



La ejemplaridad de Sócrates según Platón y Jenofonte

The exemplarity of Socrates according to Plato and Xenophon

L'exemplarité de Socrate selon Platon et Xénophon

Louis-André Dorion

louis.andre.dorion@umontreal.ca

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences, Universidad de Montreal, Canadá

Traducción de:

María Sol Oliva

mariasololiva93@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Graciela Marta Chichi

gchichi@isis.unlp.edu.ar

Centro de Investigaciones de Filosofía, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP - CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recepción: 01 Abril 2022

Aprobación: 01 Agosto 2022

Publicación: 01 Junio 2023

Cita sugerida: Dorion, L. A. (2023). La ejemplaridad de Sócrates según Platón y Jenofonte. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(1), e065. <https://doi.org/10.24215/29533392e065>

Resumen: En la obra de Jenofonte, Sócrates es un modelo de virtud a imitar por aquellos que aspiran a adquirir las virtudes que él encarna. La ejemplaridad de Sócrates es entonces esencialmente la de un modelo que se puede imitar. El Sócrates de Platón no ocupa nunca el rol de modelo a imitar por aquellos que aspiran a la virtud, sin duda porque la virtud, para el Sócrates de Platón, no es el fruto del ejercicio (*askêsis*). Si la virtud consiste esencialmente en un conocimiento, no tiene ninguna utilidad imitar a Sócrates, pues una imitación tal no procura ningún conocimiento.

Palabras clave: Sócrates, Ejemplaridad, Modelo, Imitación, Virtud.

Abstract: In the work of Xenophon, Socrates is a model of virtue to be imitated by those who aspire to acquire the virtues that he embodies. Hence, the exemplarity of Socrates is essentially that of a model that can be imitated. Plato's Socrates never plays the role of a model to be imitated for those who aspire to virtue, no doubt because for Plato's Socrates virtue is not the result of an exercise (*askêsis*). If virtue essentially consists of knowledge, then it is useless to imitate Socrates, since such an imitation does not procure any knowledge.

Keywords: Socrates, Exemplarity, Model, Imitation, Virtue.

Résumé: Chez Xénophon, Socrate est un modèle de vertu offert à l'imitation de ceux qui aspirent à acquérir les vertus qu'il incarne. L'exemplarité de Socrate est donc essentiellement celle d'un modèle que l'on peut imiter. Le Socrate de Platon ne joue jamais ce rôle de modèle offert à l'imitation de ceux qui aspirent à la vertu, sans doute parce que la vertu, pour le Socrate de Platon, n'est pas le fruit de l'exercice (*askêsis*). Si la vertu consiste essentiellement en une connaissance, il n'est d'aucune utilité d'imiter Socrate car une telle imitation ne procure aucune connaissance.

Mots clés: Socrate, Exemplarité, Modèle, Imitation, Vertu.

Se trata de una versión revisada de la Conferencia que ha sido pronunciada en Buenos Aires en ocasión del Congreso "Socratica IV" (2018). La versión francesa de este texto no ha sido aún publicada.



EDICIONES
DE LA FAHCE



Si la adquisición de la virtud depende de un entrenamiento, de un ejercicio, es necesario que aquel que se entrena en la virtud tenga delante un modelo, un ejemplo que pueda imitar. Hay entonces un vínculo muy estrecho entre *askésis*,¹ ejemplo, modelo e imitación. Se puede verificar la presencia de tal vínculo en los escritos socráticos de Jenofonte, no así en los diálogos de Platón, al menos en lo que concierne a Sócrates y al tipo de enseñanza que imparte. A continuación, me empeñaré en demostrar, en primer lugar, que el Sócrates de Jenofonte (a partir de ahora Sócrates^J) insiste en repetidas ocasiones en la importancia del ejemplo y del modelo a imitar, mientras que el Sócrates de Platón (a partir de ahora Sócrates^P), por su parte, no habla jamás de la importancia del ejemplo. En segundo lugar, demostraré que, en la medida en que es virtuoso y se distingue incluso de otros hombres por su virtud eminente, Sócrates^J encarna el modelo a imitar por aquellos que aspiran a la virtud, mientras que Sócrates^P, al contrario, nunca es presentado como un modelo que con imitarlo baste para llegar a ser virtuoso.

I. Jenofonte: la virtud del modelo y del ejemplo

Jenofonte insiste, en numerosos pasajes de su obra, y no solo en sus escritos socráticos, en la importancia del ejemplo y del modelo a imitar. Es un tema que recorre su obra y, antes de presentar los pasajes donde Sócrates es descrito como un modelo excelente, me parece pertinente examinar algunos textos que no tratan de Sócrates, puesto que dichos textos demuestran que nos estamos ocupando de un tema jenofonteo y que Sócrates no es, a fin de cuentas, más que una ejemplificación o una ilustración entre otras tantas. Comencemos con un pasaje de *Agesilao*:

Y si, con vistas a construir obras con corrección, un bello descubrimiento para los hombres <ha sido> el tendel y la regla, la excelencia de Argesilao me parece que sería un bello modelo para los que quieren practicar la excelencia (*καλὸν ἂν μοι δοκεῖ [εἶναι] ἢ Ἀγησιλάου ἀρετῆ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις*). En efecto, ¿quién podría llegar a ser impío imitando a un hombre pío (*τίς γὰρ ἂν ἢ θεοσεβῆ μιμούμενος ἀνόσιος γένοιτο*), o injusto <imitando> a uno justo, o violento <imitando a uno> temperante, o fuera de sí <imitando a uno> moderado? Pues también Agesilao era magnificante ya no tanto en reinar sobre otros cuanto más bien en gobernarse a sí mismo (*ἐπὶ τῷ ἑαυτοῦ ἄρχειν ἐμεγαλύνετο*), ni en el conducir contra los enemigos sino antes bien en el guiar a sus conciudadanos hacia toda excelencia (*ἀλλ' ἐπὶ τῷ πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν ἡγείσθαι τοῖς πολίταις*). (10.2, trad. inédita del texto griego, en 1910)²

Este pasaje me inspira las siguientes tres observaciones:

1. Aquellos que quieren ejercitarse en la perfección moral (*τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις*) necesitan un modelo (*παράδειγμα*) a imitar, y es la virtud de Agesilao (*ἢ Ἀγησιλάου ἀρετῆ*) la que les provee tal modelo. El modelo debe ser el de un hombre que encarna la virtud.
2. Aquel que imita un modelo de virtud no puede él mismo convertirse, por esta imitación, en otra cosa que no sea un hombre virtuoso, y es imposible que tal imitación le haga adquirir el vicio opuesto a la virtud encarnada por el modelo. Dicho de otro modo, el modelo de virtud no puede ser causa de corrupción. Veremos más adelante, en la conclusión de este estudio, cómo Jenofonte utiliza dicho argumento

para defender a Sócrates contra la acusación de corromper a los jóvenes.

