ni tampoco pronunciado el nombre de otros dioses, más que los de la ciudad (Jenofonte, *Apología*, 24).

la lucha entre las sustancias, entre el veneno y el antídoto, entre la toxina desestabilizadora y el remedio estabilizador, entre la reforma y la conservación: una metamorfosis implica, a la vez, permanencia y cambio. Como todo metabolismo (en griego, μεταβολή significa revolución), ese intercambio y movimiento incesante de sustancias en equilibrio que define en Occidente al cuerpo vivo. La historia desconoce los absolutos de la creación y de la aniquilación. Se precisa del tiempo, de la diferencia, del diferir, de la diferancia. La dialéctica evita que el ejemplar se desintegre en lo ya consolidado o que se disperse en el viento del tiempo que vuela. Para que sea instituyente, la muerte de Sócrates debe jugar con esta ambivalencia de obediencia e insurrección, o de levantamiento dentro de la obediencia.

Esta ambivalencia del santo revolucionario se expresa en las sentencias que propone el condenado, las cuales no conocen punto medio: o bien le corresponde el peor de los males, la pena más extensa, o bien el mayor de los bienes, la recompensa más codiciada por cualquier ciudadano de Atenas. La cicuta, o la estancia en el Piritaneo (Platón, *Apología*, 36c-e). No hay término medio porque la ciudad y su jurado debe decidir, discernir, sobre el valor farmacológico de Sócrates: o veneno, o remedio. O un poco de ambos. Pero en esta dialéctica, si se quiere llevar adelante la metamorfosis, uno de las dos sustancias debe prevalecer. La ambivalencia del *phármakos*, de la víctima sacrificial, y que desenlaza la *crisis sacrificial*, debe ser resuelta en el proceso crítico del juicio, y debe ser definido gracias a una sentencia. La resolución no puede seguir reproduciendo la situación de ambigüedad porque haría inútil el proceso judicial, y volvería a instalar la violencia recíproca en el seno de una Atenas dividida. La violencia unánime debe expresarse, o bien en el sacrificio de Sócrates, o bien en el sacrificio de los estamentos de autoridad, aunque esta última acontezca en el orden de lo simbólico, donde lo que se pierde no es la vida, sino el honor, lo cual puede ser incluso peor para muchos de estos ciudadanos ilustres. No por nada Meleto articula la acusación en nombre de “todos los atenienses” contra “el único que corrompe a los jóvenes” (Platón, *Apología*, 25a).

Claramente era inverosímil que el resultado del juicio fuera distinto, porque los estamentos de poder son también aquellos que motorizan los procesos judiciales. Que el resultado de la votación haya sido de algún modo “peleado”, parece ser una manera retórica de subrayar la legitimidad política de Sócrates, quien pasa a la historia no como un criminal, ni un insurrecto, sino como un reformador, aunque uno que fue condenado a

muerte democráticamente. Es preciso que la figura de Sócrates permanezca en esa ambivalencia de criminal-reformador de alguna manera, aún después de haber sido condenado. Es necesario que la figura del reformador se sostenga sobre la ambigüedad teológico-política, en la que el ejemplar de ciudadano se transforme también en una figura paradójal, en la que la obediencia a las leyes esté acompañada de una labor crítica y revolucionaria.²² Pero esta ejemplariedad debe fundarse sobre la piedad teológica, sobre el reconocimiento de la *docta ignorancia* que es a la vez el reconocimiento de una fuerza mayor que gobierna el mundo y el universo. La ejemplariedad ya supone esa distancia y esa cercanía con lo original de lo cual es *exemplum*. Esta ejemplariedad en negativo motoriza el movimiento de una *dialéctica negativa* y una dialéctica que esconde también una sumisión a una instancia perfecta que le sirve de contraste y de regulación. A esta instancia divina, que se expresa por medio del *daimon*, es a lo que se responde en última instancia, y si se obedecen las leyes civiles es porque se hermanan en su proceso de legitimación con las leyes divinas, siendo las dos leyes dos especies de una misma naturaleza, aunque de grados axiológicos diferentes. La jerarquía -como principalidad de lo sagrado- ordena lo político a lo teológico, pero solo en tanto las leyes religiosas recubren de fuerza mística a las leyes de la ciudad. Pero, así como las recubren carismáticamente, neutralizan, a su vez, su carácter incuestionable: las leyes de la ciudad

²² La relación de Sócrates con lo político es problemática. Para Cvijanovic (2016), la filosofía de Sócrates es anti-política. Por un lado, su método del *elenchos* (ἐλεγχος) termina en aporías y desprestigia a las personas y deja en duda a los interlocutores, poniendo en cuestión sus creencias. Por otro lado, la filosofía es, a sus ojos, esencialmente inútil. Durante los años en que Sócrates ejercía su filosofía, Atenas estaba en guerra contra Esparta, guerra que terminó cinco años antes de la muerte de Sócrates, por lo cual su filosofía parecía debilitar la unidad política y sus bases religiosas y morales. El carácter subversivo del *elenchos* se articula con la posición política de Sócrates, que era considerado un admirador de Esparta, y que apuntaba a debilitar con su método inquisitivo el poderío ateniense. El caso de Alcibiades, un general ateniense, es visto como un ejemplo de este carácter destructor de Sócrates, puesto que pierde su confianza en las instituciones políticas y termina por dejar de prestar obediencia a ellas. Esta representación anti-política de Sócrates puede verse también en el discurso contra Timarco, de Esquines, quien afirma que los atenienses ejecutaron a Sócrates, el sofista, por haber educado a Critias, uno de los Treinta dictadores que terminaron con la democracia de Atenas. Platón, en cambio, quiere hacer de la ciudad un lugar donde la filosofía tuviera un rol, y su República busca fundamentar filosóficamente el orden político. Sobre la diferencia de la figura de Sócrates en los primeros diálogos platónicos y en los últimos, el autor afirma que el *elenchos* da lugar a la mayéutica, y la filosofía adquiere una vertiente formadora para capacitar a los líderes futuros: ahora las personas no son tanto interlocutores o adversarios, sino compañeros en la construcción del saber y de la política. Ahora, respecto al caso de Alcibiades, Jenofonte introduce la anécdota en la que el joven general discute y lleva adelante el método socrático de la crítica con Pericles (Jenofonte, *Memorias*, 1.2.40-46). Si bien se interpreta este diálogo como una forma en que Alcibiades imita a Sócrates, abonando la idea de que Sócrates corrompe a la juventud ateniense, para Sanders (2011) en Jenofonte la introducción de esta anécdota apunta más bien a desligar a Sócrates de la conducta de Alcibiades. Jenofonte querría mostrar un retrato de cómo era Alcibiades antes de convertirse en el discípulo de Sócrates, y así subrayar las consecuencias benéficas del magisterio de Sócrates en los ciudadanos de Atenas.

no son definitivas, ni eternas. Pero cuestionarlas tampoco es gratuito, y todo reformador tendrá que medirse con la fuerza carismáticas de las leyes políticas. Al menos dos fueron los casos en la historia occidental en los que los reformadores endemoniados, habitados por lo divino, no pudieron contraponer los nuevos reinos prometidos por dios a los viejos, protegidos por la ciudad. Dos, al menos, que fueron luego legitimados por la historia de Occidente como inspirados, y no como diabólicos.

