

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Platón

Primera parte*

Edición de
Jorge Brioso y José Lasaga

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Introducción

Esta primera entrega de las notas sobre Platón corresponde a la carpeta identificada con la signatura 6/9, titulada “*Historia de la Filosofía I (3)*”, en letra que no es de Ortega, de quien sí es el subtítulo: “*Sofistas, Sócrates, Platón. 1947*”¹. Contiene un conjunto de diecinueve cuartillas en octavo que parten de la lectura del diálogo platónico *Alcibiádes*, uno de los textos cuya autoría aún discuten los expertos. Ortega se hace eco de la cuestión, pero rápidamente se mete en el diálogo, cuya “originalidad y dinamismo” elogia.

Alcibiádes es quizás el gran texto platónico sobre la estrecha relación que existe entre el cuidado de sí (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) y el gobierno de los otros².

* La edición de estas notas no habría sido posible sin la colaboración de Concha D'Olhaberryague, para las abundantes citas en griego que Ortega incorporó a estas y las próximas notas de trabajo que esperamos editar en futuros números, y sin la ayuda de Iván Caja, que no solo ayudó a resolver las endiabladas grañas del original, sino que se ha responsabilizado de editar el texto para que este llegase a tiempo al cierre de la edición. Muchas gracias a ambos.

¹ Las notas no tienen fecha ni otra indicación que permita datarlas, aparte del título, a excepción de un recorte de prensa del *Neue Zürcher Zeitung* del 15 de diciembre de 1947 titulado “Die Sokratesdichtung”, que guarda relación directa con algunas de las notas que aquí presentamos. Damos al final en nota la traducción del mencionado artículo. La carpeta contiene también un listado de conferencias de actualidad política sobre la Europa de posguerra en el que aparecen dos títulos de españoles: Manuel Jiménez Quílez, “España y la ONU” y Antonio Truyol Serra, “Los principios del derecho constitucional e internacional de Francisco de Vitoria”. No damos noticia del resto de los autores porque carecen de toda relación con Platón y con Ortega.

² Michel Foucault, en el curso que dictó en el Collège de France durante el año lectivo 1981-1982, hizo una lectura de este diálogo atribuido a Platón que tiene varios puntos de contacto con la lectura de Ortega y que nos ha servido de punto de apoyo para la lectura que hacemos de este diálogo.

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. y Lasaga, J. (2025). Notas de trabajo sobre Platón. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 9-28.

<https://doi.org/10.63487/reo.243>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril

Solo puede gobernar bien a los otros quien puede cuidar bien de sí mismo. Sócrates, en este diálogo, no solo se mofa de este vanidoso y vacuo adolescente, a punto de entrar en ese momento en que debe definir qué tipo de hombre es. El tema tiene mucho más calado, ya que habla de las dificultades, en el tiempo de Platón, de traducir el *χάρισμα* (*chárisma*) en *areté*, excelencia, virtud pública. La democracia, este es uno de los grandes temas de este ensayo, ha puesto en crisis el acceso inmediato, casi natural, a la excelencia, al prestigio social y político que se supone les correspondía a ciertos privilegiados. Eso solo lo puede lograr quien saber cuidar de sí. Hace falta una “*technē tou biou*”, un arte de vivir, que tiene como fundamento este cuidado de sí para convertirse en un hombre de Estado. La ejemplaridad deja de ser un don natural –cuya principal explicación es genealógica– para convertirse en una técnica, un trabajo, sobre uno mismo, lo que supone el carácter cultural y prospectivo de esta *techné*. El hito que ha separado –al menos a los ojos de Platón– el simple privilegio de la auténtica excelencia, es la vulgarización que impuso la ciudad democrática sobre la educación de los que debían dirigirla. Cualquier lector versado en Ortega sabe todos los ecos que tienen en su obra los temas aquí descritos.

Después de las notas dedicadas al citado diálogo, hay otras sobre Sócrates y su relación con Platón, y varias reflexiones sobre la irrupción de los sofistas en la Atenas del siglo V. A esta entrega seguirán otras, pues el conjunto de las carpetas dedicadas a Platón y la filosofía clásica griega es bastante amplio.

No hay un tema dominante en estas anotaciones. La presencia de Sócrates orienta el conjunto hacia un tema clásico, identificado por Ortega como “la conquista de la ignorancia”: el esfuerzo para hacer notar a su interlocutor que “las nociones recibidas de la gente son ignorancias”, lo que exige entonces ser consciente de los propios errores, único recurso que tiene el humano para acertar. Ortega se revela aquí como un lector que busca referir los motivos platónicos a su propia filosofía; así, la pregunta fundamental sobre el cuidado de sí, uno de los hilos centrales del diálogo, la reformula así: “¿qué es el sí mismo del hombre?”, cuestión que aparece hasta tres veces a lo largo de las notas.

Es posible que hayan sido redactadas con intervalos de tiempo que justificarián cambios en lecturas y escrituras del autor. Destaquemos que, cuando se plantea la relación entre el Sócrates histórico y el personaje de los diálogos platónicos, concluye que “Sócrates se nos escapa”. El análisis del papel de los sofistas en la Atenas del siglo V revela a un Ortega con pleno dominio de los instrumentos de la razón histórica: los sofistas no solo son “educadores”, sino los modernizadores llamados a arrancar a la vieja Atenas de sus tradiciones. “Modernidad” es una categoría de la historia, no solo una edad.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Volviendo a la fecha probable de redacción, 1947 –año que Ortega pasó entre Madrid y Lisboa³–, hemos de remitir el trabajo en estas notas a dos de los proyectos más ambiciosos del periodo de madurez de la filosofía de Ortega, centrado en desarrollar la dimensión histórica de la razón vital. Dichos proyectos son *La idea de principio en Leibniz*, cuya redacción los investigadores coinciden en situar precisamente en 1947, y el *Epílogo a la Historia de la filosofía* (1941) de Julián Marías, que había empezado a escribir en 1943, pero que habría crecido hasta convertirse en dos libros: dicho *Epílogo* y un *Origen de la filosofía*. Ortega no terminó ni publicó ninguno de ellos, que aparecieron póstumamente⁴.

