

SÓCRATES: ENTRE FILOSOFÍA Y CHAMANISMO

EDUARDO ESTEBAN MAGOJA¹

RESUMEN: Dodds explica que durante los siglos VII y VI a. C. en la antigua Grecia el chamanismo fue un fenómeno que tuvo una fuerte impronta en su cultura. También este conjunto de creencias tuvo influencia en el pensamiento de filósofos del siglo V. Así por ejemplo, el chamanismo podría explicar la visión de Empédocles acerca de la separación alma/cuerpo, las técnicas de concentración espiritual y las técnicas del éxtasis.

El objetivo de este trabajo es analizar cómo este “conglomerado heredado” pudo haber influido en Sócrates. Veremos cómo es posible descubrir rastros del chamanismo que permitirían catalogarlo como chamán y que a su vez no entran en conflicto con las características básicas del modelo de filósofo que nos ha llegado hasta nuestros días.

Palabras clave: Sócrates, filosofía, chamanismo.

ABSTRACT: Dodds explains that during the seventh and sixth centuries BC in Ancient Greece shamanism was a phenomenon that had a strong presence in its culture. This set of beliefs also had influence on the thinking of fifth-century philosophers. For instance, shamanism could explain Empedocles' vision about soul/body separation, techniques of spiritual concentration, and techniques of ecstasy.

The aim of this paper is to analyze how this “inherited conglomerate” may have influenced Socrates. We will see how it is possible to discover traces of shamanism that would allow categorizing Socrates as shaman and that at the same time do not conflict with the basic characteristics of the model of philosopher that has reached us today.

Keywords: Socrates, philosophy, shamanism.

¹ FFyL & Facultad de Derecho, UBA. E-mail: magojaeduardo@gmail.com
Fecha de recepción: 22/4/2017; fecha de aceptación: 15/11/2017.

1. INTRODUCCIÓN

Eric Dodds explica que durante los siglos VII y VI a.C. de la antigua Grecia el chamanismo fue un fenómeno que tuvo una fuerte impronta en su cultura². Ello resulta palpable en la praxis de figuras como Abaris, Aristeas, Hermótimo, Epiménides y Pitágoras³. Básicamente, el chamán era una persona psicológicamente inestable que tenía una vocación religiosa. En virtud de ello, se sometía a un período riguroso de entrenamiento, de soledad y de ayuno, que le brindaba la capacidad de entrar a voluntad en un estado de disociación mental. Así, podía lograr que su alma abandonara su cuerpo y tuviera contacto con seres espirituales. Estas experiencias sobrenaturales, de hecho, explicaban la pericia del chamán en la adivinación y su arte de curar las almas⁴.

Todo este esquema de creencias también tuvo cierta influencia en el pensamiento de algunos filósofos del siglo V a. C. En efecto, el chamanismo explicaría, en parte, el origen de las representaciones que se hacían los filósofos acerca de la separación alma/cuerpo, de las técnicas de concentración espiritual, de los viajes que podía hacer el alma fuera del cuerpo y de las técnicas del éxtasis⁵. Si tuviéramos que tomar un ejemplo, seguramente sea Empédocles quien mejor dé cuenta de ello durante este siglo, ya que combinaba “las funciones aún indiferenciadas de mago y naturista, poeta y filósofo, sacerdote, curador y consejero político”⁶.

² Cf. Dodds, E. R. *Los Griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1980, pp. 133-169.

³ La lectura de Dodds ha sido cuestionada por varios autores. Jan N. Bremmer, por ejemplo, sostiene que ninguna de aquellas figuras era chamanes. Cf. Bremmer, J. N. *The Rise and Fall of the Afterlife*, New York: Routledge, 2002, pp. 27-40.

⁴ Sobre el chamanismo en Grecia también cabe destacar el trabajo canónico de Meuli, K. “Scythica”, *Hermes* vol. 70, 1935, pp. 121-176.

⁵ En contra de la tesis de Dodds, Jan N. Bremmer sostiene que la doctrina del “alma libre” no tiene influencias chamánicas, sino que responde a una evolución de las creencias griegas acerca de la *psykhé*. Cf. Bremmer, J. N. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: University Press, 1983, pp. 13-69.