El reformador no quiere aniquilar la ley; no es un anarquista. La ambigüedad es peligrosa, porque Sócrates era virtuoso y, como tal, era ejemplo para los jóvenes (Jenofonte, *Memorias*, I.II.1). El reformador es operario de la metamorfosis (o *re-forma* en su forma latina). En un sentido, el reformador ama la ley, es piadoso de la paternidad de las leyes. Pero, al mismo tiempo, el reformador se enfrenta a una contradicción de paternidades, a un conflicto entre instancias de legislación. El reformador sabe por el *daimon* que las leyes que lo vieron crecer no son las que debieran nutrir a las generaciones por venir. Sócrates exhortaba a la piedad y la gratitud para con los padres (Jenofonte, *Memorias*, II.2.2), así como también invitaba a honrar a los dioses (Jenofonte, *Memorias*, I.III.1-IV.19), y a honrarlos según las leyes del pueblo (Jenofonte, *Memorias*, IV.III.14-18). Y, sin embargo, el reformador envenena aquello que sana con un mismo gesto. Paradójico destino de toda reforma, que conserva y destruye, a la vez. Ese destino de aquel que educa, a la vez, para el buen juicio y para la piedad a los dioses (Jenofonte, *Memorias*, IV.III), que educa a la vez en la razón y en la fe, en la creencia y en la crítica. Conflicto de paternidades, conflicto de reinos, conflicto de las temporalidades: el reformador construye el presente como tensión entre el pasado y el futuro, hiere la historia con el corte que divide un antes y después. Escinde también el orden del territorio, entre un aquí y un allí, entre un reino y otro, entre la patria caduca y la patria por venir. El reformador habita el límite tanto de lo político, como del tiempo, como del espacio. El reformador debe habitar ese lugar imposible, ese no-lugar, de la frontera. El reformador debe mantenerse en un lugar de extranjería, habitar la frontera y el paso entre lo político y lo teológico, entre lo establecido y lo futuro, entre la ley y la profecía. Para ello, debe habitar las márgenes de la ciudad, desterrada y enraizada en lo político. En la frontera, allí donde también se exponen a los criminales (Platón, *Leyes*, 855 c). Este lugar liminal del reformador Sócrates será, de alguna manera, también el lugar de la filosofía, que encuentra su expresión institucional en la *Academia*, fundada por el primogénito del

padre-filósofo. Allí, en la Academia es donde se yergue el busto de Sócrates en el bastión, ese ateniense *átopos*, fuera de lugar, cuyo rostro ha pasado a la historia como la de un hombre feo, parecido a un sátiro, a una figura de la *hybris*; un retrato que más bien señala el don ambiguo de la sabiduría que proviene de los dioses.²³ La Academia será el fruto del parto socrático; con la Academia nace Occidente. La Academia *es* Occidente. Y su lugar, el *entre*, es un lugar imposible (Grassi, 2021).

El filósofo habita la frontera, tanto en la vida como en su lecho de muerte. El lugar donde descansa el cuerpo del reformador debe ser también el lugar indefinible de lo liminal: ni dentro, ni fuera del territorio político. El cuerpo del marginal yace en las márgenes del cuerpo político. Si está completamente fuera, el cuerpo criminal pierde su carácter ejemplar-penal; si está completamente adentro, goza de los privilegios de los ciudadanos obedientes. Ambigüedad del espacio marginal que reproduce la ambigüedad del cuerpo criminal, que pertenece a la comunidad al tiempo que es expulsado de ella. El reformador, como criminal de lo político, como asesino del viejo orden, no puede enterrarse en el suelo patrio, justamente porque con su voluntad de reforma ya estaba desterrado, ya se había desenraizado de la tierra que lo vio crecer. Pero no por ello puede dejarse a la intemperie, ni desterrarlo del todo. También a nuestro reformador le toca ser enterrado. ¿De qué manera se entierra a quien ha elegido el destierro definitivo, la condena a muerte? Más aún, ¿en dónde se lo entierra a Sócrates? Acaso si muere a manos de la cicuta, de ese veneno que castiga su crimen, ¿no merece también ser arrojado al campo abierto de la naturaleza salvaje, por fuera de los espacios urbanos, de los cementerios de la ciudad, por fuera del cuidado de las leyes, lejos de la bendición de los dioses patrios, como cualquier otro criminal? ¿Acaso la insurrección de Polinices no le valió el destierro en muerte, la falta de sepultura, y la desesperación de su hermana, Antígona? ¿Por qué sería distinto el caso de Sócrates? La necesidad de mantener la

²³ En un estudio publicado por Catoni y Giuliani (2019) se examina esta representación de Sócrates como un sátiro a partir de las esculturas de Sócrates hechas a pedido y expuestas en la Academia de Platón, años después de su ejecución. Se muestra aquí que la fisonomía de Sócrates como sátiro es una construcción literaria que pasó luego a la escultura y a la representación gráfica de Sócrates. Esta construcción que imita a la de un sátiro alude a la imagen de Sócrates como alguien semi-divino y semi-humano que se planta frente a las leyes de la ciudad y cuyo comportamiento es a veces impío (*ἀσεβής*) y fuera de lugar (*ἄτοπος*), pero cuya sabiduría era más que humana. La figura de sátiro, en sus diferentes y contradictorias facetas, ofrecía así una perfecta imagen mitológica de Sócrates, y se contraponía al bello y noble (*καλοκαγαθός*), aquel que era la imagen típica de ciudadano ilustre de Atenas. Con esta construcción, los discípulos de Platón encuentran un modo de dar forma e imagen al legado intelectual de Sócrates, a sus enseñanzas y a su juicio y muerte.

ambivalencia del ejemplar sacrificado, del chivo expiatorio, precisaría de un entierro ciudadano. Pero la historia necesita establecerse míticamente, y llevar la paradoja al extremo: el criminal pasa de la vida en el Piritaneo a una condena aún más honrosa, el mausoleo en el Panteón. Sócrates se las tiene que ver con su entierro para no quedar por siempre enterrado. Es preciso que, aún bajo tierra, Sócrates viva. Endiosado, hecho *padre*, Sócrates encarna en su descarnación la expresión cúlmine de la figura farmacológica en que el espíritu del sacrificado vive aún en la ciudad, pasea por sus calles y sorprende a los ciudadanos. Como si fuera el *totem* de Occidente, el sacrificado Sócrates, el padre ofrecido en sacrificio, pasa a ser un *daimon*, un espíritu benigno/maléfico que subvierte el orden político al mismo tiempo que lo establece y lo fija. La filosofía se recubre de la mística del “desterrado-enterrado”, del espíritu errante, del demonio introyectado: con la muerte de Sócrates, el *phármakos*, la filosofía nace como *phármakon* que da vida y da muerte a lo político y a lo mitológico.