Esta primera serie de notas tendría más relación con el origen-epílogo de la filosofía que con *La idea de principio en Leibniz*⁵. Asimismo, conviene mencionar dos textos, uno de ellos publicado por Ortega, que guardan relación directa con el contenido de nuestras notas. Nos referimos al “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”, subtítulo “Ideas para una historia de la filosofía” (1942) (VI, 135 y ss.) y a “[Apuntes para un comentario al *Banquete de Platón*]”, inédito fechado en 1946 (IX, 729 y ss.).

Platón es uno de los filósofos fundamentales para entender la obra de Ortega. Lo ha acompañado desde el principio –la primera referencia es de 1904– y su presencia es más que notable en su primer ensayo filosófico, *Meditaciones del Quijote* (1914), hasta el punto de que cabría hablar, como hizo Rodríguez Huéscar, de un “platonismo realista”, paradoja que acierta a resumir una constante en la obra de Ortega: exigir a la filosofía que “declare

³ Había regresado a España, en agosto de 1945, para pasar unas semanas en Zumaya. Volvió al año siguiente para dictar en mayo la famosa conferencia *Idea del Teatro* en el Ateneo de Madrid y abrir casa en la calle Monte Esquinza, aunque mantuvo la residencia de Lisboa, a donde regresaba de vez en cuando.

⁴ La noticia de la evolución de estos posibles libros en la presentación de las notas de la edición de Molinuevo (véase la siguiente nota) y en la “Nota preliminar” de “Los compiladores” (IX, 347 y ss.) de las *Obras completas* en la edición de Paulino Garagorri (Madrid: Alianza, 1983). Véase también las “Notas a la edición” a *Epílogo de la filosofía* (IX, 1411 y ss.) en la nueva edición de *Obras completas* (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010). Damos las referencias a continuación de la cita, el número romano para el volumen y el árabe para la página.

⁵ Puesto que estas notas forman parte de un elenco mucho más amplio que corresponde a los años de trabajo que desplegó Ortega en Lisboa, cuando se estableció allá, en 1942, después de la estancia en Buenos Aires, hay que consignar las ya publicadas. En 1994, José L. Molinuevo editó *Notas de trabajo. Epílogo...* (Madrid: Alianza, 1994) conteniendo más de quinientas notas, algunas muy extensas, que pertenecían sin duda a la redacción del mencionado “Epílogo” para la *Historia de la filosofía* de Julián Marías. También ha aparecido recientemente otra notable colección de notas en la edición crítica que Javier Echeverría ha hecho del mencionado *La idea de principio en Leibniz* (Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020). Se añaden aquí cerca de seiscientas notas, algunas de las cuales tratan asuntos relacionados con el “principialismo” en los filósofos griegos.

lo que es”, el fenomenológico “ir a las cosas mismas”, pero hacerlo para esclarecer los ideales que deben orientar la vida humana, sin utopismos intra o ultramundanos.

Constatamos el momento más bajo en la estima de Platón cuando escribió *El tema de nuestro tiempo* (1923), inspirado vagamente en el Nietzsche de la “inversión del platonismo”, que escenifica en el capítulo VI, “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan” (III, 589 y ss.), en donde Sócrates comparece como el campeón de un racionalismo que amenazaría una vitalidad convertida en fuente de nuevos valores. Cuando inicia la “segunda navegación” –metáfora que, por cierto, toma de Platón⁶– Ortega reorienta ya definitivamente la condición de la vida humana entendida como vida biográfica, desprendida de las últimas adherencias de aquella vitalidad “instintiva”, hacia una historicidad constitutiva de la existencia en la que la reflexión sobre los orígenes, la genealogía de las cosas humanas, conforma el único poder que tiene el hombre para orientarse en su vida y “salvar” sus circunstancias. Este es, pues, el contexto amplio al que pertenecen las notas de trabajo que aquí presentamos.

Uno de los grandes errores de la historia de la filosofía es confundir a Platón con el platonismo –con el cuerpo doctrinal que se construyó y llegó a consagrarse como el ideario filosófico más influyente junto al de Aristóteles– a partir de una serie de ideas que fueron puestas en escena en sus diálogos. Ortega, en eso como en tantas cosas, es una excepción. Su distancia respecto a la tradición dominante se encuentra en innumerables textos: “Platón es hoy un puro misterio”⁷ (III, 812).

Este misterio, para Ortega, adopta varias facetas.

En primer lugar, la dificultad de discernir qué son los diálogos platónicos como modalidad expresiva⁸. No constituyen tratados doctrinales, sino un escenario donde la filosofía se dramatiza en forma de conversación. Platón nunca dijo nada en nombre propio. Parecía más interesado en construirle una escena al pensamiento, donde se escenifican las discusiones callejeras de Sócrates y los diálogos con sus discípulos en la Academia.

En segundo lugar, el hecho de que Platón –quien se puede considerar, según Ortega, el primer escritor de libros en el mundo griego– es también quien

⁶ “Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, naveccilla! ¡Comienza lo que Platón llama «la segunda navegación»!” (V, 99). “Prólogo a una edición de sus obras” (1932).

⁷ La cita que ponemos en el cuerpo de la introducción proviene de su texto “La metafísica y Leibniz”, de 1925, pero sentencias como esta son una constante en su lectura de Platón.

⁸ “Así acontece el hecho escandaloso de que no sabemos aún lo que es como *genus dicendi*, como forma de expresión, el *diálogo* de Platón” (VI, 141). “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier.– (Ideas para una historia de la filosofía)” (1942).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

con mayor fuerza condena la forma-libro como instrumento para transmitir el pensamiento filosófico⁹.

En tercer lugar, lo esquivo y aporético –como Ortega señala en estas notas– del personaje principal de los diálogos, Sócrates, que aparece como gran contrincante de los sofistas y del nihilismo inherente a ellos, aunque comparte muchos de los rasgos de quienes define como sus enemigos¹⁰.