3. Agesilao se gobierna a sí mismo (*ἑαυτοῦ ἄρχειν*) y encarna de esta manera la virtud socrática por excelencia, la *enkráteia*.³ El modelo de virtud tiene la responsabilidad de conducir a los otros hombres hacia la virtud

Agesilao no es el único gobernante que Jenofonte presenta como modelo (*παράδειγμα*). Lo afirma también de Ciro en el siguiente pasaje de *Ciropedia*:

En consecuencia, si él mismo se destacaba en todas las obras nobles, mucho más en lo que lo rodeaba a causa de la práctica constante (*διὰ τὴν αἰεὶ μελέτην*). Entonces se mostraba como ejemplo de tal (*Παράδειγμα μὲν δὴ τοιοῦτον ἑαυτὸν παρέιχετο*). (8.1.39, trad. inédita del texto griego Chichi, en 1910)⁴

La ejemplaridad de Ciro, al igual que la de Agesilao, tiene, por así decirlo, un efecto de *entrenamiento*, es decir, que tiene como efecto no solo incitar a otros hombres a practicar la virtud, sino también a hacerlos progresar en ella.

Ocupémonos sin más dilación de Sócrates. A diferencia de lo que ocurre con Agesilao y Ciro, Jenofonte no emplea jamás el término *παράδειγμα* para Sócrates, sin embargo no quedan dudas de que él le reconoce una ejemplaridad que no es menor ni menos eficaz que la de Agesilao y de Ciro. En efecto, es con la ayuda de perífrasis que Jenofonte señala repetidamente la ejemplaridad de Sócrates, es decir, su rol de modelo a imitar por sus compañeros:

Más bien apartó a muchos de estos vicios haciéndoles desear la virtud e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos llegarían a ser hombres de bien (*Recuerdos de Sócrates* 1.2.2, trad. Zaragoza, en 1993). Aun así, nunca alardeó de maestro en estas materias, pero poniendo en evidencia su manera de ser hizo nacer en sus discípulos la esperanza de que imitándole llegarían a ser como él (*ἀλλὰ τῷ φανερόν ἐστιν τοιοῦτος ὢν ἐπιζῆμι ἐποίει τοὺς συνδιατριβόντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκείνον τοιοῦτους γενήσεσθαι*). (1.2.3)

La ejemplaridad de Sócrates es tal, que el modelo que encarna basta para que quienes lo frecuentan esperen alcanzar, imitándolo (*μιμουμένους ἐκείνον*), volverse tal como él. Poco después de este pasaje, Jenofonte hace una observación propia en lo que incumbe a la ejemplaridad de Sócrates:

Tal vez alguien podría objetar que Sócrates debió enseñar a sus discípulos la moderación antes que la política. Contra ello yo no tengo nada que decir, pero veo que todos los maestros muestran a sus discípulos (*πάντας δὲ τοὺς διδάσκοντας ὁρῶ αὐτοὺς δεικνύντας τε τοῖς μανθάνουσιν*) de qué manera hacen lo que enseñan y los conducen por medio de la palabra. Sé que también Sócrates se mostraba a sus discípulos como un hombre de bien (*Οἶδα δὲ καὶ Σωκράτην δεικνύντα τοῖς ζηνοῦσιν ἑαυτὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ὄντα*), y como tal dialogaba bellísimamente sobre la virtud y las otras cualidades humanas. (1.2.17-18, trad., 1993)

La expresión *ἑαυτὸν δεικνύναι*⁵ me parece característica del vocabulario que emplea Jenofonte para expresar el rol crucial que juega y debe jugar un modelo de virtud. Contrariamente a Platón,⁶ Jenofonte no tiene ningún reparo al presentar a Sócrates como un maestro que enseña a discípulos.⁷ No obstante, la esencia del maestro es precisamente la de presentarse como ejemplo a sus discípulos. El maestro no se contenta con mostrar algo, debe también “mostrarse

él mismo” (αὐτοὺς δεικνύντας, δεικνύντα ... ἑαυτὸν),⁸ es decir, mostrar él mismo que es y hace lo que muestra a sus discípulos. Más adelante en *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte señala en múltiples ocasiones esta responsabilidad esencial que incumbe a todo maestro, especialmente a Sócrates, de *mostrar* que él mismo encarna, con su ejemplo y con sus actos, la virtud que él desea transmitir a sus alumnos.

Y ahora, como Sócrates me parecía que ayudaba a sus discípulos, unas veces mediante acciones que mostraban su manera de ser (τὰ μὲν ἔργω δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν), y otras dialogando con ellos, voy a presentar por escrito todos los ejemplos que recuerdo de ello. (1.3.1, trad., 1993)

Esto es lo que decía, y con sus actos todavía se mostraba más dueño de sí mismo que con sus palabras (Τοιαῦτα δὲ λέγων ἔτι ἐγκρατέστερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν). (1.5.6, trad., 1993)

Tampoco ocultaba su opinión acerca de lo justo, sino que incluso la daba a conocer con hechos (ἀλλὰ καὶ ἔργω ἀπεδείκνυτο), tratando a todos en privado según la ley y servicialmente, y obedeciendo en público a las autoridades en todo lo que las leyes prescribían, tanto en la ciudad como en las campañas militares, hasta tal punto que destacaba entre todos por su disciplina. (4.4.1, trad., 1993)

—¿Cómo, Hippias!, ¿es que no te has dado cuenta de que yo no dejo de explicar lo que me parece que es justo (ὅτι ἐγὼ ἂν δοκεῖ μοι δίκαια εἶναι οὐδὲν παύομαι ἀποδεικνύμενος)? —¿Y cómo es ese razonamiento tuyo? —Es que si no lo explico con palabras, lo explico con mis hechos (ἀλλ' ἔργω ἀποδείκνυμαι). ¿O es que no te parece que la acción es más convincente que la palabra? (4.4.10, trad., 1993)

Al afirmar la superioridad de los actos por sobre el discurso,⁹ Sócrates destaca al mismo tiempo la crucial importancia de la ejemplaridad, pues el modelo de virtud debe actuar necesariamente en todo momento en conformidad con la virtud que él encarna. La repetición del verbo δεικνύμι y de sus vocablos compuestos (ἀποδεικνύμι, ἐπιδεικνύμι) revela la importancia que Jenofonte le atribuye a aquello que se podría llamar “la ejemplaridad activa”, a diferencia de un modelo que debe constantemente *mostrarse* (ἑαυτὸν δεικνύναι) y *demostrar* que posee y pone en práctica las diferentes virtudes.