⁶ Dodds, E. R., *Los Griegos y lo irracional*, ob. cit., p. 163. Basta con transcribir el fragmento 117, que da cuenta de la doctrina pitagórica y la idea de la transmigración de las almas: “pues yo ya fui alguna vez un muchacho y una niña, y una planta y un ave y un mudo pez marino” (ἤδη γὰρ ποτ’ ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε θάμνος τ’ οἰωνός τε καὶ ἔξαιλός ἔλλοπος ιχθύς).

De un modo no tan manifiesto como sucede con Empédocles, creemos que también en Sócrates se puede ver la pervivencia de ese “conglomerado heredado”⁷. Tal es así que Henri Joly, mediante una expresión que se ha vuelto famosa dentro de la comunidad académica, dice que es “el último chamán y el primer filósofo”⁸. Sin embargo, la afirmación, como es evidente, debe ser aclarada, ya que Sócrates no responde del todo al modelo típico de chamán ni ejercía en su pureza todas las prácticas que lo caracterizan⁹.

En estas páginas, entonces, nos detendremos a analizar, a través del estudio de algunas fuentes, la plausibilidad y el alcance de aquella interpretación. Veremos que en la figura de Sócrates se pueden descubrir rastros del chamanismo que permitirían catalogarlo como chamán y que, al mismo tiempo, no entran en conflicto con las características básicas del modelo de filósofo que nos ha llegado hasta nuestros días.

2. VESTIGIOS DE LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS EN LA FIGURA DE SÓCRATES

Nicolas Grimaldi ha realizado un estudio bastante sugerente acerca de la posibilidad de concebir a Sócrates como chamán¹⁰. Uno de los principales puntos de apoyo de su interpretación es la investigación de Mircea Eliade sobre el fenómeno del chamanismo en general¹¹. En efecto, el filósofo rumano establece cuatro características del chamán clásico que podrían atribuirse a Sócrates: primero, el chamán es un curandero; segundo, devuelve a cada cual su identidad; tercero, está habitado por los espíritus o ha sido ele-

El texto griego y la traducción pertenecen a la edición de Cornavaca, R. *Presocráticos. Fragmentos II*, Buenos Aires: Losada, 2009.

⁷ Cf. Dodds, E. R. *Los Griegos y lo irracional*, ob. cit., p. 204. En esta línea de pensamiento, John J. McGraw sostiene que Sócrates fue el último chamán de la cultura europea: “the seal of the shamans”. Cf. McGraw, J. J. *Brain & Belief: An Exploration of the Human Soul*, Del Mar CA: Aegis Press, 2004, pp. 62-69.

⁸ Joly, H. *Le Renversement platonicien*, París: Vrin, 1974, p. 67.

⁹ Cf. Hadot, P. ¿Qué es la filosofía antigua?, México: FCE, 1998, pp. 200 y ss.

¹⁰ Grimaldi, N. *Socrate, lo sciamano*, Trieste: Asterios, 2012.

¹¹ Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE, 2009.

gido por alguna divinidad; cuarto, es un asceta y como tal es capaz de liberarse de su existencia corporal, tener éxtasis y contemplar lo absoluto. Al igual que Glimaldi, creemos que estos rasgos aparecen en varias fuentes griegas que preservamos. Veamos, pues, cómo ello se presenta¹².

En primer lugar, la cuestión acerca de la curación es un tópico bastante recurrente en la figura de Sócrates. Se muestra como alguien capaz de curar el alma e incluso de cambiar en profundidad la vida de aquellos con quienes dialoga: la tradición chamánica se revela en este uso terapéutico de la palabra que concibe Sócrates. En *Cármides* (157a), luego de recordar las enseñanzas de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, sostiene que “el alma” (τὴν ψυχὴν) se trata con ciertos “ensalmos” (ἐπωδαῖς)¹³, que son los buenos discursos que originan la sensatez. También en *Menón* (80a), el personaje homónimo le dice a Sócrates que con sus palabras “me hechizas, embrujas y encantas sencillamente” (γοητεύεις με καὶ φαρμάπτεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις). En *Teeteto* (149c-d) Sócrates explica que su arte tiene las mismas características que la profesión de las parteras, pero se diferencia en que examina las almas. En la comparación es importante destacar que el propio Sócrates dice que las parteras usan “drogas y encantamientos” (φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι) para acelerar los dolores del parto. Los pasajes analizados demuestran que existe una directa identificación del filósofo como “brujo”, “encañador”, “hechicero” o “mago” (γόης) que cura con el *lógos*¹⁴. El alma

¹² Las ediciones de los autores griegos utilizadas se encuentran consignadas en el apartado correspondiente de la bibliografía. Salvo en aquellos casos que fuera indicado expresamente, las traducciones del griego al español nos pertenecen.