El entierro ha tenido lugar, pero no es claro dónde ni cómo. No se sabe del destino del cuerpo de Sócrates, ni de su tumba. Cabe preguntarse qué se hace con el cuerpo de un *phármakos*. Pero en este caso, la pregunta es más compleja: ¿qué pasa con el cuerpo de un *phármakos* que solo es tal *a posteriori*, que se hace cuerpo sacrificial mediante una narración postrera, pero que en el momento no es sino cuerpo criminal? La paradoja de la desaparición de Sócrates se refuerza en la ausencia de todo cuerpo, aún el textual. Sócrates, el ágrafo, no deja texto, no ofrece cadáver literal. Serán sus seguidores, los filósofos, quienes den sepultura santa a este reformador. Vive, Sócrates, en los textos de sus discípulos, como vive todo *daimon* en las almas de los justos y en la vida de la comunidad. El fantasma de Sócrates es efectivo en su total desaparición y en su absoluta presencia en la república de las Luces: el canon filosófico-teológico de Occidente tiene un primer volumen en la *Apología*, escrita por Platón. La *anástasis* (resurrección) socrática es del orden textual, su cuerpo transfigurado en texto, su *pneuma* en *gramma*.²⁴

²⁴ Liebert (2020) arguye que, si bien Platón rechaza el género trágico en la *República*, introduce, sin embargo, la escena trágica en el *Fedón*. El verdadero protagonista de este diálogo no es Sócrates, sino Fedón. La importancia no reside tanto en la muerte de Sócrates, sino en el dolor y el duelo de sus discípulos, que ya no van a contar con la presencia de su maestro para llevar una vida filosófica. Platón mostraría la deficiencia de la enseñanza socrática, que depende de la oralidad y del testimonio, llevando la filosofía a la escritura y así dando un marco para la vida que no depende ya del cuerpo del maestro, sino de las enseñanzas escritas. También muestra la condición pobre de sus discípulos, que estarán perdidos sin su maestro. La escena no es, empero, del todo trágica, porque no hay representación de momentos cruentos o violentos. El duelo de Fedón, entonces, no es tanto por Sócrates, sino por él mismo, que queda huérfano de un guía para su vida. Por su lado, Jansen (2013) interpreta al *Fedón* como un drama pedagógico. El drama es una

Pero su cuerpo no conoce recuperación ni mausoleo. Comprender el destino de su cadáver desaparecido es comprender su función de dar un cuerpo a Occidente.

Debemos volver a visitar a Sócrates en sus últimos días, luego de su condena y antes de su ejecución. En aquellos treinta días que le dispensa ese mes de las fiestas Delias, en la que la ley prohíbe que nadie muera por pública ejecución hasta que no retornara la legación sagrada que viene de Delos, Sócrates se mostraba como siempre a todos, viviendo como había vivido siempre (Jenofonte, *Memorias*, IV.VIII.2). Pero, aún más, concentrémonos en aquel día, ese día, el punto de fuga de toda su vida, aquel en el que Sócrates, por fin, se fuga y da nacimiento al cuadro de Occidente. Platón nos cuenta -de segunda mano- que Sócrates goza de un día más, el último, para poder terminar con su vida cumpliendo su misión divina y haciendo aquello que le apasiona: filosofar, es decir, aprender a morir. La nave conducida por un sacerdote de Apolo vuelve a Atenas (Platón, *Fedón*, 58c), y ya es hora para él de partir y embarcarse en su última travesía, esta vez arrastrado por la corriente mortal de la cicuta. El servidor de Apolo recibe el último de los dones, el de la muerte, de manos del ministro de su dios protector. Muerto el Minotauro del otro lado del mar, toca ahora que muera este otro monstruo en Atenas. Parece una suerte que la condena se demorara y no se ejecutara de inmediato al juicio (Platón, *Fedón*, 58 a). Algo inusual. Quizás también un don de Apolo, quien le ofrece unos días más de vida. Pero, como regalo, no deja de ser ambiguo. Demorarse en la vida no es algo que un filósofo y un servidor de los dioses desee ni busque. La actitud con la que se reciba este regalo de un tiempo más de vida es, de hecho, el criterio para medir la valía filosófica del donatario. Equécrates pregunta a Fedón cómo se comportó Sócrates ante la muerte inminente (Platón, *Fedón*, 57b). La respuesta no se demora: se lo veía feliz, y muere con serenidad y nobleza, en sus palabras y en sus conductas, marchando al Hades con un “destino divino” (Platón, *Fedón*, 58e). En efecto, el filósofo no teme a la muerte; más bien lo contrario, este envenenado tiene la convicción de que la bienaventuranza vendrá con la última de las expiraciones (Platón, *Fedón*, 63b), allí donde la búsqueda de

representación imaginativa y directa de los personajes y de sus acciones, en el marco de sus vidas. En el *Fedón*, Sócrates es presentado como un poeta. Además, el diálogo tiene una estructura de tipo dramática. Por último, está compuesta de forma tal que despierta emociones en sus lectores, lo cual era la finalidad catártica de la tragedia. Platón, como director de la Academia, en la que se formaba filosóficamente a los futuros líderes políticos, y sus diálogos eran también un material pedagógico, una educación que también acudía a la poesía. El drama puede ser usado para comprometer a la audiencia de forma más profunda. El *Fedón* puede ser visto como un caso de “poesía reformada” a la que apuntaba Platón, y que tiene como finalidad la adecuada educación y formación de los ciudadanos atenienses.