Nos queda un último pasaje para examinar. Hacia el final de *Recuerdos* 4.2, el capítulo donde Sócrates seduce a Eutidemo al mismo tiempo en que hace de él un discípulo, se puede leer el siguiente texto:

Eutidemo, sin embargo, comprendió que no podría llegar a ser un hombre digno de consideración (ἀνὴρ ἀξιόλογος) sino tratando lo más posible a Sócrates (εἰ μὴ ὅτι μάλιστα Σωκράτει συνείη), y así, nunca se apartaba de él, salvo en caso de necesidad, y en ocasiones imitaba incluso sus costumbres (ἔνια δὲ καὶ ἐμιμείτο ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν). Sócrates, por su parte, cuando se dio cuenta de su disposición, trató de desconcertarle lo menos posible y le daba, en cambio, las nociones más sencillas y más claras sobre lo que creía que era más necesario saber y más digno de dedicarle una mayor atención (ἅ τε ἐνόμιζεν εἰδέναι δεῖν καὶ <ἄ> ἐπιτηδεύειν κράτιστα εἶναι). (4.2.40, trad., 1993)

Este pasaje da lugar a varias observaciones:

1. El vínculo del discípulo respecto del maestro es el de una imitación (ἐμιμείτο), lo cual implica, en este caso, que Sócrates sirve de modelo a Eutidemo.

2. Se observan, en este pasaje, dos apariciones del verbo ἐπιτηδεύειν,¹⁰ el cual juega un rol importante en la reflexión ética de Jenofonte. En los *Memorabilia* (3.5.14) y la *República de los Lacedemonios* (10.8), Jenofonte afirma que es gracias a sus *epitedeumata* que los espartanos tienen una superioridad sobre los otros pueblos, y que estos últimos harían bien en imitar los *epitedeumata* de los espartanos. Lo que es cierto de los pueblos también lo es de los individuos: con la pretensión de volverse “digno de consideración” (ἀξιόλογος), Eutidemo imita los *epitedeumata* de Sócrates. ¿En qué consisten tales *epitedeumata*? En la nota al pie que acompaña a este pasaje,¹¹ hago referencia al hecho de que los jóvenes disfrutaran de imitar ciertos hábitos de Sócrates, como el de pasear descalzo (cf. *Banquete* 173b). Esto puede parecer banal, pero no lo es tanto si se considera que pasear con los pies descalzos es un indicio de *kartería*, de resistencia física, y que se trata de una cualidad esencial a los ojos de Sócrates, ejercitada por él mismo:

¿No sabes que los que por naturaleza son más débiles físicamente, a fuerza de ejercicio (μελετήσαντες) se hacen más fuertes y aguantan mejor en aquello a que se dedican (ἀν μελετήσωσι) que los que, siendo más fuertes, no se entrenan (ἀμελησάντων)? ¿Y no crees que yo, entrenando continuamente mi cuerpo para soportar (μελετώντα καρτερεῖν) las contingencias, puedo soportarlo todo con más facilidad que tú, que no te entrenas (σοῦ μὴ μελετόντος)? (1.6.7, trad., 1993)

Este último pasaje es un buen ejemplo del entrenamiento al cual Sócrates se sometía, de la importancia que le concede y de la finalidad moral en vistas de la cual hay que entrenarse.

3. Eutidemo considera que el frecuentar asiduamente a Sócrates (μάλιστα Σωκράτει συνείη) es la condición de su progreso, como si el mero hecho de estar en el entorno de Sócrates fuese una garantía de progreso moral. No es el único pasaje donde Jenofonte afirma que el trato de Sócrates le permitía a sus discípulos ser virtuosos. Así pues, Critias y Alcibiades fueron intachables mientras frecuentaron a Sócrates:

También sé que ellos dos [esto es, Critias y Alcibiades] fueron prudentes mientras estuvieron con Sócrates (ἔστε Σωκράτει συνήστην), no por temor a ser sancionados o azotados, sino porque realmente creían entonces que lo mejor era obrar así. (1.2.18, trad., 1993)

Efectivamente, mientras estuvieron con Sócrates (ἕως μὲν Σωκράτει συνήστην), Critias y Alcibiades pudieron dominar sus malas pasiones utilizándole como aliado, pero una vez que se apartaron de él (ἐκείνου δ' ἀπαλλαγέντε), Critias huyó a Tesalia y allí se reunió con hombres que anteponían la ilegalidad a la justicia (συνὴν ἀνθρώποις ἀνομία μᾶλλον ἢ δικαιοσύνη χρωμένους), mientras que Alcibiades, acosado a causa de su belleza por una multitud de mujeres distinguidas, se vio corrompido por una gran cantidad de personajes poderosos debido a su influencia en la ciudad y entre los aliados. Honrado por el pueblo sin que le costara ningún esfuerzo destacar, lo mismo que los atletas que consiguen fácilmente ser los primeros en los certámenes gimnásticos y descuidan su entrenamiento, así también él se descuidó a sí mismo. (1.2.24, trad., 1993)

Todo sucede como si el mero hecho de frecuentar a Sócrates asegurase un comportamiento virtuoso de quien estuviese en su entorno. En sentido contrario, la corrupción de Critias se explica por frecuentar a hombres injustos. El trato con Sócrates fue provechoso para muchos otros hombres:

