

# Lo demonico en Sócrates

Francisco José Olivieri

En -

Anales de Historia Antigua y Medieval

1980 - 1981, 21 y 22, pag. 242 a 257

Artículo

## LO DEMONICO EN SOCRATES

por

**Francisco José Olivieri**  
Universidad de Buenos Aires

El tema del “genio”, “espíritu”, “demonio” o *dáimon* socrático no requiere presentación. En todo caso más bien excusas al lector por reiterar un tópico demasiado transitado y en rigor poco o nada transitable. Todo nuevo acercamiento no puede, pues, sino despertar prudentes reparos.

La cuestión —como en general sucede también con la figura y el quehacer de Sócrates— constituye, aun desde la perspectiva de una elemental reexposición que ni siquiera pretenda ser global, más bien un piélago que se ha vuelto casi insondable y donde el riesgo del naufragio se vislumbra como la única certeza. Cualquier tarea en este ámbito se muestra, por un lado, inabarcable, y se ha revelado, por el otro, a través de los años, en parte como consecuencia de lo anterior, también interminable. En efecto, a lo que se ha dado en llamar la cuestión socrática, o el enigma de Sócrates, se agrega el de la presencia del elemento demoníaco, igualmente reacio a una adecuada ponderación.

Si tan variadas y dispares han sido a lo largo de los siglos las diferentes interpretaciones que se han ofrecido de Sócrates<sup>1</sup>, no menores y atrevidas han sido las que se han propuesto acerca de la naturaleza de este singular elemento demoníaco<sup>2</sup>. ¿Qué ganaríamos, entonces, con una prolija enumeración de estas últimas? Aparte de algunos bosquejos agudos y de ciertas lúcidas observaciones, en el caso de que semejante empresa pudiera llevarse a buen término, tal vez no obtendríamos sino un cuadro de los reflejos particulares y personales que en cada filósofo o estudioso ha suscitado la cuestión. Ello constituiría sin duda un elemento valioso para conocer la reacción de cada uno de ellos, pero nos acercaría más a la propia idiosincracia del intérprete que al asunto mismo.

Todo lo que a Sócrates atañe exhibe superlativamente una paradoja que se presenta también a propósito de cualquier filósofo: nadie al hablar de él puede permanecer indiferente y nadie al hablar de él puede escapar de mostrarse, quiéralo o no, tal cual es. Paradigmáticamente, Sócrates se ha vuelto, como indicamos en otro lugar<sup>3</sup>, un resorte hermenéutico, que sirve de módulo para calibrar, a través de lo que de él se dice, la calidad de todo pensar filosófico que lo aborda.

En el caso de la apreciación de lo demónico en Sócrates esto resulta aún más evidente. Desde la identificación que establecía Terpsión, citado por Plutarco<sup>4</sup>, asimilando este elemento demónico a una suerte de estornudo, hasta el “*olfato* ‘misterioso’ de la mala suerte” que indica Taylor<sup>5</sup>, los intérpretes no han vacilado en hallar en él la manifestación ora de un dios particular, como Apuleyo<sup>6</sup>, ora de cierto impulso de la voluntad que tiene más autoridad que la reflexión, como Montaigne<sup>7</sup>, ora, en fin, de una forma cercana al sonambulismo que podría tener los caracteres de un estado magnético, según afirmaba Hegel<sup>8</sup>.

Nuestro propósito no es, pues, el de renovar una galería de apreciaciones que, como se ve, puede resultar interesante y hasta pintoresca. Queremos presentar, en cambio, un elenco completo de las fuentes platónicas en que figura una referencia expresa a lo demónico en Sócrates y ofrecer muy modestamente una síntesis de lo que, en forma ajustada, puede inferirse de ellas. Incluimos, así, la traducción de esos pasajes<sup>9</sup>; señalamos los problemas aún existentes, sobre todo con respecto de aquellos pasajes de diálogos cuya autenticidad es objeto todavía de controversia, e indicamos, además, ciertas diferencias que no deben descuidarse acerca de lo que sobre el tema nos transmiten las fuentes jenofónicas. En lo que concierne a la concepción que Platón tiene, en general, de los *dáimones*, tratamos de observar la mayor cautela: su discusión —por importante que sea— no constituye el objeto de nuestra tarea. El propósito que nos anima es, pues, perfectamente circunscripto y limitado, más bien escolar, pero pensamos que así podremos volver a una perspectiva —sobre las propias fuentes platónicas— que permita no olvidar aquellas bases insustituibles en el tratamiento de esta difícil cuestión.

## I

Catorce son los textos platónicos que hemos de considerar. Nos atenemos a la edición de Burnet<sup>10</sup> y reproducimos sólo las partes fundamentales para nuestro tema, evitando, en los pasajes mencionados, por razones de brevedad, una transcripción más amplia y en muchos casos indudablemente más rica. Las aclaraciones en griego nos han parecido pertinentes a fin de destacar en nuestra lectura ciertos aspectos que después serán comentados.

### 1. *Apología* 31c7-31d6

La causa de esto es lo que muchas veces me habéis oído decir en tantas partes: que aparece en mí algo divino y demónico (*μοι θεῖον π καὶ δαιμόιον δ γίγνεται*), justamente eso acerca de lo cual también en su acusación Meleto ha escrito burlándose. Comenzó para mí desde niño (*ἐκ παιδός*): aparece como una voz (*φωνή πς γιγνομένη*), y en toda ocasión que lo hace siempre me aparta (*ἀποτρέπει με*) de lo que estoy a punto de hacer (*ὄαν μέλλω πράττειν*), pero nunca me impulsa. Ello es lo que se opone a que actúe en política, y me parece por cierto que procede muy bien al hacerlo.