¹³ La palabra ἐπωδή tiene un registro semántico vinculado con la magia, pues designa cosas tales como “encanto”, “dicho mágico”, “encantamiento” y “conjuro”. En Platón es frecuente su uso en estrecha relación con la palabra (*lógos*). Al respecto puede verse el trabajo de Lain Entralgo, P. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven: Yale University Press, 1970, pp. 108-138. Sin embargo, es importante señalar que el autor considera que la *epodé* es un *lógos kalós*, cuyo efecto es producir *sophrosýne* en el alma. En tal sentido, destaca la desconfianza de Platón de la magia tradicional y habla más bien de una “rationalization of the charm”, que es por cierto lo que caracteriza al filósofo.

¹⁴ Al respecto, Michelle Gellrich considera que Platón, al retratar a Sócrates como un γόης, transfiere a la filosofía un conjunto de términos usados en primer lugar en rituales de muerte y más tarde en la oratoria. Sin embargo, esta transferencia, según la cual el filósofo es un mago, tiene un sentido metafórico o irónico que conserva una serie de elementos nativos del comple-

es lo primero que hay que cuidar, ya que es allí de donde surgen todos los males y los bienes para el cuerpo¹⁵: la magia de la palabra sería la fuente de la curación del alma en la doctrina de Sócrates. De hecho, en *Fedón* (89a), el personaje homónimo sostiene que Sócrates los “curó” (ιάσατο) con el peso de sus argumentos.

Sócrates practica la terapéutica a través de la palabra como *phármakon*¹⁶. En este sentido, como observa Jacques Derrida, Sócrates en un *pharmakeús*, es decir, un mago, un hechicero y hasta un envenenador¹⁷. Esto es ilustrado por el filósofo francés mediante un pasaje bastante sugerente de *Banquete* (215b-d), en donde se compara la magia de Sócrates con el poder del flautista Marsias:

¿Y no sos flautista? Y mucho más admirable que Marsias, que con sus instrumentos hechizaba (ἐκίλει) a los hombres con el poder de su boca, e incluso ahora hechiza al que toca sus melodías, porque lo que tocaba Olimpo, sostengo que era de Marsias, que le enseñó. [...] Y vos sos diferente de él sólo en que hacés lo mismo sin instrumentos, con las puras palabras (ψυλοῖς λόγοις)¹⁸.

jo original. Cf. Gellrich, M. “Socratic Magic: Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato’s Dialogues”, *The Classical World*, vol. 87, n° 4, 1994, pp. 275-307.

¹⁵ Así, en *Cármides* (156e) se dice que “del alma provienen todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre” (πάντα γὰρ...ἐκ τῆς ψυχῆς ὀρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ). Al respecto, es interesante destacar la relación alma/cuerpo que se evidencia aquí. En tal sentido, algunos autores, como Mark L. McPherran, consideran que en virtud del contenido de aquel pasaje se puede pensar al hombre como una unidad psicofísica, en la que el alma parece ser la inteligencia ordenadora y el principio animador de toda la persona, bajo cuya dirección el cuerpo cae. Cf. McPherran, M. L. “Socrates and Zalmoxis on Drugs, Charms, and Purification”, *Apeiron*, n° 37, 2004, pp. 18.

¹⁶ La idea del *lógos-phármakon* aparece, por cierto, en *Gorgias* (DK 82 B 11.14).

¹⁷ Derrida, J. “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1975, pp. 175 y ss.

¹⁸ Hemos tomado la traducción de Mársico, C. *Platón. Banquete* (con estudio preliminar de Lucas Soares), Buenos Aires: Miluno, 2009.

Esta *dýnamis* del *lógos*¹⁹ nos lleva a considerar la segunda característica del chamán que identifica Mircea Eliade, que también se percibe en Sócrates: él tiene la capacidad de devolver a cada cual su identidad. A través de hábiles preguntas que ayudan a iluminar el entendimiento, procura que cada cual profundice en su propia alma. Se trata de un impulso hacia la búsqueda personal, de transitar el camino del conocimiento de cada uno hasta que pueda encontrar su propio yo y también examine la forma en la que guía su vida²⁰.