No obstante, para ser justos, hay que dar cuenta también de la ambivalencia, teórica y afectiva, que Ortega mantuvo hacia él. En un manuscrito autógrafo fechado en 1905, “[El problema del conocimiento]”, donde lo define abiertamente como sofista, Ortega precisa el rasgo que lo distingue de sus gemelos-contrincantes:

Sócrates es un sofista: para él también “hay en el hombre un universo, un cosmos abreviado”. (...) Todo hay que retrotraerlo a las acciones morales; éstas es preciso unificarlas en la virtud y ésta no puede descubrirse sino en la *sapienza* mediante la propia exploración de sí mismo. (...) Sócrates tiene que salirse de su eticismo y hallar un nuevo criterio de verdad. (...) Sólo una cosa parece a Sócrates completamente buena: el saber (...). Sabiduría es averiguación de los conceptos universales, es decir, *Método*, es decir, *Crítica* (VII, 65).

En ese incommensurable diapasón teórico se mueve el Sócrates de Ortega: sofista y fundador del único método para encontrar certezas indubitables; nihilista y, a la vez, quien hizo posible ese modelo de inteligibilidad perfecta que

⁹ Señala el filósofo madrileño: “se da esta paradoja: puede decirse con muy holgada motivación que es Platón precisamente el primer «escritor de libros» que existe en Grecia. La obra de Tucídides no se había publicado aún cuando Platón empezó a escribir. De Herodoto existirían estas o las otras copias «privadas». El libro, como entidad industrial y «pública», se había inventado poco antes, hacia mediados del siglo V y, cosa curiosa, para «publicar» las tragedias más famosas. Platón es el primer autor que «hace» libros, de quien se esperan libros. (...) Más aún, hacia 374 Platón publica la *República*” (IX, 741-742). No se ha reparado suficiente, continúa Ortega, “en la enormidad que, por tales fechas, representó la idea de escribir un libro de proporciones gigantescas como aquél. Porque no era una colección de cantos (...) ni una serie de narraciones en gran medida independientes, (...) sino un mamotretto tremendo hecho todo de opiniones o ideas complicadamente articuladas (...). Es decir, que este hombre enemigo del libro no sólo escribió libros sino que lo hizo en superlativo, en colossal” (*ibid.*, 742). Las citas son de “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]” (1946).

¹⁰ “Howald hace muy bien en subrayar el carácter catastrófico que adquiere en el desarrollo del pensar helénico la intervención de Sócrates. (...) Sócrates no fue ni siquiera filósofo. Fue todo lo contrario: un enemigo de la filosofía, de toda filosofía” (IV, 141). Más tarde, en este mismo artículo, “Ética de los griegos” (1927), afirma: “Sócrates, con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin, en medio del ágora (...) pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo (...). El afán de salvación, exacerbado, va a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos”.

Platón acuñó con el nombre de Idea. En este punto, Ortega se mantiene muy fiel al espíritu de los diálogos platónicos: estos oscilan entre la crítica corrosiva a su maestro –protagonista de casi todos ellos– y la invención de un nuevo horizonte conceptual y un nuevo ideal humano encarnado en la figura de Sócrates.

Por último, el carácter opaco y críptico de la ontología de Platón. Se refiere, sobre todo, a su principal concepto: las Ideas¹¹. La valoración respecto a este concepto también varía de modo drástico. En un texto temprano, que es donde trata con mayor profundidad el concepto –manuscrito fechado en 1912, que sirvió de base a una conferencia que dictó en el Ateneo de Madrid titulada “La «Idea» de Platón”–, afirma: “La fisonomía de Europa coincide con el entorno de la idea platónica (...). Europa no es un lugar de la carta geográfica. Europa es meramente postura ante el caos sin riberas. ¿Cuál? La postura de la idea, la postura ideal” (VII, 222).

En esto, también, es totalmente fiel al espíritu platónico. Piénsese en la centralidad que tiene el concepto de Idea en la ontología y en la política platónicas en sus diálogos de madurez. *Fedón* y *República* lo convierten en el eje del sistema, mientras que, en textos más tardíos como el *Parménides*, el *Teeteto* o el *Sofista*, el concepto es sometido a un duro asalto; más que de “segunda navegación”, se puede hablar en estos diálogos del naufragio de la Idea y de toda la ontología platónica.

Esa ambivalencia que mantiene Ortega ante Platón se hace extensiva a toda la cultura griega. No solo resulta esencial reconocer el papel fundacional que ocupó esta civilización para lo que hoy definimos como Occidente, sino que hay también que saber dar cuenta de la insuperable distancia que nos separa de ella, de su radical extrañeza: “El consejo de quien nos es muy próximo es el más peligroso, porque solemos atenderlo y con ello desviarnos de nuestro destino. Grecia ha actuado constantemente como consejero íntimo de Europa, y es muy posible que, en definitiva, haya perturbado nuestro itinerario” (IV, 139).

El auténtico humanismo, afirmará en un texto que escribiría diez años más tarde –“Miseria y esplendor de la traducción” (1937)–, tiene que acercarse “al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplos errores (...) haciéndole ver bien de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores” (V, 722).

La doble cautela que mantiene Ortega, tanto ante quien es reconocido por él, y por todos, como el fundador de la filosofía, como ante la cultura que creó los cimientos de la tradición occidental, resulta imprescindible para una lectura

¹¹ “Han sido vanos los esfuerzos de filólogos e historiadores de la filosofía para aclarar lo que eran esas *Ideas*, como entes. La ontología de Platón, en su última precisión, quedará probablemente por siempre enigmática, indescifrable –porque probablemente lo era para el mismo Platón” (VIII, 459). “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

provechosa de estas notas sobre Platón que aquí presentamos al lector de esta revista.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: "Notas de trabajo". Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obrae completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra póstuma– entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón¹².