## 2. *Apología* 40a2-40c3

Y bien, jueces [...], me ha sucedido algo extraordinario (*θαυμάσιόν τι γέγονεν*). Se trata, en efecto, de la en mí consabida (*είωθυῖα*) inspiración de lo demoníaco (*ἡ τοῦ δαιμονίου*), que en todo tiempo pasado se hacía presente con frecuencia y se oponía aun en casos de bien poca monta (*πάνν ἐπὶ σμικροῖς*), si estaba a punto (*εἶ τι μέλλομι*) de hacer algo no correcto. Hoy, en cambio, me han acontecido precisamente aquellas cosas de las que vosotros mismos habéis sido testigos y que cualquiera las creería y serían en general consideradas como el último de los males. Y, sin embargo, ni esta mañana temprano al salir de casa se me opuso la señal del dios (*τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον*), ni al concurrir aquí ante el tribunal, ni en momento alguno de mi defensa, cuando esta a punto de decir algo (*μέλλοντί τι εἶπειν*). ¡Y vaya si en otros discursos, tantas veces me dejó cortado al hablar! Ahora, en cambio, en todo este proceso, no se opuso para nada a cuanto hiciera o dijese. ¿Cuál debo suponer, pues, que es la causa? Os la diré yo mismo: es probable que esto que me ha acontecido hoy sea un bien para mí, y que posiblemente no pensemos en forma correcta cuando creemos que el morir es un mal. Prueba decisiva es lo que me ha sucedido: no es posi<sup>l</sup> 'e que la consabida señal (*τὸ εἰωθὸς σημεῖον*) no se me haya opuesto si lo que estaba por hacer (*ἔμελλον*)! no hubiese sido algo bueno.

## 3. *Apología* 41d3-6

Nada de lo que me ha sucedido es obra del azar, sino que está bien claro para mí que era mejor morir ya y liberarme de mis fatigas. Por eso en ningún momento el signo (*τὸ σημεῖον*) me apartó (*ἀπέτρεψεν*).

## 4. *Eutifrón* 3b5-6

Comprendo, Sócrates. Se trata, en efecto, de lo demoníaco (*τὸ δαιμόνιον*) que tú dices que se te aparece (*γίγνεσθαι*) en cada ocasión.

## 5. *Eutidemo* 272e1-4

Quiso en efecto algún dios (*κατὰ θεὸν γάρ τινα*) que estuviese por casualidad sentado yo allí donde me viste, en el vestuario del gimnasio, completamente solo y pensando ya en irme, y he aquí que cuando me disponía ya a ello, apareció la consabida señal demoníaca (*ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον*). Y me volví, entonces, a sentar.

## 6. *República* 496c3-5

En lo que me concierne, no vale la pena hablar de la señal demoníaca (*τὸ δαιμόνιον σημεῖον*) [sc.: que lo apartó de la política], pues es algo que a muy pocos o a ninguno le ha aparecido (*γέγονεν*) antes que a mí.

## 7. *Teeteto* 151a3-5

Con algunos, lo demoníaco que aparece en mí (*τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον*) me lo impide [sc.: el estar en relación]; con otros, en cambio, me lo permite.

8. *Fedro* 242b8-c8

Cuando me disponía, querido, a cruzar el río, apareció (ἐγένετο) la consabida señal demoníaca que me aparece (τὸ διαμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον μοι γίγνεσθαι). Siempre me detiene cuanto estoy a punto (μέλλω) de hacer algo, y me pareció oír una voz (τινα φωνήν) procedente de ella que no me permitía marcharme hasta no haberme purificado por alguna falta cometida contra la divinidad (τὸ θεῖον). Soy, pues, un adivino (μάντις), aunque no muy hábil, sino a la manera de los que saben mediocrementemente sus letras, lo suficiente para bastarme a mí mismo. Y así ya comprendo claramente mi falta, pues sin duda, querido, el alma es también algo que tiene el poder de adivinar. En efecto, me turbaba algo, desde hacía un rato mientras pronunciaba mi discurso, y me inquietaba cierto temor.

9. *Banquete* 202d8-202e4

—Pero entonces —dije—, ¿qué ha de ser el Amor? ¿Un mortal?

—Ni mucho menos.

—Y entonces, ¿qué?

—Como en los casos anteriores —repuso— <algo> intermedio entre mortal e inmortal.

—¿O sea, Diotima?

—Un gran démon, Sócrates, pues todo lo demoníaco (πᾶν τὸ διαμόνιον) es <algo> intermedio entre lo divino (θεοῦ) y lo mortal.

—¿Y qué fuerza (δύναμιν) tiene? —pregunté— .

—Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas [. . .].

10. *Banquete* 219b4-c1

Me levanté, sin darle lugar a decir nada [*sc.*: a Sócrates], lo cubrí con mi manto —pues era ya invierno—, y arrebujándome debajo de ese raído capote de él, ceñí con mis brazos a este <hombre> asombroso (θαυμαστόν) y verdaderamente demoníaco (τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς).

11. *Epínomis* 992c3-d3

En cuanto a lo que dijimos al comienzo, también ahora se muestra como una afirmación realmente verdadera la que no es posible a los hombres llegar a ser por completo dichosos y felices, excepto a unos pocos [. . .]. Cuantos son divinos (θεῖοι), moderados y participan en su naturaleza de las demás virtudes, y han adquirido, en fin, todo lo que concierne a ese dichoso saber —ya hemos dicho en qué consiste—, éstos solos, pues, han obtenido y poseen suficientemente todos los dones demoníacos (τὰ τοῦ δαιμονίου σύμπαντα).

12. *Alcibíades I* 103a4-6

La causa de ello [*sc.*: el no haberle hablado a Alcibíades durante años] no era humana, sino cierto impedimento divino (τι δαιμόνιον ἐναντίωμα), de cuya fuerza (δύναμιν) te informarás más adelante.

13. *Téages* 128d1-130a2

No es así, querido. No adviertes de qué se trata; pero yo te lo voy a explicar. Hay ciertamente, por un don divino (*θεία μοίρα*), algo demónico (*π...δαμόνιον*) que me acompaña y que comenzó desde niño (*ἐκ παιδός*). Es una voz (*φωνή*) que, cuando aparece (*γένηται*), siempre me indica (*σημαίνει*) apartarme (*ἀποτροπήν*) de aquello que estoy a punto de hacer (*μέλλω πράττειν*), pero nunca me impulsa. Más aún, si alguno de mis amigos me comunica algún propósito, y aparece la voz (*γένηται ἡ φωνή*), ocurre lo mismo: aparta (*ἀποτρέπει*) y no permite hacer.