En su praxis, Sócrates mantiene una estrecha relación con el plano divino, que es la tercera característica propia del chamán²¹. En *Critón* (44a-b) Sócrates dice haber tenido un sueño en el cual se le apareció una mujer bella y de buen aspecto, que le dice “Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ftía” (ὦ Σώκράτης, ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο). En *Fedón* (60e) se menciona cómo, también en ese estado, lo visitaban los dioses y lo incitaban a componer música. Durante el juicio en el que se lo condenó a muerte, el filósofo afirma ante los jueces que no dejará de filosofar y dice “obedeceré

¹⁹ La visión acerca de la fuerza de la palabra es sintetizada en una famosa sentencia de Gorgias (DK 82 B 11.8), que dice que el *lógos* es un “gran soberano” (δυνάστης μέγας).

²⁰ Aquí el *elenkhos* tiene un papel muy importante. Si bien la mayoría de los autores sostiene que el método tiende a una búsqueda de la verdad moral o filosófica (por ejemplo Gregory Vlastos), otros autores como Thomas C. Brickhouse y Nicholas D. Smith dicen que el examen está vinculado también con la forma de conducirse en la propia vida y con el conocimiento de sí mismo. Cf. Vlastos, G. “The Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n°1, 1983, pp. 27-58; Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. “Socrates’ Elenctic Mission”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 9, 1991, pp. 131-160.

²¹ En esta relación, por cierto, entra en juego la adivinación como fuente de conocimiento. Así, ver Jenofonte (*Ap.* 12-13).

Sobre la adivinación en Sócrates, ver McPherran, M. L. *The Religion of Socrates*, University Park PA: Penn State University Press, pp. 185 y ss.; Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. *Socrates on Trial*, Oxford: Clarendon Press, 2002, pp. 106-107; Mikalson, J. *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford: University Press, 2010, pp. 110-120. La relación de Sócrates con lo sobrenatural ha causado cierto discomfort en algunos autores, tales como Gregory Vlastos. Cf. Vlastos, G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: University Press, 1991, pp. 157-178. En un trabajo reciente, Kathryn A. Morgan ha intentado demostrar cómo Sócrates se apropia de la cultura y el lenguaje de la adivinación para la práctica de la filosofía. Cf. Morgan, K. “The Voice of Authority: Divination and Plato’s *Phaedo*”, *Classical Quarterly*, vol. 60, n° 1, 2010, pp. 63-81.

más al dios que a ustedes” (πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, *Apol.* 29d). Él se mueve por la exigencia de su *daímon* interior al que no sabría sustraerse. De hecho, en el *Teeteto* (150d) sostiene que la causa de ello es que “el dios” (ὁ θεός) lo obliga a asistir a otros. Resulta interesante ver, además, que en *Critón* (54e), luego de exponer toda una serie de argumentos destinados a convencer a su amigo de que no se debe fugar de prisión, sostiene al final que ese es el sentido por el cual “el dios [nos] conduce” (ὁ θεός ὑφηρεῖται).

En lo que a la cuarta característica se refiere, Sócrates varias veces es presentado como un asceta que es capaz de liberarse de su existencia corporal, de llegar a cierto estado de éxtasis. En la filosofía socrática hay una constante referencia a la liberación del alma de la prisión del cuerpo. En *Fedón* (64c-68b y 82e-84b) se establece la separación alma/cuerpo y se enfatiza en la idea de que es el alma la única que puede ver la realidad absoluta. Hay una necesidad de separarse del cuerpo y observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Sólo se estará más cerca del saber en la medida en que no se trate con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y se evite la contaminación que produce su naturaleza: hay una exigencia de purificarse de él y ese empeño es característico del filósofo. Esto supone la ascensión hacia lo absoluto, que es una característica de la mística y del conocimiento socrático-platónico. En *Nubes* de Aristófanes (vv. 226 y ss.), de hecho, son constantes las referencias de un Sócrates que anda por los cielos y mantiene contacto con las diosas Nubes. Él es alguien privilegiado que puede elevarse y alcanzar un estado suprasensible.