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza

¹² Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Friedrich ASTIUS (org.), *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*, 2 vols. Berlín: Hermann Barsdorf, 1908, 2.^a ed.; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 2 vols., trad. del griego de José ORTIZ Y SANZ. Madrid: Lib. de Perlado, Páez y C., 1914; PLATÓN, *Platoni Opera*, 2 vols., ed. de R. B. HIRSCHIG y C. E. Ch. SCHNEIDER. París: Firmin-Didot, 1891-1900; PLATÓN, *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Pheaedo*, ed. de Karl Friedrich HERMANN y Martin WOHLRAB. Leipzig: B. G. Teubner, 1904; PLATÓN, *Plato dialogi, II. Thrasyllyi tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich HERMANN y Martin WOHLRAB. Leipzig: B. G. Teubner, 1909, y PLATÓN, *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos, de los cuales no se conservan todos en la Biblioteca). París: Les Belles Lettres, 1920-1938.

También se ha consultado el trabajo siguiente: Hans von ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1898.

la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “ejemplo”, “q” por “que”, etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre []. Así, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada carpeta se marca con ***, el comienzo de cada carpetilla y cada subcarpeta con ** y cada nota va precedida de *, asteriscos de los que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura con que están numeradas en el Archivo. El cambio de página se marca con //. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Platón

Primera parte

* * *¹

*²

*Alcibíades*³

Si se exceptúan las pesadas listas de oficios, de técnicas en que una y otra vez insiste, este diálogo es de los más perfectos por su movimiento, su andar mental, su ir sin digresiones de una estación⁴/dialéctica⁵ a otra. Aunque exento de escenario y de toda acción, siendo puro proceso de ideas tiene agilidad y dinamismo. Dudo que ningún otro diálogo de Platón pueda en este punto –si se me entiende bien– comparársele. Tanto que se convierte en motivo de *atétesis*. Parece una obra posterior. Los datos precisos que// da sobre ciertos personajes, como 122 B – 119 A – 118 C⁶, harían pensar que era de Platón. Pero el nombrar a Zoroastro 122 A⁷, sorprende.

También es raro la naturalidad con que habla del “alma”, el saber –*σοφία*, como la *areté* del alma 133 B⁸–, lo bueno, el *καλόν* etcétera como de magnitudes

¹ [6/9. Carpeta titulada con rotulador rojo “*Historia de la Filosofía I (3)*”, en letra que no es de Ortega, de quien sí es el subtítulo, escrito a pluma en tinta negra: “*Sofistas, Sócrates, Platón*. 1947”. Aparece anotado a lápiz con letra de Soledad Ortega, en la parte baja de la portada: “(como aparece, en un montón que lleva una notita: «Leibniz-Descartes»)”]

² [6/9-1]

³ [La primera referencia al político griego en las *Obras completas* de Ortega data de 1909, en su texto “Al margen del libro *Colette Baudoché*, de Maurice Barrès”, II, 55. En 1927, en su ensayo “Dinámica del tiempo”, Ortega expone la siguiente idea sobre Grecia, en que aparece citado el personaje: “La pareja Sócrates-Alcibiades simboliza muy bien la ecuación dinámica de juventud y madurez desde el siglo V al tiempo de Alejandro. El joven Alcibiades triunfa sobre la sociedad, pero es a condición de servir al espíritu que Sócrates representa. De este modo la gracia y el vigor juveniles son puestos al servicio de algo más allá de ellos que les sirve de norma, de incitación y de freno”, IV, 61. Idea también recogida en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 61]

⁴ conceptual [tachado]

⁵ [Superpuesto]

⁶ [PLATÓN, *Alcibiade*, en *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos). París: Les Belles Lettres, 1920-1938, vol. I, trad. de Maurice Croiset, pp. 85, 86 y 90, respectivamente. En esas páginas se encuentran referencias a personajes griegos de la época, como el político Pericles, el flautista Pitoclides, el cítarista Damon y el filósofo Anaxágoras]

⁷ [*Ibid.*, p. 90]

⁸ [*Ibid.*, p. 109]

conocidas en cuyo análisis y definición no se detiene. Este no detenerse es lo que da al diálogo su insólita y peculiar celeridad de trayectoria.

El diálogo consiste en estos tres pasos:

Iº Alcibiádes no ha aprendido lo que cree saber –las nociones que usa en su vida, ni de alguien//

*⁹

2

individual que las sepa ni de sí mismo porque no recuerda haberse preocupado en pensar sobre ellas. Las ha aprendido como el griego –de “la gente”. Es la διδασκαλία τῶν πολλῶν –112 D¹⁰.

II. El griego lo pueden enseñar todos porque todos lo saben, es decir, no hay cuestión, inseguridad en el modo de nombrar las cosas. Pero en los asuntos principales no coinciden unos con otros, las nociones son inseguras y problemáticas –porque *todos* no las saben, *pero* creen saberlas, es decir, no saben que ignoran. De aquí que las nociones recibidas de la gente son ignorancias y el hombre// corriente vive de ignorancias, de no-saberes, de errores. *Está en el error.*

III. Al amparo de advertir que una ciudad no vive bien sino cuando cada cual hace lo suyo, Sócrates hace notar que solo puede cuidar de lo suyo quien sabe lo que es lo suyo y esto es imposible si no sabe quién es él. La corrección de la ignorancia y, por tanto, el principio del saber es el lema delfico. ¡Conocerse a sí mismo! /esto es la sofrosyne 131 B/¹¹. Pero ¿quién es el sí mismo del hombre? El alma y del alma la *sofía* que es algo “divino y luminoso” θεῖον καὶ λαμπρὸν 134 D¹², esto es, el Dios en nosotros. θεόν καὶ φρόνησιν 133 C¹³.

*¹⁴

3

En ningún pensador de ningún tiempo aparece tan clara la percepción del pensar colectivo –en la cual, según Platón, el hombre vive el error y la

⁹ [6/9-2]

¹⁰ [Vid. ibid., p. 74]

¹¹ [Superpuesto. Ibid., p. 106. Ortega subraya esta frase en griego a lápiz rojo en 131 B 3]

¹² [Ibid., p. 112]

¹³ [Ibid., pp. 109-110]

¹⁴ [6/9-3]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

necesidad de la crítica de las ideas recibidas desde el sí mismo personal –con su pensar evidente, con su razón. Esto es lo que Sócrates quiere que el h[ombre] llegue a ser racional –porque la razón (sofía) es la *virtus* del alma y del hombre. El h[ombre] está obligado por su condición natural misma a tener que ser racional –esta, la racionalidad, es su constitución normal, en ella el h[ombre] es lo que en efecto es.