De modo que Sócrates ante los ojos de todo el mundo fue orgullo de la ciudad, mucho más que Licas lo fue para Esparta, y se hizo famoso por ello [su generosidad]. Porque Licas recibía en su mesa a los extranjeros que acudían a Esparta en las Gimnopedias, y Sócrates, en cambio, a lo largo de toda su vida fue generoso con su hacienda y prestó los mayores servicios a todos los que lo deseaban, pues despedía perfeccionados a los que acudían a él (βελτίους γὰρ ποιῶν τοὺς συγγιγνομένους ἀπέπεμπεν). (1.2.61, trad., 1993)

De manera que tan útil era Sócrates en toda circunstancia y en todos los sentidos, que para cualquier persona de mediana sensibilidad que lo considerase, era evidente que no había nada más provechoso que unirse a Sócrates y pasar el tiempo con él (οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἢν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν) en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias. Incluso su recuerdo cuando no estaba presente era de gran utilidad a los que solían estar con él (αὐτῷ συνεῖναι) y recibir sus enseñanzas, pues tanto si estaba de broma como si razonaba con seriedad hacía bien a los que le trataban (τοῖς συνδιατρίβουσι). (4.1.1, trad., 1993)

El último fragmento es bastante notable en la medida en que Jenofonte destaca, no una vez, sino cuatro, hasta qué punto era provechoso frecuentar a Sócrates y pasar tiempo con él. Y es otra vez con esta misma observación que Jenofonte concluye su *Apología*, como si el solo hecho de frecuentar a Sócrates fuese una garantía segura de progreso en la virtud.

Si alguno de los que aspiran a la virtud tuvo trato alguna vez con alguien más beneficioso que Sócrates (ὠφελιμωτέρῳ τινὶ Σωκράτους συνεγένετο), considero que tal hombre debe ser tenido por muy feliz. (34, trad. Zaragoza, 1993)

Ahora bien, Sócrates no es una excepción: lo que sucede al frecuentarlo vale también para cualquier hombre virtuoso, es decir que aquel que frecuenta a un hombre virtuoso, cualquiera sea éste, no tiene que temer ser corrompido en su compañía.¹²

¿Qué padre, si su hijo frecuenta un maestro y se hace sensato (ἐὰν ὁ παῖς αὐτοῦ συνδιατρίβων τῷ σωφρονῇ), y luego con otro se hace malo (ὑστερον δὲ ἄλλῳ τῷ συγγεγόμενος πονηρὸς γένηται), acusará al primero? ¿No elogia tanto más al primero cuanto peor se haya vuelto con el segundo? Ni siquiera los propios padres que conviven con sus hijos (οἱ γὰρ πατέρες αὐτοὶ συνόντες τοῖς υἱέσι), cuando éstos se descarrían, se consideran responsables, si ellos mismos siguen llevando una vida moderada. (Recuerdos de Sócrates 1.2.27, trad., 1993)¹³

Por ello procuran los padres mantener a sus hijos, aunque sean prudentes, apartados de los hombres perversos, en la idea de que el trato con los buenos es un ejercicio de virtud (ὡς τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἀσκησιν οὖσαν τῆς ἀρετῆς), y el trato con los malos es su ruina (1.2.20, trad., 1993)

El último pasaje es sumamente notable: el trato con hombres virtuosos es él mismo un entrenamiento en la virtud, lo cual supone que los hombres virtuosos son modelos de virtud que hay que imitar a través de la *askêsis*.

II. La ejemplaridad del Sócrates platónico

La convicción de que el trato (*sunousia*) de Sócrates basta para hacer virtuosos a sus discípulos y protegerlos del vicio está completamente ausente en los diálogos de Platón. Es ciertamente revelador que el único diálogo del *corpus platonicum* que deja ver explícitamente tal idea sea el *Teages*, el cual, es probable, no sea de su autoría:

[Aristides, por boca de Sócrates] “Yo te diré, Sócrates, -afirmó- algo increíble por los dioses pero verdadero. En lo que me concierne, yo no he aprendido nada de ti, (ἐγὼ γὰρ ἔμαθον μὲν παρά σου οὐδὲν πώποτε), como tú bien lo sabes. Pero yo hacía progresos cuando estaba en tu compañía (ἐπεδίδουν δὲ ὅποτε σοι συνείην), aunque no estuviera en la misma casa, ni en la misma habitación. Y yo creía que los progresos eran más grandes cuando estaba en la misma habitación y mientras yo te observaba hablar, que cuando yo dirigía mi mirada en otras direcciones. Pero allí donde mis progresos fueron más considerables y más numerosos (πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πλείστον ἐπεδίδουν), fue cuando yo estaba contigo y te tocaba (καὶ ἀπτόμενος). Pero ahora, -dijo él- toda esta predisposición ha desaparecido.” He aquí, Teages, qué efecto tiene nuestra frecuentación (τοιαύτη ἢ ἡμετέρα συνουσία). Si le place a los dioses, harás progresos considerables y rápidos (πάνυ πολὺ ἐπιδώσεις καὶ ταχύ), si no, no. (130d-e, trad. inédita del texto griego Chichi, 1903)

Según este texto, la eficacia de Sócrates en la transmisión de la virtud varía proporcionalmente a la distancia física que lo separa del discípulo: cuanto mayor es la proximidad física con Sócrates, más palpables son los progresos en el camino hacia la virtud. Y el saber, estrictamente hablando, no juega ningún rol en tal progreso, dado que Aristides no aprendió nada de Sócrates. Si bien se trata de la posición de Aristides, tal como es narrada por Sócrates, el final del pasaje deja entender claramente que Sócrates adhiere a ella sin reservas. Sin embargo, esta postura, según la cual basta con tocar (ἀπτέσθαι) a Sócrates para progresar en la virtud, es explícitamente desmentida en un pasaje muy conocido del *Banquete*. A Agatón, quien lo apura para sentarse a su lado, a fin de que con su contacto (ἀπτόμενός σου, 175c8) pueda beneficiarse de su saber, Sócrates le responde lo siguiente:

Estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros (ἐὰν ἀπτόμεθα ἀλλήλων), fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía. Pues si la sabiduría se comporta también así, valoro muy alto el estar reclinado junto a ti, porque pienso que me llenaría de tu mucha y hermosa sabiduría. La mía, seguramente, es mediocre, o incluso ilusoria como un sueño, mientras que la tuya es brillante y capaz de mucho crecimiento, dado que desde tu juventud ha resplandecido con tanto fulgor y se ha puesto de manifiesto anteayer en presencia de más de treinta mil griegos como testigos. (175d-e, trad. Martínez Hernández, 1986)

No solo no encontramos en ninguna parte de la obra de Platón la idea de que el trato con Sócrates, o su mero contacto, basta para volverse virtuoso y para conservar su virtud, sino que incluso esta idea es explícitamente desmentida, incluso ridiculizada, de modo tal que resulta tentador considerar que la respuesta irónica de Sócrates a Agatón se dirige a todos aquellos -incluido Jenofonte- quienes ven en el trato con Sócrates la garantía de una transmisión de la virtud.