Te mencionaré testigos de ello. Conoces, en efecto, a Cármides, el hermoso, e el hijo de Glaucón. Sucedió que una vez, comunicándome su intención de ejercitarse para las carreras de Nemea, no bien comenzó precisamente a decirme que quería ejercitarse, apareció la voz, y yo entonces lo disuadí, diciéndole: “Mientras hablabas me apareció esa voz demónica (*γέγονέ μοι ἡ φωνή ἡ του δαμονίου*). Y bien, ¿no te ejercites!”. “Tal vez —contestó él— te indica (*σημαίνει*) que no venceré, pero aunque no venza, el ejercitarme durante ese tiempo me resultará provechoso”. Y dicho esto, marchó a ejercitarse. Vale la pena, por cierto, preguntarle qué le ocurrió como consecuencia de su ejercicio. Pero, si quieres, pregunta, por otro lado, a Clitómaco, el hermano de Timarco, qué le dijo éste cuando se encaminaba a la muerte [...].

129a “Clitómaco —dijo— voy por cierto a morir ahora porque no quise obedecer a Sócrates”. Pero, ¿por qué Timarco se expresó así? Te lo voy a explicar. Cuando Timarco y Filemón, el hijo de Filemónides, se levantaron del banquete para matar a Nicias, el hijo de Heroscandro —pues sólo ellos conocían la conjura—, Timarco, de pie, me dirigió la palabra: “¿Qué tal, Sócrates? Continúa vosotros bebiendo, yo debo en cambio dejar el lugar e irme. Mas volveré bien pronto, si tengo suerte”. Me apareció (*ἐγένετο*) entonces la voz, y dirigiéndome a él le dije: “De ninguna manera. No te levantes, pues acaba de hacer su aparición la consabida señal demónica (*γέγονε γάρ μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαμόνιον*)”. El se detuvo, pero después de un momento se dispuso nuevamente a salir, y dijo: “Me voy, Sócrates”. De nuevo apareció la voz (*ἐγένετο ἡ φωνή*). Y de nuevo intenté retenerlo. La tercera vez, queriendo eludirme, se levantó sin decir nada [...] y llevó a cabo aquello por lo cual encontraría la muerte. Por eso, pues, había dicho a su hermano lo que acabo de decirte: que iba a morir por no haberme hecho caso [...].

d3 Es posible ahora mismo tener la prueba de si la señal dice algo (*εἰ ἄρα π' λέγει*). Efectivamente, cuando partió Sannión, el hermoso, en la expedición, me apareció (*ἐγένετο*) la señal [...]. Creo que habrá de morir o, tal vez, será víctima de algún accidente, y tengo un gran temor por el resto del ejército.

e Si te he dicho todo esto, es porque la fuerza de eso demónico (*ἡ δύναμις αὕτη του διαμονίου τούτου*) es todopoderosa, y también para aquellos que pasan el tiempo en mi compañía. Con muchos, en efecto, es adversa y no

hay para éstos ningún beneficio en pasar el tiempo conmigo; además, no soy capaz de estar en compañía de ellos. Hay otros con los cuales no me impide entrar en relación, aunque esta relación no les reporte beneficio alguno. En cambio, aquellos cuya relación aprueba la fuerza demoníaca (*ἡ του δαιμονίου δύναμις*), éstos son los que tú has conocido. Progresan por cierto rápidamente, y algunos de ellos poseen de manera segura y permanente el beneficio que han recibido.

14. *Téages* 131a1-3

Pues bien, Sócrates, me parece que hemos de proceder así: pongamos a prueba a eso demoníaco (*τοῦ δαιμονίου τοῦτου*), estando el uno junto al otro.

## II

La lectura de estos pasajes nos permite establecer, en primer lugar, algunas precisiones acerca de los términos y modos de expresión empleados por Platón. Desde luego que los catorce pasajes transcritos, que corresponden sólo a diez diálogos (1, 2 y 3 pertenecen a *Apología*, 9 y 10 a *Banquete* y 13 y 14 a *Téages*), no pueden ser todos susceptibles de comparación en un mismo plano. Acerca de tres de ellos, los últimos (*Epínomis*, *Alcibiades I* y *Téages*), existen aún hoy controversias sobre su autenticidad, y uno de los puntos que se siguen discutiendo, por lo menos en dos de ellos (*Alcibiades I* y *Téages*), tiene que ver precisamente con el tratamiento de la cuestión que aquí nos ocupa: lo demoníaco en Sócrates. En *Epínomis* y *Alcibiades I*, por la brevedad de los pasajes, el problema de la autenticidad no adquiere para nosotros tanta importancia como en el caso de *Téages*. Este último diálogo es la fuente del más extenso —y al mismo tiempo el menos sobrio— de los pasajes que se refieren a nuestro tema. Sólo dos estudiosos han defendido en nuestros días la autenticidad del diálogo: H. Gomperz y P. Friedländer<sup>11</sup>; la gran mayoría, en cambio, ha mostrado una actitud negativa<sup>12</sup>. Pero más adelante señalaremos qué podemos aventurar sobre la base de nuestras observaciones; por el momento, pues, procederemos como si todos los pasajes pudiesen ser considerados en un mismo nivel.

1. La primera constatación que podemos formular es, obviamente, que el sustantivo *δαίμων* no aparece en ninguno de los pasajes mencionados, excepto incidentalmente en 9, así como tampoco su derivado *δαιμόνιος*<sup>13</sup> —con exclusión del texto 10—, sino que predomina una forma neutra, *δαιμόνιον*, que tiene casi siempre una función adjetival. Consiguientemente, no nos hallamos en Platón en presencia de “un” démon propio de Sócrates, como se le atribuyó posteriormente, sino de “algo” demoníaco. Semejante paso de una instancia adjetiva a una entidad sustantiva puede verse sencillamente ejemplificado en el traslado del griego al latín del título de la obra de Plutarco ya mencionada. *Περὶ τοῦ Σωκράτους*

*δαιμονίου* pasa a ser designada *De Genio Socratis*, así como también el título mismo —ahora en latín únicamente— de la obra de Apuleyo: *De deo Socratis*. Ello es consecuencia de las importantes teorías demonológicas posteriores que aquí no entramos a considerar.

Se trata, pues, según el testimonio de Platón, de algo que tiene la naturaleza de lo demónico y que, como tal, reviste los caracteres propios de un démon, como lo incida el pasaje 9, pero que ni es ni constituye en sí un démon.