la sabiduría llega a su fin (Platón, *Fedón*, 67a). Aún más, la filosofía no es sino el aprender a morir, el ejercitarse en la muerte, el entrenamiento del alma que va desatándose del cuerpo (Platón, *Fedón*, 64a- 65c). La filosofía y la muerte son dos actos paralelos de romper con los grilletes que nos hacen prisioneros y esclavos del cuerpo (Platón, *Fedón*, 64c; 65a-d), este cuerpo que nos ata a los conflictos y a las guerras (Platón, *Fedón*, 66b), y no nos deja vivir en paz. En ese último día de Sócrates, el guardia libera sus pies de las cadenas que lo sujetaban a la prisión (Platón, *Fedón*, 59e), y libera luego a Sócrates definitivamente de su sujeción a la cárcel del cuerpo dándole, por fin, la cicuta: una cuestión de purificación, un don de los dioses que nos liberan al fin por la vía de la muerte (Platón, *Fedón*, 67a-d). Demorarse en la vida, entonces, no parece ser algo que pueda desear Sócrates, el modelo y padre de la filosofía, si es que la filosofía es una “preparación para la muerte” (Platón, *Fedón*, 64a; 80c), una liberación de la vida espectral del cuerpo (Platón, *Fedón*, 82d-83c). No sabemos si, de hecho, lo agradece. Quizás lo acepta como una voluntad más de los divinos, y ni se inquieta ni se angustia. En todo caso, no festeja la demora porque no le teme a la muerte (Platón, *Fedón*, 67e). Sin embargo, esta demora no puede ser infructuosa: todos los días últimos no dejan de ser ocasión para que los modelos terminen de instituir definitivamente una comunidad, una tradición, un legado, una misión. Sin ser una *Última Cena* (como la de aquel otro modelo), Sócrates ofrece a sus amigos un último brindis, uno que también repetirán ellos en memoria y conmemoración suya, en cada banquete, en cada simposio, donde su nombre sea ocasión de discurso y de verdad. El brindis de la cicuta, ese veneno que quedará en la historia de Occidente como el trago que posibilita el paso de una vida ingenua a una vida examinada, de una vida-muerta a una muerte-vida, de una sombra de vida a una vida en plenitud, de la caverna a la cima. Claro que es preciso tomar el *phármakon* de la filosofía, mucho antes que el de la cicuta, para poder vivir según el alma y sus exigencias y poder bienvenir a la muerte. De lo contrario, es un mero suicidio, o un acto de inconsciencia. Es preciso, antes de la cicuta, romper el encanto de una vida vulgar, basada y sostenida sobre los placeres y las comodidades del cuerpo, gracias a ese otro *phármakon*, aquél que entra -como el líquido- a través de las palabras, que salen de una boca y de una lengua, no de una serpiente, sino de un endemoniado. De un conjurador que ensalma las almas de quienes enferman de vida, aquel que conjura hasta a la muerte misma (Platón, *Fedón*, 78a), que la echa, a ésta que atemoriza a los seres humanos como los cucos a los niños (Platón,

Fedón, 77d).²⁵ Porque la sabiduría viene con la muerte, con esa liberación que proviene de los dioses, y estando purificados de todo cuerpo y de toda pasión, liberada el alma del cuerpo como si este fuera unas cadenas, captar lo puro (Platón, *Fedón*, 67a-d). La muerte parece ser, para este maestro, incluso más deseable que la vida (Jenofonte, *Apología*, 1). Sócrates se intoxica, no sin antes introducir el brebaje de la filosofía en sus amigos, desconsolados y huérfanos, ahora que su maestro sella junto a la cicuta su destino farmacológico. Habrá otros conjuradores, anuncia Sócrates, incluso de otros pueblos (Platón, *Fedón*, 78a); hubo otro, sabemos, maridado también con la muerte, también celebrado con una bebida que es también el líquido metafórico de la sangre y del sacrificio. Alguno, incluso, podría ver en el anuncio de conjuradores bárbaros una anticipación de Sócrates adivino respecto al Mesías de Judea.²⁶ Un último brindis, un último saludo, una definitiva institución. El brebaje moja los labios del padre y se derrama a las almas de sus hijos: el encantamiento y la intoxicación de la filosofía son definitivas: es incluso agradable evocar a Sócrates y a su memoria (Platón, *Fedón*, 58d). Curados todos con el remedio de la filosofía, rescatados como si fuéramos prófugos y derrotados, el maestro nos vuelve a convocar, una última vez y para siempre, para atender conjuntamente al diálogo y a la inquisición racional (Platón, *Fedón*, 89a). Curados y enfermos ya todos por el veneno-remedio socrático.

Occidente es el copón que recoge este *phármakon*. Un *phármakon*, como todos, de difícil posología y de incierto prospecto. Muchas son y fueron las maneras en que el conjuro del padre hechizó a los hijos de Occidente. Antístenes estaba allí, junto a su maestro, en el día último (Platón, *Fedón*, 59b). El *phármakon* lo llevó a abandonar toda comodidad, todo hogar, toda ciudad, para hacerse un servidor universal, para vagar por las tierras y hurtarse de sus leyes y de sus costumbres. El opuesto, prácticamente, a su maestro, quien obedecía con respeto filial a las leyes que le dieron una muerte deshonrosa; una vida completamente distinta a la de su maestro, quien evitaba pasear por fuera de los límites de la ciudad y caminaba con miedo por los bosques y las laderas del río. Y, sin embargo, tan parecido a su maestro: una vida de perros porque libre, desatada de toda norma y de toda necesidad artificial. Si el cinismo no buscaba emanciparse del cuerpo

²⁵ Sócrates se ríe de sí mismo y de unas mujeres, por tener fama de mago y hechicero (Jenofonte, *Memorias*, III.XI.16).

²⁶ Si bien no he encontrado en los Padres de la Iglesia una exégesis semejante de este pasaje del *Fedón*, no hubiera sido extraño encontrar aquí un anuncio pre-cristiano de Cristo.

como exhortaba aquel otro hijo de anchas espaldas, ausente en aquel último brindis, anhelaba, empero, una vida autárquica, sin condicionamientos ni grilletes.²⁷ Muchos siglos después, la magia que sirviera de antídoto para el veneno llamado cultura será administrada por otros paseantes, uno francés, el otro alemán: Rousseau y Nietzsche. Veneno contra veneno, hechizo contra hechizo. La filosofía nace como conjuro para desatar a los hombres de sus hechizos. Cosa de médico, cosa de sacerdote, cosa de exorcista, cosa de chamanes. También Epicuro supo alabar al Padre envenenado y hacerse él mismo un farmacéutico, administrando sus cuatro remedios (*tetraphármakon*), el primero de los cuales tenía por objetivo matar la muerte, y el segundo desechar la piedad a los dioses por ilusa. Filiación ambigua, que su padre esperaba en la vida después de la muerte y se ofrecía a los dioses en cada momento. Filiación, en definitiva: ser hijo es hacer de padre a su modo.