Nótese que en este diálogo se// pregunta formalmente: 129-E¹⁵ *τί ποτ’ οὖν οὐδὲνθρωπος;* y luego 130 D¹⁶: *πρῶτον σκεπτέον εἴη αὐτὸ τὸ αυτό* –hay que averiguar la mismidad del sí mismo.

¿Qué se propone el autor del *Alcibíades*? Hacer caer en la cuenta de que se vive en la ignorancia y mover a la adquisición de otra vida fundada en saber el cual solo se logrará adquiriendo el saber del saber¹⁷ ya que sí mismo = sofía.

Los caracteres positivos del saber no aparecen: no aparece en qué se diferencia la noción “lugar común”, el concepto vulgar y la noción sapiente.

*¹⁸

Alcibíades

4

Claro que le queda a uno esta duda: ¿el *saber* socrático, lo que Sócrates postulaba para los hombres es algo parecido al saber platónico o se queda en el saber del *conocedor* o entendido, del *tecnita*¹⁹?

¿Qué tiene de *sensu stricto* socrático este diálogo? El mostrar a un hombre, Sócrates, que hace ver a otro su ignorancia –aunque aquí no se realiza /con plenitud/²⁰ la operación crítica sino se muestra solo su tenue línea. También parece socrática la contrapartida: que es preciso vivir desde un auténtico *saber* y acaso la pregunta: ¿qué es el sí mismo del hombre?

¹⁵ [Ibid., p. 103. Ortega subraya esta frase a lápiz rojo en 129 E 9]

¹⁶ [Ibid., p. 105, frase subrayada por Ortega a lápiz rojo en 130 D 2-3]

¹⁷ o filo [tachado]

¹⁸ [6/9-4]

¹⁹ [Neologismo de Ortega que no aparece en sus *Obras completas*]

²⁰ [Superpuesto]

*²¹

Alcibiades

Se habla aquí del alma como de cosa sabida. ¿Qué era “alma” hacia 400? Dado el cuidado y como temblor²² /con/²³ que platón habla siempre del alma y en que se advierte que nunca estuvo muy en claro sobre lo que era sorprende la tranquilidad con que aquí se usa la palabra. Como enseguida apuntan en el texto frases de sabor neoplatónico, est/e²⁴ modo/²⁵ de introducir el concepto “alma” sería un síntoma [que] calibre la autenticidad platónica del diálogo.

(*) Pero en Apología 29 E habla del alma lo mismo²⁶.

*²⁷

Alcibiades

78²⁸- De saber distinguir las cosas por sus nombres o nombrarlas no pasa a la cuestión de saber lo que son en el sentido que esto tiene para nosotros sino a la de²⁹ cuándo una cosa es buena en su género. Es, pues, la suplantación del ser por el *bien*.

La ignorancia que se ignora y por ello se cree saber. La conquista de la ignorancia.

²¹ [6/9-5]

²² en [tachado]

²³ [Superpuesto]

²⁴ uso [tachado]

²⁵ [Superpuesto]

²⁶ [Por la variación en la letra y el hecho de que Ortega coloque una llamada de nota con un asterisco, deducimos que esta línea es un añadido algo posterior. La referencia en PLATÓN, *Apologie de Socrate*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 157. También vid. la edición griega del texto en PLATÓN, *Euthyphro, Apología Socratis, Crito, Pheadeo*, ed. de Karl Friedrich Hermann y Martin Wohlrab. Leipzig: B. G. Teubner, 1904, p. 46]

²⁷ [6/9-6. Esta nota está escrita a lápiz gris]

²⁸ [PLATÓN, *Alcibiade*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 78. Ortega subraya a lápiz rojo las líneas 115 A 8 y 115 A 12]

²⁹ que [tachado]

*³⁰*Sócrates – Diálogo*

No pocos de los que le conocieron y trajeron³¹ –algunos durante largos años y cotidianamente– han escrito sobre él, nos lo presentan hablando, moviéndose, haciendo esto o lo otro, hablando de sí mismo aquí y allá.³² Con muy pocas figuras del pasado ha acontecido esto. Sin embargo, Sócrates se nos escapa, no nos es aprehensible³³.

³⁴Cosa tal solo parece posible si se supone que³⁵ los que escribieron sobre él no pretendían al hacerlo presen-/tárnoslo. Es decir, que sería un error decir, sin más, que el tema de ellos era Sócrates. No: dan por supuesto a Sócrates y usan su figura para prestigiar lo que ellos quieren decir. Este su decir venía en su origen de Sócrates y no era un decir cualquiera –pero no era decir *de* Sócrates.

³⁶Platón, por ejemplo,³⁷hubiera tenido que hacer discursos –único género preexistente. Pero *esto* era lo retórico y sofístico. Él se autorizaba con la línea socrática y este no hizo sino conversar. Solo cabía, pues, escribir conversaciones. El “tratado” era//

*³⁸

2

sobre estas materias inimaginable entonces, entre otras cosas, porque no existía aún la doctrina.

Los diálogos –*basta* la República– no son doctrinales. ¿Qué son entonces?

³⁰ [6/9-7. Esta nota está catalogada erróneamente en orden inverso con la siguiente en el Archivo]

³¹ han es [tachado]

³² Sin embargo, [tachado]

³³ [Vid. nota 6/9-19]

³⁴ Evidentemente [tachado]

³⁵ ni [tachado]

³⁶ A [tachado]

³⁷ o [tachado]

³⁸ [6/9-8. Esta nota está catalogada erróneamente en orden inverso con la anterior en el Archivo]

*³⁹

Concordia

En Alcibiádes 126 C⁴⁰ habla Sócrates de la amistad entre los ciudadanos como omonoia y su opuesto como dijonoia⁴¹.

*⁴²

Sofistas

Aparecen junto con /iniciación de/⁴³ la Retórica (ellos son además de esto “dialécticos”) y su enseñanza. Escepticismo – Anti-transcendentismo.