3. LA ACUSACIÓN POR ASÉBEIA Y LA NATURALEZA DEL DELITO

Los rasgos chamánicos que hemos rastreado en la figura de Sócrates – siguiendo de cerca a Grimaldi– nos permiten tener otro panorama en cuanto al juicio que se le siguió en orden al delito de *asébeia*²². Es muy probable,

²² Sobre las distintas interpretaciones en la literatura acerca de los (verdaderos) motivos por los cuales Sócrates fue sometido a juicio y condenado, ver Ralkowski, M. “The Politics of

como la mayor parte de la literatura sostiene, que las acusaciones que recibió tengan un trasfondo político: como explica Conrado Eggers Lan, “temían una restauración de la tiranía a través de los contactos de Sócrates con discípulos aristócratas y de su desprejuiciamiento respecto del orden vigente”²³. Sin embargo, no menos cierto es que para comprobar en un juicio la comisión de la *asébeia* es necesario que Sócrates, mínimamente, haya ejecutado algunas de las acciones que encuadran en esa figura penal. En efecto, el delito de *asébeia* comprendía un campo amplio de conductas: desde la realización incorrecta de un ritual, el desconocimiento de ciertos cultos, hasta la falta de participación en eventos religiosos²⁴. No se trata, por cierto, de un delito que estuviera descrito con precisión, como sucede con los tipos penales actuales. Sin embargo, la *asébeia* tenía un carácter genérico vinculado con todo aquello que podía ser considerado como impío. Hay dos fuentes griegas que nos pueden ayudar a precisar la noción. En *Eutifrón* (7a) se dice que el acto agradable para los dioses es pío (*hósios*), mientras que el acto odioso que no les agrada es impío (*anósion*). Es evidente que no se dice qué es la *asébeia* pero sí se explica qué es una falta religiosa. Esto debemos vincularlo con otra fuente, que es de Pseudo Aristóteles. En *Vicios y Virtudes* (1251a30) se explica que la *asébeia* es el olvido culpable de lo que se debe a los dioses, a los *daímones*, a los muertos, a los padres y a la patria. Según Delfim Leão, si cruzamos ambas ideas surge que la *asébeia* es la expresión de un comportamiento reprochable a la luz de la moral divina y social, porque constituye una ofensa a dioses que son determinantes para asegurar la estabilidad en la existencia humana y en la vida en comunidad²⁵.

La acusación que formulan Meleto, Anito y Licón no sólo cuadra con esa definición, sino que además guarda estrecha relación con las prácticas socráticas que parecieran no ser las acostumbradas. Recordemos que Sócrates

Impiety”, en Bussanich, J. & Smith, N. D. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 301-327.

²³ Cf. Egger Lan, C. “Estudio preliminar”, en *Apología de Sócrates. Critón. Platón*, Buenos Aires: EUDEBA, 1984, p. 42.

²⁴ Cf. Filonik, J. “Athenian Impiety Trials: A reappraisal”, *Dike*, n°16, 2013, p. 14.

²⁵ Cf. Leão, D. “Matéria religiosa: procesos de impiedade (asebeia)”, en Leão, D. *et al.* (eds.) *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2002, p. 202.

tes fue acusado de “delinquir corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas” (ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά, *Apol.* 24b-c). Y lo interesante de esto, como advierte Jakub Filonik, es que en todo el juico Sócrates jamás niega esa acusación diciendo que sí cree en los dioses de la *pólis* o que no introdujo dioses nuevos. Simplemente se limita a decir que siguió con su conducta a “el dios” (ὁ θεὸς)²⁶. En este marco, habría que tener en cuenta que, si bien los tribunales (*dikastéria*) no eran integrados por jueces letrados, sino por ciudadanos comunes²⁷, éstos debían estar familiarizados con el derecho de la época y conocer qué era la *asébeia*²⁸. Si Sócrates fue encontrado culpable de ese delito, es muy probable que haya sido porque efectivamente sus conciudadanos consideraron que su práctica iba en contra de la tradición de la *pólis* ateniense. Quizás hayan percibido que *ese dios* en el cual Sócrates fundamentaba sus deberes era extraño a la comunidad.

Yendo un poco más lejos, incluso se podría trazar un paralelo entre el caso de Sócrates y los juicios seguidos contra Arquias, Teóride y Nino, quienes fueron juzgados por brujería, practicar la magia y apartarse de las normas religiosas²⁹. Si bien el desarrollo en profundidad de esta comparación exigiría un estudio que excedería los propósitos de este trabajo, basta aquí con destacar, a los fines de ilustrar nuestro punto, que esas prácticas fueron conductas consideradas impías que se subsumen dentro del delito de *asébeia*, el *mismo cargo* por el cual Sócrates fue juzgado.