Liberación del cuerpo, esa sí que es una emancipación terrible y sin resto. Es extraño que Platón no estuviera ese día (Platón, *Fedón*, 59b), justo aquella jornada en que toda su filosofía encuentra su acto final, su puesta en escena definitiva, aquel día en que se termina de establecer como sistema mediante un acto sacrificial y concreto. Se ausenta en ese día, en el que el justo muere y el filósofo pasa a la inmortalidad. Ese día, en el que nace la filosofía con la muerte del padre. La razón por la que no estuvo Platón ese día, no se sabe. Estuvo en el juicio, en el momento en que lo acusaban y lo condenaban. Fue testigo y actor, porque el juicio involucraba a la decisión de todos los participantes. Incluso se ofreció junto a otros a pagar una fianza (Platón, *Apología*, 38b). Sin ser unánime, la mayoría de los votos decidió la suerte de su maestro. Pero en el último día,

²⁷ La importancia de Sócrates como proto-filósofo, no solo para la tradición platónica sino también para la estoica -por medio de la escuela cinica-, es subrayada por Jeria Soto (2017). Las diferentes construcciones (entre ellas las de Diógenes Laercio) de las escuelas filosóficas posteriores a Sócrates intentan establecer una genealogía que la vincule con la figura de Sócrates, lo cual es especialmente importante en el caso del estoicismo, quienes consideran al cinismo como la escuela que representa la filosofía socrática en su forma más pura. El problema con estas construcciones es que no solo hay que considerar la ficción de la sucesión magisterial (*διαδοχαι*), sino también el conjunto del ambiente intelectual de la época. Diógenes se posiciona como un ideal de sabio. Se construye por Diógenes Laercio en contraposición con Platón (aquél que construye la teoría, el filósofo metafísico) como quien practica el ideal socrático en su modo de vida. Diógenes educaba por y a través de su cuerpo y las prácticas y disciplinas del cuerpo, haciendo praxis corporal iniciática. De este modo, imparte principios éticos de manera concreta y directa en el hacer. La ascesis (*ἄσκησις*) cinica es un régimen o tipo de vida (*διαίτια*), y Diógenes es visto como quien encarna el *tipo* de práctica rigurosa y disciplinada que, mediante la ejercitación física y psicológica, prepara al ser humano para cualquier situación de vida. En una *mimesis práctica*, el uso del cuerpo se comunica efectivamente del maestro a sus seguidores. En el contexto del paso de la oralidad a la escritura, la figura de Diógenes se convierte en los textos posteriores en objeto de experimentación y representación a partir de su comportamiento cotidiano.

el primero del resto de la filosofía, en ese día, él no estuvo. Quizás su pertenencia a la aristocracia y su cercanía a los ámbitos del poder político desaconsejaban que visitara a un “enemigo del pueblo”. Quizás quería permanecer todavía ligado a la ciudad: la Academia futura habitaría la frontera de la ciudad a condición de no marginarse del todo, de no soltar completamente los grilletes de Atenas, como hiciera su condiscípulo, Antístenes. Quizás no quería ser parte de un grupo de amigos que unánimemente aceptaban la muerte de su maestro. Quizás su presencia era para él, complicidad. Quizás fue la mala suerte, que el día de la ejecución no estaba agendado y dependía del retorno de la procesión, y que lo encontró a Platón con otras actividades, o incluso lo encontraba enfermo. Quizás era su incapacidad para enfrentar ese momento de orfandad, de pérdida de Padre, ese momento horrendo de despedida trágica. O quizás era porque ya no necesitaba ese momento, no precisaba de una sesión más, no requería la lección última. Quizá él ya se había emancipado de su maestro, no porque no le reconociera autoridad, sino al contrario, porque lo había incorporado por completo, porque su doctrina oral se hacía cuerpo y texto en él. ¿Para qué iba a presenciar un acto tan insignificante como la muerte del filósofo-ejemplar?

Si el filosofar es ya un morir en vida, nada agrega a dicho servicio divino la efectiva muerte.²⁸ Un espectáculo significativo solo para los no iniciados, solo para aquellos que necesitan de esa escena para comprender la trama. Quizás su ausencia era la manera que tenía Platón para subrayar su valía, su primogenitura, su principado, frente a todos los otros insignes discípulos de Sócrates -no sus muchos amantes, o sus seguidores políticos, sino aquellos que reciben el nombre de filósofos y que instituirán sus propias escuelas. Que ellos precisen de esa última enseñanza, acompañada de ese patetismo de la escena de despedida, ante la cual todos ellos lloran y se lamentan como mujeres, es el signo de que no son dignos discípulos de su maestro, de que toda una vida de enseñanza no les ha bastado para aprender la única enseñanza fundamental de la filosofía: que la muerte no se llora ni se lamenta, que la muerte es la liberación del alma respecto del cuerpo, y es aquello que debe buscarse y aquello en lo que hay que entrenarse durante toda una vida. El testimonio de la vida de su maestro no necesita de la confirmación por el testimonio de su muerte. El paso último es tan anecdótico como cualquier otro paso. Platón no

²⁸ En Jenofonte se subraya que tampoco Sócrates despreciaba al cuerpo, sino que, por el contrario, exhortaba a cuidar de él (Jenofonte, *Memorias*, III.XII).

necesita de consuelo ni de motivación: él ya ha sido iniciado, él ya es, definitivamente, filósofo, hijo de su padre, padre ahora él, ahora que el primero muere. Y de esos que creen sin ver, porque nada de lo visible puede ofrecer la verdad, ni siquiera el testimonio de entereza y de serenidad de su maestro frente a la cicuta. Lo que demuestra la inmortalidad del alma y la impotencia de la muerte no es un espectáculo, no es el ídolo del santo muerto, sino las ideas, los conceptos en su verdad. No es teatro ni tragedia, sino dialéctica lo que nos brinda lo verdadero, el único elemento que puede brindar auténtico conocimiento y, por ello, fundamentar la acción y el comportamiento. No al revés: el comportamiento no hace al conocimiento, ni la experiencia al concepto. Es la idea la que ilumina al testimonio. Y Platón no está a los pies de Sócrates, recibiendo sus caricias y consuelos, sino que habita ya el reino de las ideas. No se mueve entre las sombras, sino a la luz del astro y del Bien. Y su maestro no es ya sino una sombra más, un espectro que aún merodea en el mundo material. En todo caso, se lo volverá a encontrar junto a los dioses y a los otros sabios cuando le toque en suerte su hora última.