Ahora bien, ¿qué sucede con la ejemplaridad de Sócrates en la obra de Platón? Si no me equivoco, hay un solo pasaje en el que Platón emplea el término *παράδειγμα*¹⁴ al referirse a Sócrates. Se trata de un pasaje de la *Apología*, donde Sócrates, al comentar el oráculo de Delfos, se expresa en estos términos:

Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates, -se sirve de mi nombre poniéndome de ejemplo (*ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος*)- como si dijera: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.”. (23a-b, trad. Calonge, 1981)

En la medida en que no queda ninguna duda de que Sócrates^J es un modelo, si bien Jenofonte no emplea nunca el término *παράδειγμα* para referirse a Sócrates, tal aparición del término *παράδειγμα* en la *Apología* merece ser considerada con mayor atención de la que le han prestado los comentaristas de la *Apología*.¹⁵ No es entonces Sócrates quien se presenta como un modelo, sino que es el dios mismo quien lo coloca en el rango de modelo. Pero el modelo que encarna Sócrates no es el de la virtud, sino, por el contrario, el del reconocimiento de su ignorancia. Y si Sócrates puede servir de modelo para otros hombres, es sin embargo porque el reconocimiento de su ignorancia es una etapa preliminar e indispensable para la adquisición de la virtud. El dios hace de Sócrates un modelo (*ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος*), pero la ejemplaridad que le reconoce no es exclusiva, puesto que todo hombre que reconociese su ignorancia, como Sócrates lo hizo, no sería menos modelo que este último.

A diferencia de Jenofonte, quien propone a Agesilao, a Ciro y a Sócrates como modelos de virtud, Platón no presenta *jamás* a Sócrates como un modelo o paradigma que bastase con imitar para adquirir la virtud. Digo “jamás”, pero aun así hay un diálogo que me hace dudar de lo tajante de dicha afirmación. En *Laques*, el personaje epónimo, un general que vio a Sócrates pelear a su lado, alaba el coraje de éste en dos ocasiones (181a-b et 189b) y se lamenta de que los soldados atenienses, en la batalla de Delio, no se hayan comportado como Sócrates.

[Laques] -Pues bien, Lisímaco, no sueltes ya a este hombre. Que yo en otro lugar lo he visto defender no solo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Delión marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso. (181a-b, trad. García Gual, 1986)

¿No es este un pasaje donde Sócrates es presentado como un modelo de virtud que hizo avergonzar a los otros hombres por no haberlo imitado? No está nada claro. Admitamos que Sócrates dio muestras de coraje y que sus compañeros de armas habrían debido hacer lo mismo o “ser tales como él” (*τοιούτοι εἶναι*), como lo dice el texto griego de forma muy concisa. A los fines de ser valiente, me parece en efecto un poco tarde el hecho de tener que esperar a entrar en acción, en un campo de batalla, para ponerse a imitar un modelo de valentía. Más aún, lo que logra la virtud de Sócrates es propiamente *inimitable*, como intentaré explicar ahora.

Encuentro muchas razones para explicar la ausencia, en Platón, del vínculo mimético entre el discípulo y su maestro modelo, tal como lo podemos observar, en numerosas ocasiones, en Jenofonte. En primer lugar, incluso a causa de

la declaración de ignorancia, Sócrates no es virtuoso, o al menos no lo es completamente, de modo que no puede tampoco ser propuesto como modelo o paradigma de virtud. Claro que *Laques* (189b) y otros personajes en otros diálogos no dudan en reconocer la virtud de Sócrates,¹⁶ pero hay que tener presente que tales afirmaciones implican necesariamente atribuir a Sócrates el saber con el que se rehúsa a identificarse. En segundo lugar, si la virtud consiste esencialmente en una forma de saber, la misma naturaleza de la virtud impide asumir de lleno todo vínculo mimético entre el discípulo y Sócrates. Incluso si Sócrates fuese virtuoso, no se podría imitarlo para volverse uno mismo virtuoso, pues no se puede imitar el saber sobre el cual se funda su virtud. Laques puede, desde luego, lamentar que los soldados atenienses no se hayan comportado como Sócrates, pero ellos no podían, por imitación, volverse a su vez instantáneamente valientes. El saber que se le adjudica a un maestro, o incluso el saber que el mismo maestro busca, puede ciertamente hacer nacer, en el discípulo, el deseo de ir él mismo en busca de dicho saber, pero en ese caso ya no se trata de un vínculo mimético como el que describe Jenofonte. Mientras que Jenofonte considera que todos los maestros que enseñan se ofrecen como modelos a imitar por sus alumnos, el vínculo que Sócrates mantiene con sus jóvenes compañeros es de otra naturaleza. Lejos de presentarse como un modelo a imitar, Sócrates se coloca en pie de igualdad con sus jóvenes compañeros cuando les propone buscar juntos en qué consiste el conocimiento de las diferentes virtudes.¹⁷ En los diálogos de Platón, la dialéctica socrática, en tanto es entendida como una búsqueda común del interrogador y de quien responde, quienes combinan sus esfuerzos en vista de alcanzar el conocimiento, impide de entrada comprender el vínculo que Sócrates mantiene con sus jóvenes compañeros como un vínculo mimético que les aseguraría a estos últimos la adquisición de la virtud que buscan.¹⁸ En tercer lugar, aquello que tiene valor de paradigma positivo a imitar no es del orden de lo sensible, sino más bien de lo inteligible, de modo que es en vano buscar en el mundo sensible un modelo que encarne a la perfección las diferentes virtudes que se buscan adquirir por la vía de la imitación. El paradigma del conocimiento, desde los primeros diálogos hasta la *República* inclusive, no es Sócrates -quien es, al contrario, un modelo de ignorancia consciente de ella misma- ni ningún otro hombre, sino la forma, el *eídos*.