Necesidades más refinadas. Penetración en capas sociales que ya no son pequeños grupos excepcionales del espíritu cismundano y desarraigado de la tradición de los fisiólogos.

Retórica y dialéctica constituyen una nueva posibilidad de ocupación humana.

Interviene también –como suele en la “novedad”– el mecanismo de la moda. El convivir social potenciado en técnica.

*⁴⁴

Sócrates

Sócrates es el descubrimiento *de* un cierto tema en cuanto fundamental. Este tema es el “sí mismo”. V. /ya en/⁴⁵

³⁹ [6/9-9]

⁴⁰ [*Ibid.*, p. 97. Ortega subraya a lápiz rojo en 126 C 3 los términos a continuación reproducidos en esta nota]

⁴¹ [Ortega se refiere a la “concordia”, frente a “discordia”. Usa el término griego en su ensayo “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”: “El hecho de que desde comienzos del siglo XIX no haya en ningún país de Europa un estilo común, es la más formal declaración de que en ningún pueblo de Europa existe desde entonces «coincidencia de los ánimos» –lo que los tratadistas de política en Grecia llamaban *homonoia*. Debía existir un barómetro público que constantemente marcase el grado de concordia entre los ciudadanos de una nación. De este modo se evitaría la súbita y tumultuosa aparición de una radical discordia”, VI, 799. *Vid.* para un tratamiento detenido del concepto en Ortega, “Del Imperio Romano” (1940), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 85 y ss.]

⁴² [6/9-10]

⁴³ [Superpuesto]

⁴⁴ [6/9-11]

⁴⁵ [Superpuesto]

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Alcibíades, 130 D⁴⁶ –como respuesta a la pregunta 129 E:
¿Qué es el hombre?⁴⁷

*⁴⁸

Sócrates

Sócrates es una huella. Él mismo no nos es nunca presente. Solo nos es patente su influencia, su impronta en otros –su huella. Parece natural partir de ese único dato que tenemos –su influencia para reconstruir su figura y hacernoslo presente. Pero se ha cometido el error de confundir su influencia con él mismo. Esto hace el que busca a Sócrates directamente en lo que Platón, o Anástenes o Jenofonte o Aristóteles dicen. Los socráticos no repetían a Sócrates. Sus diálogos no *exponen* a Sócrates.

*⁴⁹

Apología

No olvidar cómo 21 C deriva su examen del saber de las gentes para lograr él entender el oráculo de Delfos sobre ser él el más sabio⁵⁰.

No es posible –y es por completo inoportuno y⁵¹ extraño– que diga ser los que le siguen los muchachos ricos y luego meterse con ellos y atribuirles el origen de su mala fama 23 CD⁵².

⁴⁶ [Ibid., p. 105. *Vid.* nota 6/9-3]

⁴⁷ [Ibid., p. 103. *Vid.* nota 6/9-3]

⁴⁸ [6/9-12]

⁴⁹ [6/9-13]

⁵⁰ [PLATÓN, *Apologie de Socrate*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 145. Ortega marca el párrafo al margen con una “x” a lápiz rojo. También *vid.* en PLATÓN, *Euthyphro*, *Apología Socrática*, *Crito*, *Phaedo*, ed. cit., p. 33]

⁵¹ sor [tachado]

⁵² [Ibid., p. 148. Ortega subraya a lápiz gris en 23 D 3 la traducción francesa: “Ils ne savent que répondre, ils l’ignorent”, y escribe “Ojo” al margen. En la edición en griego, *vid.* p. 36]

*⁵³*En el siglo V de Atenas*

Entre 450 y 440 inunda de pronto a Atenas una enorme masa de nuevas formas /posibles/⁵⁴ de vida, de nuevas ideas, disciplinas, artes –en suma, posibles ocupaciones inauditas. Es la meteorología, la matemática, la retórica /o buen decir/⁵⁵, la dialéctica o arte del discutir. Son nuevas nociones sobre el mundo cósmico y social que llevan al ejercicio de nuevas actividades e inspiran una nueva actitud ante todas las dimensiones de la vida –los dioses, la ciudad, la sociabilidad.

La utilidad de todo esto no// era muy clara pero era, en efecto, un repertorio de posibles actuaciones completamente distinto de las tradicionales. Estas al constituir la vida entera de familia y ciudad eran asimiladas por⁵⁶ toda nueva generación como si fueran la vida misma y no nuevamente un posible *modo* de ella frente a otros. Por ello el asimilarlas no era sentido propiamente como un aprendizaje, como algo para adquirir lo cual el individuo tenía que hacer un esfuerzo espontáneo y personal. En cambio, todas esas nuevas formas de vida//

*⁵⁷

2

se presentaban desde luego como algo no nativo y natural sino como artificios o artes a las que era esencial tener que ser aprendidas. De aquí que a todo ello se le diese con nuevo y recalcado acento el nombre de “paideia” –aprendizaje o enseñanza. La palabra nuestra que sin coincidir con ella mejor responde a aquella realidad es “cultura” –esto es, todo aquello que el individuo puede añadir mediante estudio al torso// de los saberes y destrezas nativos, esto es, tradicionales⁵⁸.

⁵³ [6/9-14]

⁵⁴ [Superpuesto]

⁵⁵ [Superpuesto]

⁵⁶ las [tachado]

⁵⁷ [6/9-15]

⁵⁸ [Sobre ello dice Ortega: “en el siglo IV, los pensadores, como Isócrates, volverán a hablar, con formal carácter de programa político, de una unificación estatal de Grecia fundamentada en una comunidad existente ya entre los griegos que no reside simplemente en los atributos de Herodoto, sino en que los griegos poseen algo común que no tienen los otros pueblos. Esta comunidad exclusiva de los helenos se les presenta bajo los caracteres de un cierto tipo de ocupaciones peculiares, de instituciones, de usos *ejemplares* –el arte, la retórica, la filosofía, la música,

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Como el retraso de Atenas hizo que la “cultura” ya en un grado bastante avanzado de su desarrollo cayese sobre la ciudad contraponiendo su masa como un mundo nuevo y una nueva vida a los tradicionales, como un nuevo *modo* de ser frente al otro, fue sentido con el carácter específico de “modernidad”,⁵⁹ pasó lo que siempre en el advenimiento de una *modernidad*. El paso de lo//

*⁶⁰

3

viejo a lo nuevo tiene el carácter de formal cambio, de rompimiento con el pasado, de salto. Esto provoca un movimiento de defensa por parte de la tradición, mientras lo *moderno* es actuado y sostenido por pequeños grupos. La masa no distingue entre los contenidos interiores de lo moderno y ve en su conjunto solo lo negativo y ofensivo de la tradición.