5. Resurrección e institución: parricidio, sepultura y nacimiento de la filosofía

Es al menos llamativo, de todas formas, que, a pesar de que el filósofo no le tema a la muerte e incluso le dé la bienvenida, dada que su vida toda es ya una muerte, una separación del cuerpo y una liberación del alma, es raro, digo, que no tenga preocupación alguna acerca de su rito funerario: Sócrates no logra convencer a Critón de que su cuerpo muerto ya no es él y que no debe apurarse por las cuestiones relativas al destino de su cadáver (Platón, *Fedón*, 115d). Es llamativo, de hecho, que no se sepa en dónde se encuentra enterrado Sócrates, ni si, en efecto, fue enterrado o cremado. Que no se sepa del destino del cuerpo del padre de Occidente es, al menos, sospechoso. Quizá no se tenga noticia de muchas de las tumbas de estos famosos pensadores griegos, pero la figura de Sócrates es más que la de un pensador: es la figura que cristaliza la cultura occidental, definida por la tarea racional, por su naturaleza crítica. Pero lo más llamativo es que no se diga nada respecto a la suerte del cuerpo de Sócrates. Podemos no saber el lugar de su sepultura, dónde se encuentra su tumba, pero inquieta no saber siquiera si tuvo un rito funerario digno. Inquieta, digo, porque el destino del alma del muerto depende de dicho

ritual. De no ser tratado con el rito adecuado, el alma del muerto vagará como un espectro (εἶδωλα), que es la condena de quienes han vivido según el cuerpo y han estado atado a sus cadenas (Platón, *Fedón*, 108a). De no recibir el debido entierro, tampoco puede participar de la vida olímpica, que precisa también de un proceso legal-religioso mortuario para poder ingresar.²⁹ En cualquiera de los dos casos, tanto la vida como el sacrificio de Sócrates se vuelven inútiles: la separación del cuerpo no tiene finalmente lugar y se transforma en vida espectral; y su celo por las leyes y su cumplimiento incondicional, que lo hacen digno de cualquier ciudadanía, sobre todo de la olímpica, se vuelven estériles por no haber cumplido la última de las obligaciones: tener un funeral apropiado. O espectro o forajido: el destino del cadáver pone en juego la vida, la obra, y el legado de Sócrates. Si el consuelo último de la filosofía es el dormir en paz, o el acudir a la mesa de los olímpicos, la condena política del filósofo-padre a no ser enterrado arruina cualquier prospecto feliz y bienaventurado para quienes se dediquen a la filosofía y se quieran hijos de Sócrates.

Es llamativo esa indiferencia de Sócrates al hablar con Critón: que disponga de su cuerpo como quiera (Platón, *Fedón*, 116a). Critón, siempre tan preocupado en el bienestar de Sócrates, impulsor de su escape de prisión, ¿no pone todo su empeño a que se escape de la peor de las prisiones, la del cuerpo profanado? Pero, a su vez, ¿puede depender el entierro de Sócrates, criminal ante los ojos de Atenas, de su amigo Critón? ¿Acaso no fue condenado por Atenas con la pena máxima a causa del crimen máximo cometido contra la ciudad: el de la impiedad y la sublevación? Se dirá que por tratarse de Sócrates se atenúa la pena. Pero eso no se condice con el resto de la historia: Sócrates estaba esperando la ejecución como cualquier criminal, encadenado con los grilletes en su prisión, sujeto a las limitaciones y a los pocos beneficios del que goza cualquier prisionero. ¿Por qué recibiría un trato aparte en su muerte, cuando no lo recibió en vida? Tampoco esta indiferencia encuentra su razón en el escepticismo religioso de Sócrates. Toda la narración mítica del viaje de las almas al morir la relata el filósofo como si fuera verdad, con la mayor seriedad y el máximo respeto (Platón, *Fedón*, 110b ss.). Incluso el

²⁹ Los “espectros” vagan por la tierra en busca de los cuerpos porque vivieron hechizados por éste (Platón, *Fedón*, 81b-e). Pero, a su vez, siguiendo la tradición mitológica, si un cadáver no recibe los debidos honores fúnebres, su alma puede encontrar impedimentos para entrar al Hades y corre el peligro de vagar alrededor de su tumba (Homero, *Iliada*, XXIII 65-72). Incluso Sócrates desea “morir en silencio ritual” (Platón, *Fedón*, 117e).

último de sus pedidos es de orden ritual: pide a Critón que sacrifique un gallo a Asclepio (Platón, *Fedón*, 118b).³⁰ ¿Cómo podría, entonces, este cisne, que canta bellamente para bienvenir a la muerte anhelada (Platón, *Fedón*, 85a) a la hora de la puesta del sol (Platón, *Fedón*, 114c-116d), este hombre-cisne que es servidor de Apolo, no preocuparse del rito más importante para la religiosidad griega: el contar con una sepultura santa? No hay conjuro filosófico que pueda sanar lo que la falta del rito causa en el porvenir del muerto. Por más separación que se logre, por más liberación que se celebre, el cadáver pertenece a los divinos, o no pertenece a nada y queda para siempre maldito y sin protección, sujetando con su maldición al alma, transformándola ahora en un fantasma en pena. Ningún conjuro filosófico puede enfrentar en poder a los dioses y a sus prerrogativas y derechos. Así como la filosofía no podía conjurar a los hombres al punto de mandarles a que se quiten la vida, dado que la vida es posesión última de los dioses -aquellos que la otorgan y la quitan según dispongan (Platón, *Fedón*, 62c)-, tampoco puede la filosofía conjurarlos a abandonar a la tierra irredenta sus cuerpos mortales, portadores de la vida del alma, signados por la presencia de lo divino que los animara.

No tiene sentido. No hay giro retórico que lo justifique, ni argumento filosófico que lo neutralice: el destino del cuerpo de Sócrates es de una importancia decisoria respecto a Occidente. Como en el otro caso, como en el otro modelo, como en el otro fundador de nuestra civilización, es preciso salvar el cadáver del santo. La ascensión a los cielos no es una posibilidad para el griego, que por más divino que fuera, no era Dios, como en el caso del Nazareno. En efecto, solo un dios-hombre puede evadir la muerte íntegramente, en la supervivencia de su espíritu y de su cuerpo. Para un mortal, para un hombre craso, queda

³⁰ Asclepio es hijo de Apolo, asesinado por Zeus por dar inmortalidad a la humanidad, por ser un curador, pero luego nace de vuelta, rescatado del vientre de su madre mientras que era cremada en una pira de fuego, al modo de un ave fénix (Ahl, 1982). Respecto al último pedido y últimas palabras de Sócrates antes de morir, que le encomienda a Critón que sacrifiquen un gallo a Asclepio, Most (1993) arguye que no hay que interpretarlo como si su pedido aludiera a su curación definitiva respecto a la vida, considerada como una especie de enfermedad, gracias a la muerte. Tal interpretación se encuentra solo en Damasio en la antigüedad, y luego es retomada por los neoplatónicos renacentistas de Italia, y por el romanticismo alemán (Nietzsche, entre otros). Sin embargo, hay otra interpretación que es más común en la antigüedad, que afirma que la ofrenda del gallo a Asclepio obedece a un acto de gratitud por la curación de una persona allegada a Sócrates. Para Most se trata de la curación de Platón, a quien Asclepio ha curado, y que por ello se encontraba ausente en el último día de vida de Sócrates. Sócrates parece adivinar que Platón está pronto a curarse, y su gesto parece celebrar la importancia que tiene para él y para la filosofía la vida de Platón, pues es el más importante de sus discípulos, aquél que lo va a inmortalizar en sus escritos. Con estas últimas palabras, entonces, Sócrates nombra a Platón como el heredero de su vida y de su obra. Como podrá verse, si bien hemos propuesto otra interpretación a la ausencia de Platón, lo central es ver la importancia que este tiene para el nacimiento de la filosofía y de Occidente a la sombra de la muerte del proto-filósofo.