El término *δαιμόνιον* tiene, como decimos, fundamentalmente una función de adjetivo. Sólo en cinco casos (*τὸ δαιμόνιον* en 4, 7 y 9, y *ἡ τοῦ δαιμονίου* en 2 y 13) puede hablarse de un empleo cuasi sustantivado y donde los tres ejemplos que acabamos de mencionar en primer término son los más representativos. Pero, de todos modos, no es *δαιμόνιον* el término designativo por excelencia utilizado por Platón. Cuando se trata de precisar algo esto demónico recurre más bien a la palabra “señal”, que aparece en 2, así como en 3, 5, 6, 8 y 13, y la cual —salvo en 3, único caso— nunca aparece aislada sino en unión con algunos de los siguientes adjetivos: “consabida” (2, 5, 8 y 13), “demónica” (5, 6, 8 y 13) o “del dios” (2). En tres de esos casos, además, la adjetivación existente no es simple sino doble —“consabida” y “demónica” unidos— (5, 8 y 13).

Existe asimismo otra forma más vaga de designación, que es “algo”, *τι*, y que aparece en 1, 12 y 13, el cual también es adjetivado con “divino” (1) y con “demónico” (1, 12 y 13). Hay, pues, deliberadamente una imprecisión designativa y una caracterización cualitativa, y en este último aspecto hay un cuidado propósito de no identificar o reducir eso de que se está hablando, que es de naturaleza demónica, a nociones muy cercanas. En efecto, aunque haya conexión morfológica y semántica, se aprecia un cuidadoso manejo de la relación del término con *δαίμων* y ello puede constatarse en el pasaje de *Apología* 27c1-1, no citado entre las fuentes, y donde, refutando la acusación de Meleto, Sócrates afirma —desarrollando el contradictorio argumento de creer y no creer en dioses— “¿hay quien crea que haya asuntos demónicos (*δαιμόνια...πράγματα*), pero no crea que haya démones (*δαίμονας*)?”. Lo mismo puede decirse del pasaje que figura entre las fuentes con el número 9. Mas al mismo tiempo que hay este cuidado que decimos, en no emplear el término *δαίμων*, tanto en singular como en plural, fundamentalmente por su carácter sustantivo y precisamente designativo de una cierta clase de realidades divinas<sup>14</sup> —y puesto que no se trata, para Platón, de “un” démon o de “un” dios—, así también hay cuidado en distinguir la singularidad de lo que se está aludiendo frente a una generalidad o pluralidad de cosas demónicas.

Obsérvese que Platón presenta a Meleto, en *Apología*, conectando implícitamente ambos vocablos (*δαιμόνια* y *δαιμόνιον*), como si lo demónico fuera simplemente un caso particular de las cosas demónicas aludidas en su acusación<sup>15</sup>. Y la misma incompreensión está implícita también en el pasaje 4, donde Platón pone en boca de Eutifrón el irónico “comprendo”, que, al reducir la respuesta del enunciado general que le hace Sócrates al caso particular y delimitado de lo demónico, exhibe precisamente una incapacidad como la de Meleto para plantearse y comprender adecuadamente la cuestión.



Ello se une con el hecho de que el saber propio de Sócrates y su singular papel en la ciudad los presenta Platón en sus obras como no reconocidos, sino como confundidos por la mayoría, al ubicarlos dentro de los patrones establecidos —conforme el modelo de la sofística o el de Anaxágoras—. De esa misma manera, el elemento demónico, que es, en principio, algo personal y distintivo de Sócrates, queda anulado al ser encasillado con simpleza y sin discriminación.

La presencia de este “algo” demónico en Sócrates no puede separarse del papel paradigmático que Platón le asigna a la figura de Sócrates en toda su obra. Sócrates es el prototipo del filósofo, una de las encarnaciones podríamos decir, y quizá la primera a sus ojos, de la Filosofía misma. Por ello, no sólo el destino de Sócrates —la condena—, sino todo el quehacer socrático —cualquiera de sus actos— adquieren un marcado carácter simbólico. Como *el* filósofo, no carece de significación la relación estrecha que Platón establece precisamente entre Sócrates y el Amor. Sócrates es la imagen misma del Amor: tiene todos los caracteres que se atribuyen al Amor<sup>16</sup>. Y la naturaleza sintética del Amor, la de ser un intermediario que une lo mortal a lo divino, la expresa Platón en una sola palabra: démon (cfr. texto 9). El Amor es un démon, y, por su misma naturaleza, filósofo. Se identifica con la Filosofía y es así propio de ella esa función mediadora que une lo sensible a lo inteligible. Es entonces perfectamente coherente que Alcibíades recurra, al pretender calificar a Sócrates, en *Banquete*, no sólo al adjetivo “asombroso”, sino sobre todo al de “verdaderamente demónico” (Cfr. texto 10).

Adviértase, sin embargo, que no es ése un carácter exclusivo de Sócrates. Es en él paradigmático, pero no exclusivo. Diotima, a quien está confiada en ese mismo diálogo la exposición de la teoría del Amor, puede también ser considerada, al igual que el Amor, al igual que Sócrates, una criatura demónica<sup>17</sup>.

Lo demónico indica, en suma, una singularidad del ateniense Sócrates: la presencia en él de un rasgo personal que es cualitativamente aludido con un término, que si bien deriva de démon, no indica en él ninguna existencia sustantivamente presente. Y esa singularidad, como apuntamos, no comporta exclusividad alguna, porque ella es así en tanto él representa un muy particular y determinado modo de ser, actuar y conocer. Y en este contexto, Sócrates se inscribe como uno de los individuos a que se hacen alusión en el *Epínomis* (texto 11).

2. Una segunda constatación importante que podemos establecer es que ese algo demónico, ese “*divinum quiddam*”, en palabras de Cicerón<sup>18</sup>, suele adquirir para Sócrates la forma de una voz (1, 8 y 13), pero no de una voz cualquiera, sino de una cierta (*τις*) y particular voz, tal como aparece en 1 y 8<sup>19</sup>. Apuleyo lo advirtió bien cuando observó: “Pero Sócrates dice que le llegó no una voz, sino “cierta voz”, y con tal especificación se entiende que quiere significar no una voz común ni humana”<sup>20</sup>. No existe, pues, como una voz física, sino como una voz audible únicamente para el oído el alma, que es, como señala en *Fedro* (texto 8) también algo que tiene el poder de inspiración o adivinación (*μαντικόν*).