[Sócrates] -Expóneme, pues, cuál es realmente ese carácter (τὴν ἰδέαν), a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como modelo (παράδειγματι), pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío. (Eutifrón, 6e, trad. Calonge, 1981)

La ejemplaridad de la forma es descrita, en este pasaje, como la de un criterio, dado que es el conocimiento del modelo el que permite juzgar lo que es piadoso de lo que no lo es. Ello no quita que en razón incluso de la doctrina de la virtud como ciencia, la forma se comporta en calidad de modelo en otro sentido: su conocimiento permite adquirir la virtud en relación a la cual ella es el conocimiento. Tal función del modelo inteligible es claramente enunciada en el siguiente pasaje de la *República*:

[Glaucón] -Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla solo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra. [Sócrates] -Pero tal vez resida en el cielo un paradigma (ἐν οὐρανῷ ἴσως

παράδειγμα) para quien quiera verlo y, tras verlo, establecer su propio gobierno (ἐαυτὸν κατοικίσειν). En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará solo en esa política, y en ninguna otra. (IX 592b, trad. Eggers Lan, 1992)¹⁹

El vínculo mimético entre, por un lado, un ser imperfecto que aspira a mejorar y, por otro lado, un modelo perfecto que es digno de ser imitado y que es presentado a su imitación, no está en absoluto ausente en Platón. Basta, para convencerse, con pensar en todos los pasajes que tratan el tema de la *ὁμοίωσις θεῶν*, de la asimilación a la divinidad.²⁰ Pero aquello que es presentado a la imitación no es Sócrates ni nada que incumba lo sensible, sino lo inteligible y la divinidad. Al contrario, la ausencia de metafísica en Jenofonte hace posible la imitación de un paradigma sensible y humano, como el de Agesilao, Sócrates y Ciro.

Acabo de afirmar que la dialéctica socrática, en su versión platónica, excluye de entrada el vínculo mimético entre Sócrates y sus jóvenes compañeros. Y sin embargo, se me podría objetar, uno de los raros ejemplos de imitación de Sócrates por los jóvenes que lo acompañan concierne directamente a la dialéctica, más específicamente, a la refutación.

[Sócrates] -Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente - los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos- se divierten oyéndome examinar a los hombres (ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων) y, con frecuencia, me imitan (ἐμὲ μιμοῦνται) y por voluntad propia (αὐτόματοι) intentan examinar a otros (ἄλλους ἐξετάζειν). (Apología 23c, trad. Calonge, 1981)²¹

No veo en este caso de imitación que se desmienta mi afirmación según la cual Sócrates no es jamás presentado como un modelo a ser imitado por sus alumnos, ni tampoco que constituya una excepción a tal afirmación. Pues finalmente, es muy a pesar suyo que Sócrates es imitado por esos jóvenes, quienes se ponen de hecho a imitarlo por voluntad propia (αὐτόματοι) y no por la iniciativa de Sócrates, aun cuando el maestro modelo se ofrece él mismo a ser imitado por sus alumnos, y no es nunca imitado a pesar suyo o sin su consentimiento. Además, no es imitando la práctica de la refutación que los jóvenes se volverán virtuosos, pues la práctica del *élenjos* en el otro nunca hizo al interrogador más virtuoso. La práctica del *élenjos* tiene quizás efectos beneficiosos sobre quien es objeto del mismo, pero no sobre el sujeto del *élenjos*. Ahora bien, los jóvenes que imitan la refutación socrática, la imitan a la manera de cachorros que disfrutan de destrozar a sus víctimas. No es verdaderamente así que se vuelve uno virtuoso. Imitando la práctica socrática de la refutación, los jóvenes imitan de hecho una técnica, una habilidad, y no esta forma de disposición interior que es la virtud. Lo que ocurre con la imitación del *élenjos*, también ocurre con la imitación del caminar descalzo de Sócrates, según Apolodoro (cf. *Banquete* 173b). En los dos casos se imita una característica exterior de Sócrates, un poco al estilo de los fans que, al no poder imitar el talento o el genio de sus ídolos, se limitan a imitar rasgos puramente exteriores, como la vestimenta, el peinado, las joyas, etc., como si la imitación de tales chucherías los hiciese participar del talento de sus ídolos.

Sócrates^P no es entonces ejemplar en el sentido en que lo es Sócrates^J, pero debe, de todos modos, tener cierta ejemplaridad porque, si no, se entendería mal la fascinación que inspiró en los filósofos de la Antigüedad que se encomendaron a él y que sigue inspirándonos. Platón sugiere indirectamente, a través de

diferentes procedimientos, que Sócrates encarna la virtud que constituye precisamente el tema del debate. De tal forma que no queda duda alguna de que el *Eutifrón* presenta a Sócrates como un modelo de piedad, que el *Cármides* lo propone como un modelo de moderación (*sôphrosunê*), que el *Laques* destaca su coraje, que el *Critón* insiste en su respeto a las leyes, y que el *Lisis*, por último, lo pinta con los trazos del amigo por excelencia. No hay que perder de vista que el hecho de atribuir a Sócrates una virtud, cualquiera sea, saca a relucir el problema de la coherencia de su representación en el corpus platónico. Dada su célebre declaración de ignorancia,²² y de su convicción, reafirmada muchas veces,²³ de que la virtud es un conocimiento, Sócrates difícilmente podría reconocer que posee una virtud, de allí el carácter problemático del retrato de Sócrates como encarnación de la virtud. Pero en vista de todos los pasajes donde personajes elogian sus virtudes,²⁴ y de todos los diálogos que le atribuyen indirectamente las virtudes principales, parece difícil librarse de la conclusión de que Platón propone a su maestro como un modelo de virtud y de que la declaración de ignorancia no debe ser entendida como una negación de la virtud de Sócrates. Dadas estas condiciones, ¿significa esto que Sócrates^P es un modelo de virtud del mismo modo en que lo es Sócrates^I? No, pues Platón, a diferencia de Jenofonte, nunca afirma que un personaje se hizo virtuoso por la imitación o la frecuentación de Sócrates. Me arriesgaría a calificar a Sócrates^P de modelo “asintomático” de la virtud: no es seguro que posea la virtud y que la encarne a la perfección, pero los diálogos dejan bastante claro que se acerca más a ella que los otros hombres, lo que tiene como efecto el incitarlos, incluidos los lectores de los diálogos, a emprender por su parte, siguiendo el ejemplo de Sócrates, la larga e incierta búsqueda de la virtud.