tan solo la invención de un relato y el encubrimiento de la mayor de las infamias. La indiferencia de Sócrates esconde y disimula su eventual condenación y falta de redención. El padre de la filosofía, el héroe de Occidente, el servidor de Apolo, abandonado a una vida espectral. Al hombre más justo le ha sido deparado la pena máxima reservada a los criminales más odiados. Inútil ser justos en esta vida, que tampoco recibe el justo una compensación en la muerte. La filosofía y Occidente, que encuentra su texto fundamental en la *República*, de Platón, al tacho: es mejor ser injusto que justo, y al justo no hay recompensa que le valga, que al final valía la objeción de Trasímaco de que la justicia es lo que le conviene solo al más fuerte (Platón, *República*, 338b). La vida ejemplar hecha polvo, y polvo irredento, no santificado. El modelo, para siempre maldito. No. No es posible. Hay que enterrar el cuerpo de Sócrates, y enterrarlo con las exequias ficticias jamás celebradas. Para que no muera Occidente en el parto, para que no perezca la filosofía con su padre, para que viva el proyecto racional de Europa, hay que enterrar a Sócrates. Claro que mentir sería demasiado. Fácilmente se expondrían los filósofos a ser desmentidos. Deberían decir dónde mora el cadáver de su padre, y encontrar forma de justificar cómo Sócrates elude la ley, si no cuando vivía, cuando murió. No, no es posible. Preferible es no decir nada al respecto, dejarlo morir en paz, como quien sabe que su destino de ultratumba es bienaventurado, como quien sabe que no será abandonado a las fieras, a los animales de carroña, y al polvo viajero y sin patria. Mejor no dar mayores indicaciones, y pretender que Sócrates fue dueño del destino de su cadáver, como dueño fue de su vida y de su destino. Mejor hacer como si Sócrates decidiera sobre su entierro como lo hiciera respecto a su condena.

Para desentrañar este misterio es preciso pensar en la demora de la condena, antes que pensar en su ejecución definitiva. Pensar qué otra razón podría haber demorado la ejecución de la condena de Sócrates. Es un regalo ambiguo del dios, por un lado. Pero es también una necesidad ambivalente de la comunidad occidental. René Girard (2005: 282-283) habla de la “preparación sacrificial” gracias a la cual la elección de la víctima propiciatoria debe atravesar, o bien un tiempo en el cual su extranjería se neutraliza por un proceso de *domesticación*, o bien un proceso en el que su lazo de pertenencia a la comunidad debe ser relajado. Ambas estrategias buscan hacer de la víctima propiciatoria alguien a la vez semejante y diferente del resto de los miembros de la comunidad. El tiempo en la prisión de Sócrates puede deberse a la necesidad que la comunidad tiene de

extranjerizar a una figura política tan significativa como la de Sócrates. Es preciso que deje de ser tan ateniense, tan semejante a sus conciudadanos, para poder ser ejecutado. Pero esta extranjerización efectuada por la ciudad encuentra un contra-testimonio y un contra-acto. Un testimonio que lo devuelve a la ciudadanía se encuentra en las palabras del carcelero de Sócrates, quien llora su condena y le confiesa nunca haber conocido un condenado tan noble y excelente como él. El contra-acto es aún más significativo: si la extranjerización ya había comenzado cuando los acusadores de Sócrates lo tildaban de impiedad, como si se comportara respecto a la religión oficial y a los dioses de la ciudad al modo de un extranjero, Sócrates ofrece un gallo a Asclepio. Este acto obedece a un ritual que se lo ofrece a Apolo, dios patrono de los helenos y de Atenas. Este acto último de Sócrates parece efectuar un movimiento de politización o de ciudadanía: el impío que era marginal a la ciudad lleva adelante un acto que lo devuelve a la comunidad que lo había marginado. Este acto no cambia su destino, pero cambia el de Occidente: Sócrates, el ateniense, es elevado a un lugar de ejemplariedad, aun cuando esta ejemplariedad implique necesariamente también una cierta extranjerización. Su carácter único lo hace ser, a la vez, parte de la ciudad y una excepción.

Al hacerse miembro de la comunidad mediante su último acto o decisión de rendir culto a Apolo, también el primer filósofo hace de la filosofía una disciplina dialéctica respecto a lo político: su destino ambivalente la hace a la vez extranjera y ciudadana de la comunidad que la nutre. Su cuerpo instituido, la Academia, será por esta razón la extraña entraña de Occidente (Grassi, 2021). Destino ambivalente también de la piedad filosófica. Si bien puede verse en Sócrates un practicante del orfismo, este acto ritual en ese último día pone en tensión al orfismo y a la religión oficial. El orfismo se caracterizaba por su vegetarianismo y su negativa a sacrificar animales; era una religión de iniciación, una religión mística del orden privado, y su escatología y teología escapaba al nivel de lo político. De allí que el orfismo socrático se transfigure en filosofía en tanto que se marida con lo político: el profetismo místico se torna crítica filosófico-teológica, porque no se desata de la mitología oficial.

Un enigma, ciertamente, esta muerte irredenta del primer filósofo. Queda, todavía, una nueva lectura de este paso mortífero que acelera el *phármakon* de la cicuta. Quizás quienes le dan vida a Occidente y a la filosofía son aquellos mismos que le dan muerte a su padre. El nacimiento de la filosofía surgiría así del parricidio: los filósofos matan a su

padre para inaugurar Occidente, para declarar la ciudadanía perenne de la filosofía. La filosofía no surge tanto del paso del *mythos* al *lógos*, sino del paso de la sofística a la dialéctica. Y este paso es inconcebible sin la muerte de un sofista, muerte que da lugar a la transfiguración de Sócrates, ahora el primer filósofo. La transfiguración del sofista al filósofo solo puede darse en la muerte: un sofista comercia con el saber, busca su beneficio en ese intercambio. Un sofista no se entrega a la muerte ni juega en contra de los poderosos. El filósofo es el sofista sacrificado. ¿Eran, entonces, todos sofistas antes de esta condena ejemplar? ¿Quién puede ser considerado como el primer filósofo? Acaso fue Tales de Mileto, u otro. Cuestión menor. Sócrates es quien dibuja la línea divisoria en la historia: antes de él, los pre-socráticos, y luego todos los demás, todos nosotros. El nacimiento de la filosofía surge de este sacrificio primero, de esta violencia fundadora ejercida sobre el hombre-ejemplar, sacrificio que no instituyó una religión, sino una práctica de vida basada en el examen racional y en la fe en una verdad que es fundamento del mundo social. No es una religión, pero es ciertamente religiosa. Con Sócrates y su condena, dos piedades se contraponen dialécticamente, aquella que se dirige a los dioses de la ciudad, y aquella que se dirige al Dios universal racional. La dualidad permanece irresuelta y marca el ritmo de Occidente, en una dialéctica permanente entre el principio teológico-normativo y el filosófico-crítico. Occidente se forja gracias a la transmutación del orfismo a una teología-política, en la que el Dios-Bien habla en todos los hombres-razón, quienes se harán portadores del gobierno y del destino de la historia en su nombre, inspirados también por un *daimon*, endemoniados ellos también, dignos hijos de su padre, del endemoniado Sócrates.