3. La forma de aparición de esta “señal” o “voz” muda nos permite pasar a una tercera constatación: la existencia de un único e idéntico verbo utilizado por Platón para indicar el modo de irrupción o aparición de ella. Emplea siempre *γίγνεσθαι*, que hemos traducido por “aparecer” (Cfr. 1, 4, 5, 6, 7, 8 y 13). El

hecho es interesante, especialmente porque Jenofonte, que como es sabido, trata en varios pasajes de sus obras el tema que estamos examinando (por ejemplo, *Recuerdos de Sócrates* I, 1, 2-4 y IV, 8, 1-5; *Apología* 12-13; *Banquete* VIII,5) no recurre nunca al empleo de ese verbo —una sola vez usa φαίνεται en *Apología* 12 y en cambio en casi todos los casos se vale del verbo σημαίνειν, que, en Platón, sólo figura en *Téages* (v. texto 13). Indudablemente, el peso que Platón otorgaba naturalmente a “aparecer” queda trasladado, en Jenofonte, al aspecto significativo o de contenido, con lo que la atmósfera dinámica, de inmediatez, espontaneidad e imprevisible irrupción, que creaba Platón en cada circunstancia, desaparece en los textos jenofónicos en favor del aspecto de mensaje o revelación. En muchos casos, además, este aspecto dinámico que figura en Platón está unido al de otro verbo que tampoco aparece en Jenofonte y que se refiere a lo que a Sócrates le es caro, tiene intención de, o “está a punto” —como lo hemos traducido— de hacer o decir. Es μέλλω (cfr. 1, 2, 8 y 13).

Todo ello coincide con el más marcado tono sustantivo con el que siempre alude Jenofonte a τὸ δαμόνιον. Lo que nos lleva a suponer que el primer paso, en una serie de transformaciones ulteriores, por las que ha ido pasando la noción de demónico, está dado, en cuanto a los testimonios que tenemos, por la manera que tiene Jenofonte de considerar la cuestión. Por lo menos constituye una fuente indiscutible y cierta que seguramente sirvió de guía —o ayudó— a teñir con otra coloración la naturaleza de este elemento demónico. Otros factores que sin duda han incidido en la transformación, tales como las creencias populares del momento, son, sin embargo, muy difíciles de poder acotar. No podemos, pues, excluir a Jenofonte, de aquello que irónicamente decía Burnet: que tenía “a good deal in common with Euthyphro”<sup>21</sup>.

4. Una cuarta constatación que resulta de los pasajes mencionados es la índole obstaculizante o disuasiva de la señal demónica. El verbo que mejor lo indica es “apartar”, ἀποτρέπω, que aparece en 1, 3 y 13. En *Teeteto* (texto 7) figura “impedir”, además de “detener”. “Oponer” o “ser adverso”, ἐναντίομαι, aparece, en cambio más veces (1, 2 y 13), y el sustantivo “impedimento” figura en *Alcibíades I* (texto 12). Curiosamente sólo este último verbo encontramos en Jenofonte. Pero además, en el caso del primer verbo citado, “apartar”, puede observarse el contraste que se da en *Apología* (texto 1) entre “apartar” e “impulsar” (ἀποτρέπει y προτρέπει) que aparecen acompañados, respectivamente, por los adverbios “siempre” y “nunca”.

La “voz” tiene, en efecto, un carácter obstaculizante que debe entenderse siempre en relación con la acción que Sócrates tenía pensado realizar en un comienzo. Y aquí, sobre el particular, es posible señalar otros dos rasgos que vuelven a diferenciar la presentación platónica de la de Jenofonte. En primer lugar, la advertencia demónica concierne en Platón sólo a Sócrates y nada más que a sus propias acciones. Únicamente en *Téages* (texto 13) la señal se refiere a un tercero. Ahora bien, esta referencia a terceros la encontramos indicada con toda naturalidad por Jenofonte (Cfr. *Recuerdos* I, 1, 4). En segundo lugar, en Jenofonte hallamos además que se puede hablar tanto de un carácter positivo como negativo de la “señal”, es decir de una función persuasiva en unos casos y disuasiva en

otros (Cfr. el mismo pasaje citado anteriormente). En Platón, la voz es siempre obstaculizadora.

Tal vez el nexa que pueda fijarse entre una y otra posición tenga un asidero en los dos casos que Platón menciona de ausencia de la "voz" o "señal" como factor determinante de un tipo de actitud. Se trata de lo que dice en *Apología* cuando advierte que la voz no ha aparecido para impedirle concurrir ante el tribunal, llevar a cabo su defensa y afrontar la muerte (texto 2). Igualmente, al comienzo de *Alcibiades I*, Sócrates advierte con sorpresa que ha desaparecido la causa que durante tantos años le impedía dirigirle la palabra a Alcibiades: "ahora no se me opone (*ἐναντιοῦται*) más" dicen las líneas que continúan al texto 12. Es posiblemente el peso asignado a esas ausencias que lleva a Jenofonte a hablar de un doble aspecto indicador de la voz y consiguientemente, como vimos, a acentuar siempre la carga significativa.

La "voz" observa muy bien Humbert<sup>22</sup>, resulta siempre imprevisible, en el sentido de que no justifica jamás su aparición, como pudimos constatar en los textos citados, pero ello no quiere decir que sea, sin embargo, arbitraria. Precisamente toda vez que Sócrates obedece el impedimento establecido por la "señal", advierte después lo fundado y valioso de su intervención. Y sobre este punto conviene insistir para disipar un error. Tiene tal vez su origen en las líneas 5 y 6 del 40a de *Apología* (Texto 2). Allí se dice que la "señal" se "oponía en casos de bien poca monta". Es cierto que la aparición de la señal se produce o tiene su origen a propósito de acontecimientos o circunstancias de "poca monta", como sucede en *Fedro* (texto 8), en *Teeteto* (texto 7) y en *Téages* (texto 13). Pero no hay que pensar, como parecen hacerlo tanto Martin como Burnet<sup>23</sup>, que lo demónico tiene su esfera exclusivamente restringida a ellos o en ellos acaba. Ocurre en cambio que siempre todo lo que sucede después de su aparición fortuita se revela como importante. Más aún: dos son los casos, por ejemplo, en que el papel de la "señal" adquiere un significado directriz para la vida de Sócrates. El primero es el veto que le impone a Sócrates para actuar en política, veto que se menciona tanto en *Apología* (texto 1), como en el más extenso pasaje de *República* (496c5-e2) que continúa al breve párrafo que citamos (texto 6).