III. Conclusión

A modo de conclusión, me gustaría tratar brevemente el tema de la corrupción de los jóvenes, porque veo una interesante confirmación de las diferencias que identifiqué entre los dos Sócrates. En el pasaje de *Agésilao* (10.2) que cité al inicio de este estudio, Jenofonte sostiene que la imitación de un modelo de virtud no puede jamás dar lugar, en quien la imita, al vicio opuesto a la virtud que es imitada. Dicho de otro modo, el maestro que es un modelo de virtud no puede, en razón incluso de su ejemplaridad perfecta, ser un factor de corrupción de la juventud. Lo que Jenofonte dice sobre Agésilao, lo repite en iguales términos sobre Sócrates.

También me parece sorprendente que algunos se dejaran convencer de que Sócrates corrompía a los jóvenes (*ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν*), un hombre que, además de lo que ya se ha dicho, era en primer lugar el más austero (*ἐγκρατέστατος*) del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo (*καρτερικώτατος*) frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad ¿Cómo entonces una persona así (*Πῶς οὖν αὐτὸς ὦν τοιοῦτος*) habría podido hacer impíos a otros o delincuentes, glotones o lujuriosos, o blandos frente a las fatigas? Más bien apartó a muchos de estos vicios haciéndoles desear la virtud e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos llegarían a ser hombres de bien. (*Recuerdos de Sócrates* 1.2.1-2, 1993)

Las cualidades que Jenofonte le atribuye a Sócrates -el dominio de sí mismo (*enkráteia*), la resistencia (*kartería*) y la autarquía (*autarkeia*)- no son elegidas al

azar, en tanto se trata de cualidades que están en el núcleo de la ética defendida por Sócrates. La posesión de dichas cualidades asegura su ejemplaridad y esta última prohíbe desde un primer momento imaginarse que Sócrates haya podido ser un factor de corrupción. El modelo de virtud ejerce una única influencia, aquella que se adecua a su modelo, y Jenofonte no contempla nunca la posibilidad de que un modelo de virtud pueda, incluso involuntariamente y sin enterarse, ejercer una mala influencia. En la *Apología*, Sócrates se defiende de la acusación de corrupción con ayuda del mismo argumento desarrollado por Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates*.

[Sócrates] -Aún más, Meleto, ¿tú afirmas que corrompo a los jóvenes con esta conducta? (με ... τοιαῦτα ἐπιτηδεύοντα τοὺς νέους διαφθείρειν) Todos sabemos sin duda qué clase de corrupciones afectan a la juventud; dínos entonces si conoces algún joven que por mi influencia se haya convertido de pío en impío, de prudente en violento, de parco en derrochador, de abstemio en borracho, de trabajador en vago, o sometido a algún otro perverso placer. (*Apología* 19, trad., 1993)

[Sócrates] -Pero en cuanto a los jóvenes, ¿cómo podría yo corromperlos estando habituado a ser resistente y frugal! (τοὺς γε μὴν νέους πῶς ἂν διαφθείροισι καρτερίαν καὶ εὐτέλειαν προσεθίζων). (25, trad., 1993)

El primer pasaje incluye una aparición del verbo ἐπιτηδεύειν, cuya importancia destaqué en la ética de Jenofonte. En efecto, Jenofonte funda sobre los *epitedeumata* la excelencia y la preeminencia de un pueblo o de un individuo. Los *epitedeumata* de Sócrates le confieren una excelencia moral y ésta, a su vez, impide de entrada imaginarse que haya podido corromper a los jóvenes. En cuanto al segundo fragmento, demuestra que la ascesis física alentada por Sócrates, y que él impone a sus jóvenes compañeros, incluye, a su juicio, una importante dimensión ética.

Así como el autor del *Teages* está persuadido de que el frecuentar a Sócrates basta para hacerse virtuoso, del mismo modo, en el mismo sentido, está persuadido de que basta con frecuentar a Sócrates para ser por ello mismo salvado del riesgo de corromperse:

[Demódoco] -A esta altura yo temo por este que encuentre a alguien que sea capaz de corromperlo (διαφθείρει). — [Teages] Ahora de ningún modo, padre, temas por mí al menos, si tú fueras capaz de persuadir a éste -[Sócrates]- de aceptar mi compañía (τὴν ἐμὴν συνουσίαν προσδέξασθαι). (*Teages* 127c, trad. inédita del texto griego Chichi, 1903)

El autor del *Teages* comparte entonces con Jenofonte la convicción de que el frecuentar a Sócrates protege a quien sea del riesgo de corromperse, como si el contacto con Sócrates no pudiese ejercer más que un solo efecto, necesariamente beneficioso, en todos aquellos que lo frecuentaban.

Cuando Platón busca defender a Sócrates contra la acusación de corrupción de los jóvenes, en la *Apología* (24c-26a), adopta una línea de defensa que no apuesta nunca, contrariamente a Jenofonte, a la ejemplaridad moral de Sócrates. Para defenderse de la acusación de corrupción, durante su conversación con Meleto, Sócrates nunca se hace notar como modelo de virtud. Busca más bien demostrar que Meleto nunca se preocupó verdaderamente por esos asuntos (24c), que no sabe verdaderamente quiénes son los atenienses que contribuyen a hacer mejores a los jóvenes (24d-25c), que se equivoca al acusarlo de una falta tal cuando Sócrates sabe muy bien que aquel que corrompe a otro se expone a sufrir los daños

de quien fue corrompido (25c-26a). Sócrates contempla incluso la posibilidad de haber corrompido a jóvenes involuntariamente (26a), y no deliberadamente, tal y como lo acusa Meleto (25d), y que no merecería entonces, en el caso de una corrupción involuntaria, ser arrastrado ante el tribunal. Esta es una hipótesis que no es tenida en cuenta por Sócrates, y no tengo en claro cómo él podría haber considerado, siquiera mínimamente, el haber podido corromper a los jóvenes involuntariamente. El tema de la corrupción de los jóvenes está presente en varios diálogos de juventud (*Eutifrón*, *Cármides*, *Gorgias*, *Alcibiades*) y no puedo obviamente analizar, en el marco de este estudio, de qué manera Platón, en cada uno de sus diálogos, defiende a Sócrates de esta acusación. Me bastará con decir que la argumentación de Platón no apuesta nunca a afirmar la ejemplaridad de Sócrates, lo cual, a mi juicio, confirma que Platón no presenta nunca a Sócrates como un modelo de virtud para la imitación de los jóvenes de su entorno.