Como siempre a lo moderno van primero los sensibles a la moda: los no//bles. El nuevo modo comienza por ser una nueva moda.

*⁶¹

V. Arnim – Dion 1898⁶²

Escuela socrática eleo-crática de Menedemos – 23⁶³

25- Da como sabido que Sócrates recibía, no pago formal, pero sí auxilios para subsistir de sus amigos y discípulos⁶⁴.

la gimnástica, la técnica guerrera, los cultos religiosos superiores, como el de Delfos–, en suma, la «cultura», la *paideía*. Ésta significaba un deliberado cultivo y refinamiento en el modo de ser hombre. La «cultura» es lo que el hombre añade a su *natura*”, en *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 98-99]

⁵⁹ Es q [tachado]

⁶⁰ [6/9-16]

⁶¹ [6/9-17]

⁶² [Las siguientes citas se refieren al libro de Hans von ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1898. Ortega lo maneja, pero no se conserva en su Biblioteca personal. Se trata de la biografía de Dión de Prusa, también conocido como Dión Crisóstomo: orador, filósofo e historiador griego del Imperio Romano que vivió entre los años 40 y 120 d. C.]

⁶³ [Ibid., p. 23]

⁶⁴ [Ibid., p. 25]

27- En la cita de Diógenes II, 92⁶⁵⁶⁶ sobre la enseñanza de los cirenaicos se ve que ya la sofística de la generación anterior se proponía enseñar el modo de afrontar los problemas todos de la vida que el estado de desarreglo de las creencias tradicionales y las nuevas aspiraciones hacían enigmáticos. Así aquí una de las cosas que se enseñan es a defenderse del temor a la muerte⁶⁷.//

Nausiphones, contemporáneo de Aristóteles, discípulo de Demócrito y que no pudo ser influido por aquel habla ya como de cosa sabida de ἐπαγωγή, παραδειγμα, συλλογισμος –σχῆμα λόγου– Arnim – Dion 59⁶⁸

Fue maestro de Epicuro que debió oírlo hacia 320, ib. 43⁶⁹

*⁷⁰

'Αρχη en Platón-

Phaed[rus] 245 D⁷¹ – /razón suficiente/⁷² ἔξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γένεσθαι. Sobre todo Pol[iteia] VI, 511 B⁷³

Pol[iteia] VI, 510⁷⁴ – ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον. La expresión que por un lado parecería hacer de *arje* el auténtico principio precisamente lo descalifica para siempre como término pues sobraría el *anypothetos*. Esta palabra sí que expresa el principio por medio de la idea de hipótesis que niega⁷⁵.

⁶⁵ [En la Biblioteca de Ortega se conserva la traducción en dos volúmenes de la obra de DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. del griego de José Ortiz y Sanz. Madrid: Lib. de Perlado, Páez y C., 1914]

⁶⁶ se [tachado]

⁶⁷ [Hans von ARNIM, ob. cit., p. 27]

⁶⁸ [Ibid., p. 59]

⁶⁹ [Ibid., p. 43]

⁷⁰ [6/9-18]

⁷¹ [PLATÓN, *Phèdre*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, 3.^a parte, trad. de Léon Robin, 1933, p. 34. También vid. la edición griega del texto en PLATÓN, *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich Hermann y Martin Wohlhab. Leipzig: B. G. Teubner, 1909, p. 225]

⁷² [Superpuesto, a lápiz gris]

⁷³ [PLATÓN, *La République*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. VII, 1.^a parte, trad. de Émile Chambry, 1933, p. 142. También vid. la edición bilingüe en griego-latín del texto en *Platonis Opera*, 2 vols., ed. de R. B. Hirschig y C. E. Ch. Schneider. París: Firmin-Didot, 1891-1900, vol. II, p. 123]

⁷⁴ [PLATÓN, *La République*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., pp. 140-141. La expresión griega aparece en 510 B 6. También vid. en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. II, p. 122]

⁷⁵ [La primera reproducción del término en griego por Ortega es la correcta, con épsilon. La segunda aparición cambia, o bien debido a que pretende hacer énfasis en la cuarta sílaba, o bien involuntariamente porque cite de oído el término, ya que las dos pronunciaciones suenan igual en nuestra lengua]

Igualmente su empleo junto con *πρῶτον Leg[es] VI, 780 B⁷⁶* – *ὅτε κατὰ ἀρχὰς πρῶτον ἐγένετο*.

*⁷⁷

Neue Zurich Zeitung – 15 Dic[iembre] [19]47

⁷⁶ [En la edición bilingüe en griego-latín en *Platoni Opera*, ed. cit., vol. II, p. 370. La expresión griega aparece en 780 B 3]

⁷⁷ [6/9-19. Recorte de periódico titulado “Die Sokratesdichtung”, de Hans-Rudolf Schwyzler, publicado, como anota Ortega en el recorte, en *Neue Zurich Zeitung* – 15 diciembre 1947. De ahí la datación de la carpeta aquí reproducida. En la parte posterior del recorte se reproduce un programa de conferencias sobre filosofía y política, en que aparecen dos españoles: Manuel Jiménez Quílez y Antonio Truyol Serra.