Esa no ingerencia en la política activa del momento no es, desde luego, trunfo de indiferencia alguna al respecto. Justamente Sócrates estaba tan ligado a la *pólis* que su intransigente exigencia de justicia no le permitía "admitir ninguno de los compromisos de una política activa"<sup>24</sup>.

El segundo es la actitud de la "señal" frente al proceso. Y una vez más es curioso que al respecto existan dos versiones incompatibles, de Platón la una y de Jenofonte la otra. En el Sócrates platónico, la "voz" no se hace presente ni interviene obstaculizando en ningún momento (texto 2); en el jenofónico, lo demónico se opone expresamente a la preparación de una defensa para el proceso (*Recuerdos IV*, 8, 5). Tal vez para Jenofonte resultaba demasiado importante el proceso como para que no hubiera alguna manifestación explícita, es decir, "activa", de lo demónico, ya que su simple silencio no le parecía prueba suficiente de haber intervenido.

5. Conviene revelar ahora una quinta constatación. La del carácter personal —o vivido como tal por Sócrates— y la seriedad que tiene para él esa “voz”, cuya existencia de ningún modo oculta. En *Apología* afirma que ella “comenzó para mí desde niño” (texto 1), y las mismas palabras aparecen en *Téages* (texto 13); también en *Apología* (texto 2) vuelve a subrayar que “en todo tiempo pasado se hacía presente con frecuencia”.

Eggers Lan puede tener razón cuando dice, a propósito de la “voz” lo siguiente: “Es muy probable, se me ocurre, que, aunque nos diga que la voz demoníaca se le ha hecho oír desde chico, se tratara de una comprobación tardía, al pasar revista a su infancia y juventud: de otro modo se me ocurre, sería inexplicable que, con la frecuencia con que ha hablado de *tò daimónion* (suficiente como para que dos personas ajenas a su círculo de amigos, como Eutifrón y Meleto, conozcan la mención), no hubiese sido explotada en el 423 por Aristófanes para un “gag” más”<sup>25</sup>. Pero es más probable, en cambio, que se trate de algo estrechamente vinculado y arraigado al trasfondo de creencias religiosas del momento y que no fuera susceptible, entonces, de dar lugar a burlas o ironías. En todo caso era más bien una cuestión que podía plantear una condena a muerte. Por otra parte, casi todos los posteriores —hasta el tardío Diógenes Laercio (II,32)— hablan con seriedad de la “voz” demoníaca. Y podríamos agregar que ni siquiera recientemente Weischedel se ha atrevido a ironizar sobre ella<sup>26</sup>.

Por último, es cierto que la “señal” o “voz” no tiene que ver directamente con el discurso o con las verdades filosóficas. La “voz” no revela principios filosóficos ni tampoco sugiere proposiciones para la ética socrática. Tampoco tiene que ver, por otra parte, con actitudes proféticas o con instancias oraculares, y muy difícilmente habría admitido Sócrates, como dice Téages (texto 14) que pudiera consultársela o “ponérsela a prueba”. Es Jenofonte quien se va a inclinar en esta dirección. Pero la voz tiene que ver, en cambio, con la posibilidad o no de una situación futura, con la existencia o no de un ambiente que haga posible la comunicación (texto 7), o bien, en todo caso, que permita el suficiente sosiego para que puedan surgir, ulteriormente, las verdades filosóficas. Tiene, pues, que ver con actitudes, disposiciones y situaciones, no con contenidos formulables, pero con hechos y actitudes que son en cierto modo condición u ocasión para ellos.

No parece de ningún modo que esta “voz” pueda representar en Sócrates, como tantas veces se ha dicho, la conciencia moral. “A esta interpretación —dice acertadamente Gómez Robledo<sup>27</sup>— se oponen dos razones que nos parecen decisivas. La primera, que la conciencia moral formula tantos mandatos como prohibiciones, en tanto que la voz interior socrática era, por el contrario, puramente prohibitiva. La segunda, que la conciencia moral justifica racionalmente todos sus preceptos, así los positivos como los negativos, y mayormente para una mentalidad tan intelectualista como la de Sócrates, al paso que esta súbita ‘interposición’ del genio o demonio es racionalmente inexplicable”.

En los textos platónicos que hemos traído a colación, Sócrates es quien hace uso de la palabra, con excepción del 4, en que habla Eutifrón, del 10, que reproduce palabras de Alcibíades, del 11 en que habla el Extranjero de Atenas y del 14 en lo que hace Téages. Lo que dicen el primero y el último está cargado de ironía y debe interpretárselos como afirmaciones procedentes de quienes no han entendido de lo que se trata. Lo que afirma Alcibíades en *Banquete* puede aceptárselo, puesto que en general el propósito del discurso es el de restablecer, contra Aristófanes, y en forma a la vez cómica y seria —como acota Robin<sup>28</sup>— el retrato auténtico y fiel de Sócrates. Nada impide, por otra parte, acoger lo que se enuncia en *Epínomis*, ya que se trata de una afirmación general, de corte platónico, más de una vez reiterada en otros pasajes de otros diálogos.

El texto de *Téages* provoca, en cambio, ciertas sospechas. Desde luego, no se basan ellas únicamente en la aparición, en dos ocasiones, del verbo “indicar” (*σημαίνειν*), que no figura en estos contextos en Platón y que es el invariablemente utilizado por Jenofonte. La palabra “fuerza” (*δύναμις*), que podría resultar novedosa, no lo es porque ya está empleada por el mismo Platón en *Banquete* (texto 9). Lo más llamativo reside, por un lado, en que el texto reúne cuidadosamente todos los rasgos, casi a modo de inventario, que Platón utilizó dispersamente en los otros pasajes que hemos mencionado. Por otro lado, introduce, sí, la novedad de que la “señal” demoníaca, propia de Sócrates y de lo que concierne a su conducta, tiene un alcance para los demás, tal como también lo hace Jenofonte. Por otra parte, en este aspecto, la “voz” tienen en *Téages* una dimensión más adivinatoria y oracular que la que se da en los otros pasajes. Desde luego que ello puede deberse también a la extensión, excesiva, con que se habla de ella, mientras que en todos los demás pasajes son evidentes la sobriedad y la cautela con que se alude a ella. Todo el pasaje ofrece una cierta tonalidad pedagógica en la interpretación de la señal y no deja de ser sospechosa la posibilidad de su derivación del extenso contexto del *Teeteto*, en el que Sócrates habla de su arte mayéutica (150b6-151d6), y de donde hemos entresacado nuestras líneas (texto 7).