²⁶ Cf. Filonik, J. “Athenian Impiety Trials”, ob. cit., p. 54

²⁷ Ver al respecto Johnstone, S. *Disputes and Democracy. The Consequences of Litigation in Ancient Athens*, Austin: University of Texas Press, 1999, pp. 18-19.

²⁸ La idea de un conocimiento generalizado cobra fuerza si tenemos en cuenta que la *asébeia*, para algunos autores, era un “crimen contra el Estado”. Así por ejemplo Clinton, K. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1974, p. 16.

²⁹ Al respecto, ver el trabajo de Filonik, J. “Athenian Impiety Trials”, ob. cit., pp. 66 y ss.

4. EL ENCUENTRO DEL CHAMÁN CON LA RAZÓN

Queda todavía por tratar, aunque brevemente, un tema muy importante en cuanto a la posibilidad de concebir a Sócrates como chamán. La cuestión puede ser introducida mediante las siguientes preguntas: ¿cómo es posible que el primero de los lógicos y el inventor de la dialéctica haya practicado la filosofía como una brujería? ¿Qué relación hay entre estos aspectos racionales e irracionales o, como dice Grimaldi, entre “el orden de la verdad y el de la creencia, entre el encadenamiento lógico y el ensalmo terapéutico”?³⁰ Siguiendo a este autor, a nuestro modo de ver, la herencia chamánica no colisiona de ningún modo con las características básicas del modelo de filósofo racional. En efecto, Sócrates practicaba un estilo de vida que era congruente con un sistema de pensamiento filosófico. Es la conducta del filósofo que pone en acto la teoría, la cual a su vez la hace pública y la enseña³¹. Sócrates, además, defendía la idea de que “la verdad basta para cambiar nuestra vida al hacérsela comprender”³². Incluso, Sócrates se oponía a la sofística y sostenía que “la verdad es estrictamente reflexiva, tiene un carácter puramente lógico y nunca empírico”³³. Este tercer punto resulta significativo para concretar el oficio de filósofo: en este quehacer la cuestión “no consiste en ningún tipo de conformidad con lo real, sino únicamente en un acuerdo del pensamiento consigo mismo”³⁴. Grimaldi dice que “no puede haber criterio exterior a la verdad. Se impone por ella misma [...]. Pero como no se puede descubrir más que por la experiencia del pensamiento, quien no ha hecho esa misma experiencia no puede descubrirla”³⁵. En este marco,

³⁰ Grimaldi, N. *Socrate, lo sciamano*, ob. cit., p. 20.

³¹ La publicidad del conocimiento es lo que permite al filósofo desembarazarse del chamán, de distanciarse, aunque ello no implique romper por completo con sus lazos originarios. Al respecto, Jean-Pierre Vernant explica que “el primer filósofo no es un chamán. Su papel es el de enseñar, de hacer escuela. El filósofo se propone divulgar el secreto del chamán a un cuerpo de discípulos; lo que era el privilegio de una personalidad excepcional, él lo extiende a todos estos que piden ingresar en su hermandad”. Cf. Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel, 1973, p. 351

³² Grimaldi, N. *Socrate, lo sciamano*, ob. cit., p. 23.

³³ Grimaldi, N. *Socrate, lo sciamano*, ob. cit., p. 24.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ *Ídem*.

es donde se revela la relación inseparable entre la verdad y el pensamiento que se denomina *lógos*.

El chamán Sócrates es el padre de la filosofía porque fija el método del “saber sobre el alma” que no es el saber sobre las cosas (propio de la ciencia) ni tampoco el saber sobre el lenguaje (propio de la sofística). El objeto de la reflexión filosófica será el alma humana, sus deseos y el conocimiento de aquello a lo que aspira. Si las técnicas pretenden administrar el mundo, el alma tiende a elucidar los valores y, por eso, según Grimaldi “la fórmula délfica ‘conócete a ti mismo’ debe entenderse como una advertencia para no esperar de la física lo que es propiamente metafísico”³⁶.

5. CONCLUSIONES

A partir del desarrollo desplegado en estas páginas podemos extraer algunas breves conclusiones. La interpretación que ve a Sócrates como chamán, lejos de ser una mirada que se desvincula por completo de la praxis del filósofo, permite tener una visión más completa de él en su contexto cultural. En especial, esta mirada ayuda a comprender un modelo de filósofo que se encuentra influido por un conglomerado de ideas y prácticas que se venían transmitiendo desde siglos atrás.