Sócrates, endemoniado. Padre de Occidente y de la filosofía. Desaparecido en cuerpo. Transfigurado en textos. Semilla que muere y da fruto. Nosotros, los filósofos, conjurados, invitados a morir en vida, a morir por amor a la verdad. Nosotros, testigos de una extranjera ciudadanía. Académicos, peripatéticos, teólogos, cínicos, epicúreos, estoicos, deconstructores. Poco importan los nombres de pila. Nuestro *nomen* -ese que dice filiación, ese que dice familia- es filósofo, es occidental. El padre sacrificado vive en la gloria de nuestra entrega a su nombre. Una gloria siempre frágil, siempre indecisa, siempre ambigua. Una gloria de criminal, una gloria de prócer. Los hijos que vendrán decidirán la suerte de las generaciones previas. Pero a la sombra, sí, de ese proto-padre, de ese a quien amamos y veneramos, aquel que despierta, a la vez, odio y amor, rechazo

y sumisión. Occidente y la filosofía, siempre en crisis. Incapaz en su crítica de poder decidir sobre el destino modélico de su padre. Intoxicados, aún, todos. Queda por verse si es la muerte o la vida el desenlace de nuestro estado enfermo. Lo sabemos los filósofos: ¿quién dijo que la filosofía u Occidente ofrecen la cura para los seres humanos? Lo sabemos los filósofos, que no sabemos nada. Que sabemos que no sabemos. Que el saber es tan beneficioso como el no-saber. Que el no-saber hace tan mal como el saber. El *phármakon* de la filosofía y de Occidente, y el peligro de su prospecto impredecible. Habrá que escuchar al *daimón*, aún en su silencio, sobre todo en su callar.

Bibliografía

- Ahl, F. (1982). Amber, Avallón, and Apollo's Singing Swan. *The American Journal of Philology*, 103/4: 373-411.
- Bakker, H. (2015). Beyond the Measure of Man. About the Mystery of Socratic Martyrdom. *Church History and Religious Culture*, 95: 391-407.
- Brancacci, A. (2005). The Double Daimon in Euclides, the Socratic. *Apeiron*, 38/2: 143-154.
- Brickhouse, T.; Smith, C. (2005). Socrates' *Daimonion* and Rationality. *Apeiron*, 38/2: 43-62.
- Brisson, L. (2005). Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition. *Apeiron*, 38/2: 1-12.
- Bruit Zaidman, L. (2013). Xénophon, l'oracle de Delphes et la divinisation. *Kernos: Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque Antique*, 26: 59-72.
- Catoni, M.-L.; Giuliani, L. (2019). Sócrates represented: Why does he looks like a Satyr? *Critical Inquiry*, 45: 681-713.
- Cavallero, P. (2007). Sócrates como chivo expiatorio, o sobre la identificación de Aristófanes y Sócrates. *Circe*, 11: 91-100.

- Cvijanovic, H. (2016). Philosophy and politics: The anti-political carácter of Socrates' Philosophy and Plato's Project of making Philosophy Political. *Anali*, 13/1: 131-151.
- Derrida, J. (2007). La farmacia de Platón. *La diseminación*. Fundamentos.
- Dorion, L.-A. (2005). The *Daimonion* and the *Megalegoria* of Sócrates in Xenophon's Apology. *Apeiron*, 38/2: 127-142.
- Franck, J. (2016). Omnibus Omnia: The Reception of Sócrates in Ante-Nicene Christian Literature. *Graeco-Latina Brunensis*, 21.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Grassi, M. (2021). La claustrofobia de la Academia. *El dios de los ladrones*. SB Editores.
- Grassi, M. (2023). *Phármakon: Desalojos del deseo y la escritura*. SB Editores.
- Greisch, J. (2015). L'Homéopathie de Socrate et la pharmacie de Platon. *Vivre en philosopphant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*. Hermann.
- Jansen, S. (2013). Plato's *Phaedo* as a Pedagogical Drama. *Ancient Philosophy*, 33: 333-352.
- Jansen, S. (2013). Plato's *Phaedo* as a Pedagogical Drama. *Ancient Philosophy*, 33: 333-352.
- Jedrkiewicz, S. (2011). Sign, Logos, and Meaning: The Platonic sócrates and His Daemonic Experience. *Metis*, 9: 209-243.
- Jenofonte (1967). *Recuerdos de Sócrates. Apología de Sócrates. Simposio*. Alianza.
- Jeria Soto, P. F. (2017). El Sócrates loco, una alternativa para pensar a Diógenes de Sínope. *Byzantion Nea Hellás*, 36: 63-82.
- Liebert, R. S. (2020). Mourning Sócrates: Plato's *Phaedo* and Tragic Philosophy. *Classical Philology*, 115/3: 442-466.

- Long, C. (2011). Crisis of Community: The Topology of Socratic Politics in the *Protagoras*. *Epoché*, 15/2: 361-377.
- Long, C. (2012). Socrates: Platonic Political Ideal. *Ideas y Valores*, 61/149: 11-38.
- McPherran, M. (2005). Introducing a New God: Sócrates and His *Daimonion*. *Apeiron*, 38/2: 13-30.
- Most, G. (1993). A Cock for Asclepius. *The Classical Quarterly*, 43/1: 96-111.
- Narcy, M. (2005). Socrates' Sentenced by His Daimon. *Apeiron*, 38/2: 113-125.
- Platón (2007). *Diálogos*. Gredos.
- Sanders, K. (2011). Don't blame Sócrates (Xen. *Mem.* 1.2.40-46). *Classical Philology*, 106/4: 349-356.
- Steiner, G. (2007). *Lecciones de los maestros*. Fondo de Cultura Económica.
- Van Riel, G. (2005). Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self. *Apeiron*, 38/2: 31-42.
- Weiss, R. (2005). For Whom the *Daimonion* Tolls. *Apeiron*, 38/2: 81-96.
- Yamagata, N. (2022). Sócrates the Homer-Lover as portrayed in Plato, Xenophon and Aristophanes. *Synthesis*, 29/1.