Estas observaciones apuntadas hacen, indudablemente, algo sospechoso el origen del pasaje, y si bien no es necesario concluir con H. Gauss<sup>29</sup> que todo el diálogo es “ein elendes Machwerk”, porque la articulación del conjunto no está exenta de cierta habilidad, el texto no tendría que considerarse, en principio, como una fuente segura de la manera platónica de entender lo demoníaco en Sócrates. Nosotros hemos tratado de proceder así en nuestro manejo: siempre lo hemos utilizado para corroborar observaciones ya aparecidas y no como elemento del que se partía para hacerlas. Por lo demás, ayudaba a ello el carácter de “inventario” que le asignamos. Pero de todos modos, y aunque basadas en gran medida en *Teeteto* y en *Téages* —al que considera auténtico—, las siguientes palabras de Friedländer tienen bastante de cierto y son dignas de ser traídas a colación: “Lo demoníaco en Sócrates —dice— determina principalmente su misión educativa. No

se trata simplemente de una notable peculiaridad propia de una determinada persona, sino de algo que es parte integral de un gran maestro. En tanto influencia extralógica, asegura que la educación se desarrolle en el ámbito del *lógos* y no se convierta en un ejercicio exclusivamente racional, haciendo posible así una conexión con ese elemento de misterio que está ausente en la enseñanza sofística. De manera que Platón lo ha considerado como algo que forma parte de lo normal, no como algo anormal”<sup>30</sup>.

#### IV

A lo largo de las diversas observaciones que hemos apuntado al indagar con algún detalle los catorce textos que trajimos a colación para el tema de lo demónico en Sócrates, hemos ido señalando ciertos aspectos y aventurando algunas interpretaciones que pueden permitirnos ahora acercarnos a una apreciación de conjunto más sumaria. Aunque seguimos un procedimiento diferente y más elemental, apoyado en recalcar las particularidades que los textos mismos nos brindan al ser comparados, nuestro propósito coincidió con el que Herman Gundert no tuvo empacho en sostener en su artículo de 1954 sobre *Platon und das Daimonion des Sokrates*<sup>31</sup>: la necesidad de volver a escuchar una vez más lo que realmente dijo Platón sobre la cuestión.

Si apartamos, entonces, los textos 13 y 14, de dudosa autenticidad, y nos limitamos al resto, podemos sostener que no es correcto hablar, en Platón, del demonio o démon socrático. Cabe hablar, sí, de un *algo* demónico que, como una *señal* y frecuentemente a la manera de una *voz* callada e interior, irrumpe o le *aparece* imprevisiblemente a Sócrates, con un carácter *obstaculizante* y en relación directa con lo que estaba por realizar en el momento. Aunque se presente a propósito de circunstancias que carecen de valor, la señal se revela siempre, después, como altamente significativa.

*Demónico* significa, en efecto, que participa de la índole de los démones, de esos seres intermedios entre lo inmortal y divino y lo mortal y humano, de esos seres, en palabras de Platón, que “interpretan y transmiten a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas”. Pero *participar* de ellos no significa ser ellos.

Esta *señal* o *voz* demónica que aparece en Sócrates sólo puede decirse que le es exclusiva en la medida en que Sócrates mismo es, para Platón, un modelo —el modelo— concreto de filósofo. Y “filósofo” es aquél precisamente que cumple con amor la función mediadora de unión de lo sensible con lo inteligible, aquél que es capaz de reconocer y acceder, aunque sólo sea mínimamente, a ese inescrutable transfondo suprahumano, tan divino como misterioso, que alienta en todo lo humano y constituye su fundamento último. Lo propio del auténtico filósofo es, para Platón, el poseer esa capacidad que exhibe Sócrates: capacidad de captar y de aceptar respetuosamente esa *señal*.

Creemos que no le importa a Platón destacar en la *señal* demoníaca ninguno de los rasgos que, como apuntamos, señala Jenofonte. En nuestro parecer el contraste entre ambos autores es grande. Lo que la *señal* “dice” o puede llegar a decir o significar no es lo que le interesa a Platón, ni tampoco lo que ella encierre de oracular o divino. A él le interesa mostrar lo que importa el tener la capacidad de “percibirla”, porque esa capacidad es precisamente aquello que distingue al verdadero filósofo. La *señal* es algo que todo hombre, pero sobre todo el que lo es acabadamente, el filósofo, tiene que llegar a ser capaz de oír —aunque no tenga ella sonido—, porque en esa audición de lo inaudible reside la prueba de la fecundidad del encuentro consigo mismo. Ese encuentro es resultado de una apertura a una trascendencia y del reconocimiento, frente a ella, de los límites de la razón humana.

El que alguien “oiga” la señal es, precisamente, también una señal: la *señal* de la presencia del filósofo. Y éste, al igual que Sócrates, encierra en sí algo secreto y maravilloso. ¿No habrá tenido entonces razón Alcibiades cuando comparaba a Sócrates —es decir al filósofo— con aquellos silenos que suelen representar los escultores y que “abiertos en dos muestran que en su interior contienen imágenes de dioses”?

## NOTAS

<sup>1</sup> Véanse ROSSI, P., "Per una storia della storiografia socratica". en *Problemi di storiografia filosofica*, al cuidado de Antonio Banfi, Milán, Bocca, 1951, 85-140 y ADORNO, F., "Storia della critica", en *Introduzione a Socrate*, Laterza, Bari, 1978<sup>3</sup>, 159-181.

<sup>2</sup> Puede consultarse CAMARERO, A., *Sócrates y las creencias demónicas griegas*, Bahía Blanca, Cuadernos del Sur, 1968.

<sup>3</sup> Cfr. "El Sócrates platónico y la vigencia del filosofar", en *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía*, vol. II, en prensa.