Si consideramos de nuevo la afirmación de Joly que decía que Sócrates es “el último chamán y el primer filósofo”, se puede señalar, luego del análisis desplegado, su acierto. De hecho, que sea el último chamán se puede inferir del *Fedón* (78a), cuando su discípulo le pregunta “¿de dónde en efecto conseguiremos un buen encantador cuando tú nos abandones?” (πόθεν οὖν...ἀγαθὸν ἐπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σύ...ἡμᾶς ἀπολείπεις;). Sin embargo, Sócrates no está completamente vinculado con el ejercicio de la magia o acciones sobrenaturales, sino que mixtura lo racional con lo irracional. Su práctica también está ligada con el ejercicio de la filosofía, la búsqueda de la verdad y el ejercicio de razonamientos lógicos. Estas cuestiones no pueden perderse de vista, ya que podrían generar malentendidos acerca de poner en duda la figura de Sócrates como filósofo.

³⁶ Grimaldi, N. *Socrate, lo sciamano*, ob. cit., p. 26.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. EDICIONES Y TRADUCCIONES

- BUELA LAMAS, A. (trad.) *Pseudo Aristóteles: Sobre las virtudes y los vicios, Daimon. Revista de Filosofía*, n° 21, 2000.
- BURNET, J. (ed.) *Platonis Opera*, Oxford: Clarendon Press, 5 vols., 1905-1913.
- CAVALLERO, P. *et al.* (eds.) *Aristófanos: Nubes*, Buenos Aires: FFyL/UBA, 2008.
- CORNAVACA, R. (ed. & trad.) *Presocráticos. Fragmentos II* (edición bilingüe), Buenos Aires: Losada, 2009.
- MARCHANT, E. C. (ed.) *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1921.
- MÁRSICO, C. (trad.) *Platón. Banquete* (con estudio preliminar de Lucas Soares), Buenos Aires: Miluno, 2009.

6.2. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- BREMMER, J. N. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: University Press, 1983.
- BREMMER, J. N. *The Rise and Fall of the Afterlife*, New York: Routledge, 2002.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. *Socrates on Trial*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. "Socrates' Elenctic Mission", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 9, 1991, pp. 131-160.
- CLINTON, K. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1974.
- DERRIDA, J. "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1975, pp. 91-262.
- DODDS, E. R. *Los Griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1980.
- EGGERS LAN, C. "Estudio preliminar", en *Apología de Sócrates. Critón. Platón*, Buenos Aires: EUDEBA, 1984, pp. 5-113.

- FILONIK, J. “Athenian Impiety Trials: A reappraisal”, *Dike*, n° 16, 2013, pp. 11-96.
- GELLRICH, M. “Socratic Magic: Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato’s Dialogues”, *The Classical World*, vol. 87, n° 4, 1994, pp. 275-307.
- GRIMALDI, N. *Socrate, lo sciamano*, Trieste: Asterios, 2012.
- HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998.
- JOHNSTONE, S. *Disputes and Democracy. The Consequences of Litigation in Ancient Athens*, Austin: University of Texas Press, 1999.
- JOLY, H. *Le Renversement platonicien*, París: Vrin, 1974.
- LAIN ENTRALGO, P. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven: Yale University Press, 1970.
- LEÃO, D. “Matéria religiosa: procesos de impiedade (asebeia)”, en Leão, D. et al. (eds.) *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2002, pp. 201-226.
- MCGRAW, J. J. *Brain & Belief: An Exploration of the Human Soul*, Del Mar CA: Aegis Press, 2004.
- MCPHERRAN, M. L. “Socrates and Zalmoxis on Drugs, Charms, and Purification”, *Apeiron*, n° 37, 2004, pp. 11-33.
- MCPHERRAN, M. L. *The Religion of Socrates*, University Park PA: Penn State University Press.
- MEULI, K. “Scythica”, *Hermes*, vol. 70, 1935, pp. 121-176.
- MIKALSON, J. *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford: University Press, 2010.
- MORGAN, K. “The Voice of Authority: Divination and Plato’s *Phaedo*”, *Classical Quarterly*, vol. 60, n° 1, 2010, pp. 63-81.
- RALKOWSKI, M. “The Politics of Impiety”, en Bussanich, J. & Smith, N. D. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 301-327.
- VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Ariel, 1973.
- VLASTOS, G. “The Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n°1, 1983, pp. 27-58.
- VLASTOS, G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: University Press, 1991.