Ofrecemos la traducción al castellano del artículo, “La poesía socrática”, a continuación: “¿Qué sabemos sobre la vida de Sócrates, aquel asombroso ateniense que, a los setenta años de edad, fue condenado a muerte por sus propios conciudadanos? ¿Y en qué consistía su doctrina, para que las generaciones posteriores lo reconocieran como fundador de la filosofía ática, bajo cuyo influjo el pensamiento occidental permanece hasta nuestros días? La respuesta a estas preguntas no podemos obtenerla de Sócrates mismo, pues no dejó nada escrito. En cambio, existe, dentro del primer siglo después de su muerte, una abundante literatura acerca de él que, aunque en gran parte se ha perdido, todavía es lo suficientemente rica como para permitirnos reconstruir una imagen fidedigna de su vida y de su enseñanza. Además, tenemos la fortuna de que los cuatro hombres a quienes debemos noticias sobre Sócrates se acercaron a su tarea con propósitos tan distintos, que deberíamos poder encontrar al verdadero Sócrates en el punto de intersección de esas cuatro miradas.

Este procedimiento, tan útil en otros casos, donde es necesario separar un núcleo objetivo de una envoltura subjetiva, fracasa aquí por completo. El único de los cuatro autores a quien podemos reconocer sentido histórico, Aristóteles, nació después de la muerte de Sócrates y, por lo tanto, para sus breves anotaciones dependió de la literatura ya existente. En cambio, el único que con certeza escribió durante la vida de Sócrates, el comediógrafo Aristófanes, llevó a escena a un Sócrates que contradice de manera tan absoluta a todos los demás testimonios, que desde hace tiempo no se sabe cómo explicarlo, salvo suponiendo que el poeta simplemente utilizó el nombre del Sócrates viviente para satirizar al tipo, ya por entonces anticuado, del filósofo natural extravagante. Así, la elección se reduce a Jenofonte y a Platón, que, sin embargo, no coinciden en absoluto. Hay investigadores que rechazan a Jenofonte como absolutamente poco fiable, porque escribió sus «Recuerdos» de Sócrates recién una generación después de su muerte y porque, además, carecía tanto de profundidad intelectual como de la grandeza necesaria para comprenderlo. Platón, en cambio, habría sido un testigo de confianza, puesto que bajo la impresión de la arrolladora personalidad de Sócrates comenzó a filosofar. Otros, sin embargo, sostienen lo contrario: que precisamente Platón incurrió en el mayor error histórico, atribuyéndole a Sócrates de manera constante sus propios pensamientos; mientras que Jenofonte, aunque carente de talento

© Herederos de José Ortega y Gasset.

literario, habría mostrado cómo aquel gran hombre amaba una exposición sencilla de las leyes generales y poseía una memoria más segura que su propia capacidad de reflexión. De estas dificultades surge nuevamente la tendencia a regresar a Aristóteles, en quien al menos se reconoce un objetivo claro: dejar a Sócrates sus doctrinas genuinas, mientras que Aristófanes y Platón, por motivos cómicos o filosóficos, no pudieron deformar los rasgos corporales del personaje.

De este círculo vicioso sin salida se atreve, recientemente, Olof Gigon (Friburgo i. Ue.) a dar un salto radical en su *Sócrates* (colección Dalp, editorial Francke, Berna 1947). Afirma de una vez por todas que «Sócrates», como sujeto actuante de la historia de la filosofía griega, permanece para nosotros inaprehensible, porque no poseemos ningún texto que haya querido informarnos sobre la vida y la doctrina del Sócrates histórico. Más bien, lo que tenemos sobre Sócrates son tan solo ficciones, al igual que ocurre con otras figuras de la Antigüedad –por ejemplo, con Pitágoras o con Diógenes–, de quienes no poseemos más que relatos sin valor biográfico ni histórico. Los diálogos de Platón no nos han llegado porque fueran los más fiables desde el punto de vista histórico, sino porque son de gran valor artístico. Las *Memorias* de Jenofonte, por su parte, no se conservaron porque reproducieran a Sócrates tal como fue en cuerpo y alma, sino porque constituyen un breviario ameno de sabiduría edificante. El hecho de que poseamos diálogos completos únicamente de Platón significa solo que él llevó ese género literario a su culminación, no que lo hubiera inventado. Es más, es probable que entre los diálogos socráticos perdidos –de los que aún tenemos noticia– hubiera algunos más antiguos que los diálogos platónicos; incluso cabe pensar que existieran diálogos sin Sócrates, que hubieran servido de modelo a los diálogos socráticos. Tales obras debieron de ser composiciones en las que se narraban «aparentes acontecimientos históricos», de modo que no importaba tanto la historicidad ni el suceso mismo, sino la representación realista de situaciones típicas. El diálogo, entonces, incorporaba los contenidos de la ciencia platónica y de la llamada ética socrática en el marco de una religiosidad ateniense ya tradicional, y los vestía con narraciones semejantes a las que desde antiguo circulaban sobre los siete sabios. Estos relatos fueron proyectados sobre Sócrates y su vida. Al principio, este motivo del «acontecimiento aparente» se vinculó quizás con la etiqueta hueca del «sabio que todo lo sabe», y tal vez también con la figura del «pequeño burgués modesto» ante el cual capitula el aristócrata extravagante. Con el tiempo, estas situaciones típicas se fueron enriqueciendo y desarrollando más y más. Pero era imposible, dentro de una sola obra, narrar hechos reales o fundar verdaderas biografías. La biografía de Sócrates nos ofrece, en cambio, solo una falsificación. Uno puede creerlo o no; pero esta respuesta incierta a las preguntas iniciales sobre la vida y la doctrina de Sócrates tiene, al menos, la virtud de la honestidad.

La tesis de Gigon no es solamente original, sino que constituye una auténtica liberación de una situación sin esperanza. Una cuestión, sin embargo, permanece enigmática incluso para él: ¿por qué precisamente estos motivos, que se encuentran en diversos autores del siglo IV o que todavía podemos reconstruir, se cristalizaron alrededor de Sócrates, cuando al principio eran anónimos y podrían haber recaído sobre cualquier otro hombre extraordinario? Esta cuestión coincide, en última instancia, con la de por qué justamente Sócrates fue condenado a muerte. Por paradójico que parezca: la injusta muerte de Sócrates fue al mismo tiempo una acción excepcional, y sabemos que esta injusticia arbitraria de la justicia fue, de nuevo, la única explicación de por qué Sócrates se convirtió en la figura central de la literatura dialógica. Hans-Rudolf Schwyzler”]