<sup>4</sup> *De genio Socratis*, 581a. El texto dice así: τὸ Σωκράτους δαιμόνιον πᾶρμὸς ἦν, ὃ τε παρ' αὐτοῦ καὶ ὁ παρ' ἄλλων. Ἐτέρου μὲν γὰρ πᾶροντος ἐκ δεξιᾶς εἴτ' ἔμπροσθεν ὀρμῶν αὐτοῦ ἐπὶ τῆν πράξιν, εἰ δ' ἐξ ἀριστερᾶς, ἀποτρέπεσθαι. (Cito por la edición del texto de André Corlu, *Le démon de Socrate*, París, Klincksieck, 1970).

<sup>5</sup> "'Uncanny' flair for bad luck". TAYLOR, A. E., *Socrates*, reimpr., New York, Doubleday, 1956, 45.

<sup>6</sup> "Igitur mitum si Socrates, vir apprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos —propre dicam Lar contubernio familiaris—" APULEYO, *De deo Socratis*, XVII. (Cito por la edición de Camarero —APULEYO, *Tratados filosóficos*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1968—, que utiliza el texto latino establecido por P. Thomas (Leipzig, Teubner, 1908).

<sup>7</sup> "Le démon de Socrates estoit à l'avanture certaine impulsion de volonté", MONTAIGNE, *Essais*, I, 11, ed. Rat, vol. I, París, Garnier, 1958.

<sup>8</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Moldehauer Michel, vol. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, 495. El texto dice así: "Das Nähere in Ansehung des Daimonion des Sokrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewusstseins hingehende Form; und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter in Starrsucht, Katalepsie, Verzückung verfallen sein soll".

<sup>9</sup> Aunque hay indiscutiblemente algunas versiones muy meritorias en nuestra lengua de los diálogos que mencionaremos, recurrimos a una traducción propia porque la naturaleza del tema nos obliga a ceñirnos al máximo, en sus detalles, al texto original y requiere, además, mantener en todos los casos idénticos criterios.

<sup>10</sup> *Platonis Opera*, Oxford 1900-7. Para *Fedón* y para *Eutifrón* y *Apología* utilizamos las ediciones anotadas por el mismo Burnet, de 1911 y 1924 respectivamente.

<sup>11</sup> GOMPERZ, H., "Plato on Personality", en *The Personalist* 22 (1941-2) 28-32, especialmente p. 30 y ss. Reproducido en la obra de Gomperz *Philosophical Studies*, Boston, 1953, 125-128. FRIEDLAENDER, P., *Plato*, trad. ingl., vol. 2, Princeton University Press, 1977<sup>2</sup>, 147-154.

<sup>12</sup> Cfr. TOVAR-SCANDALIARI, Prólogo a *Téages*, en PLATON, *Diálogos apócrifos y dudosos*, trad. cast., vol. 1, Buenos Aires, Eudeba, 1966, 67-71.



<sup>13</sup> La única aparición de esta forma se registra en Platón en 203a5: ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς διανοῦστος ἀνὴρ. Para los empleos en vocativo, generalmente irónicos, véanse los casos indicados en BRANDWOOD, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Son, 1976, 192 y el trabajo de BRUNIUS-NILSSON, E., *Δαίμονις, an Inquiry into a mode of apostrophe*, diss., Upsala, 1955.

<sup>14</sup> *Apología* 27d4-5: εἰ μὲν θεοὶ τῶς εἰσὼ οἱ δαίμονες. Cfr. texto 9.

<sup>15</sup> Esta observación está bien señalada por EGGERS LAN, C., en el "Estudio preliminar" a su trad. cast. de PLATON, *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, 107 n. 169.

<sup>16</sup> Véase ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires, 1964<sup>3</sup>, 161-2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>18</sup> *De divinatione* I, 54, 122.

<sup>19</sup> El indefinido no se encuentra en el texto 13.

<sup>20</sup> "At enim Socrates non vocem sibi sed "vocem quampiam" dixit oblatam, quo additamento profecto intelligas non usitatam vocem nec humanam significari". Y el texto agrega: "Quae si foret, frustra "quaepiam" quin potius aut "vox" aut certe "cuiuspiam vox" diceretur". Cito siempre por la edición mencionada arriba en n. 6.

<sup>21</sup> BURNET, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1924, 15.

<sup>22</sup> HUMBERT., *Socrate et les petits socratiques*, París, Presses Universitaires, 1967, 166. Es muy valiosa la exposición que hace sobre el démon socrático en las páginas 161-169.

<sup>23</sup> MARTIN, G., *Sokrates in Selbsteugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1967, 45-46 y BURNET, *ob. cit.*, 165.

<sup>24</sup> HUMBERT, J., *Ob. cit.*, 164.

<sup>25</sup> EGGERS LAN, C., "Estudio preliminar" citado en nuestra nota 15, 102.

<sup>26</sup> WEISCHEDEL, W., *Los filósofos entre bambalinas*, trad. cast., México, FCE, 1972, 94-95.

<sup>27</sup> GOMEZ ROBLEDO, A., *Sócrates y el socratismo*, México, FCE, 1966, 124.

<sup>28</sup> ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, París, Presses Universitaires, 1964<sup>3</sup>, 161.

<sup>29</sup> GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, vol. 1/2, Berna, Lang, 1956, 208-209.

<sup>30</sup> FIEDLAENDER, P., *Plato*, trad. ingl., vol. 1, New York, Bollingen, 1958, 36.

<sup>31</sup> GUNDERT, H., "Plato und das Daimonion des Sokrates", en *Gymnasium* 61 (1954) 513-531. Merecen citarse estas líneas de la pág. 514: "Hierbei sind die recht seltenen Stellen, die Platon einem so bekannten Phänomen widmet, in der Regel vor allem dazu verwertet worden, die geschichtliche Gestalt des Sokrates aufzuhellen. Was diese Stellen jedoch je für sich selbst, im Zusammenhang der betreffenden Schrift und in ihrem Verhältnis zu Platons Werk im ganzen besagen, darauf sind sie noch wenig befragt worden. Das soll hier etwas entschiedener begonnen werden. Es gilt dabei zunächst nur einmal hinzuhören, was Platon eigentlich sagt [...]".