Agradecimientos

Agradecemos al profesor Dorion la generosidad de habernos enviado una copia inédita de su Conferencia pronunciada en Buenos Aires, y últimamente por la gentileza de haber consentido nuestra voluntad de enviar nuestra versión de su ensayo inédito a referato.

Bibliografía de la versión original en francés

- Burnet, J. (1924). *Plato: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*. Oxford: Clarendon Press.
- De Strycker, E. y Slings, S. R. (1994). *Plato's Apology of Socrates*. Leiden: Brill.
- Denyer, N. (2019). *Plato and Xenophon, Apologies of Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorion, L. A. (2013). *L'Autre Socrate: études sur les écrits socratiques de Xénophon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dorion, L. A. y Bandini, M. (2011). *Xénophon: Mémoires, tome II-2: Livre IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Goulet-Cazé, M. O. (1986). *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin.
- Riddell, J. (1867). *The Apology of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Stokes, M. C. (1997). *Plato: Apology of Socrates*. Oxford: Aris & Phillips.

Referencias

- Calonge Ruiz, J. (1981). Apología de Sócrates. En *Platón Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Calonge Ruiz, J. (1981). Eutifrón. En *Platón Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Dorion, L. A. y Bandini, M. (2010). *Xénophon: Mémoires, tome I Introduction Générale, Livre I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Eggers Lan, C. (1992). *Platón República*. Madrid: Gredos.
- García Gual, C. (1981). Laques. En *Platón Diálogos I*. Madrid: Gredos.

- Jenofonte. (1910, repr. 1970). *Agesilao*. En *Xenophon. Xenophontis opera omnia*, 4. Oxford: Clarendon Press. Recuperado de <http://www.data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0032.tlg009.perseus-grc1:1.1>
- Jenofonte. (1910, repr. 1970). *Ciropedia*. En *Xenophon. Xenophontis opera omnia*, 4. Oxford: Clarendon Press. Recuperado de <http://www.data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0032.tlg007.perseus-grc1:1.1.1>
- Martínez Hernández, M. (1986). Banquete. En *Platón Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1903). Teages. En J. Burnet (Ed.) *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg017.perseus-eng1:121a>
- Zaragoza, J. (1993). Jenofonte. En *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Zaragoza, J. (1993). Jenofonte. En *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos.

Notas

- 1 Nota de traducción: askêsis en castellano significa “ejercicio”, “práctica”.
- 2 Las notas indicadoras de la referencia textual y demás evidencia pertenecen al profesor Dorion. En el caso del *Agesilao*, a falta de edición española, se presenta una versión inédita en castellano por una de las traductoras, G. M. Chichi. En caso contrario, se indica el autor de la versión española editada.
- 3 Cf. *Recuerdos de Sócrates*, 1.5.4; Dorion (2013) p. xix-xxvi. Nota de traducción: *Enkrátēia* significa “moderación” en castellano.
- 4 Ver también *Ciropedia* 3.3.39, 3.3.55, 4.5.58, 6.4.20, 7.5.86, 8.1.12, 8.1.27, 8.6.10, 8.6.13.
- 5 Nota de traducción: *ἑαυτὸν δεικνύναι* significa “mostrarse a sí mismo” en castellano.
- 6 Cf. *Apología* 19d, 33a.
- 7 Cf. *Recuerdos de Sócrates* 1.2.10, 1.2.17-18, 1.2.31, 1.6.3, 1.6.13-14, 1.7.1, 2.6.30-32, 2.7.1, 4.2.40, 4.3.1, 4.7.1, Jenofonte, *Apología*. 20-21.
- 8 Jenofonte emplea exactamente la misma expresión (*ἑαυτὸν δεικνύμι*) respecto de Ciro (cf. *Ciropedia* 8.1.21, 8.1.23, 8.1.30). Un modelo de virtud debe, en efecto, “mostrarse él mismo”, es decir, demostrar que posee la virtud y que se comporta conforme a ella.
- 9 Jenofonte afirma en varias ocasiones la superioridad del acto sobre el discurso (cf. *Ages*. 1.6, 3.1, 11.9, *Ciropedia* 2.2.30, 3.3.9).
- 10 Nota de traducción: *ἐπιτηδεύειν* significa en castellano “aplicarse”.
- 11 Cf. Dorion y Bandini (2011) p. 19 n.3.
- 12 Trataré más extensamente la corrupción de los jóvenes en la conclusión de este estudio.
- 13 La cita del texto en español editada ha sido modificada: en la traducción de Zaragoza refiere a “amigo” y no a “maestro”. En la edición del texto griego -que trae también la edición bilingüe de Dorion- aparece el pronombre “él”, el cual evoca al maestro, ya presente en la línea anterior.
- 14 Nota de traducción: *παράδειγμα* en castellano significa “modelo”, “ejemplo”.
- 15 Ninguno de los comentaristas que consulté (cf. Riddell (1867) p. 52, Burnet (1924) p.177, De Strycker y Slings (1994) p. 289, Stokes (1997) p. 124, Denyer (2019) p. 76) trata la ejemplaridad de Sócrates^P a la luz de la aparición del término *παράδειγμα* en 231b.
- 16 En el *Fedón* (118a), el personaje epónimo afirma que Sócrates fue el mejor (*ἀριστος*), el más sabio (*φρονιμωτάτος*) y el más justo (*δικαιοτάτος*). Aún más, Alcibíades, en el magnífico elogio que pronuncia sobre Sócrates en Banquete (214a-222a), destaca su moderación ejemplar (217a-219e) y su resistencia sin igual (219e-220b). Por último, Platón mismo afirma que Sócrates fue el hombre más justo de su época (*δικαιοτάτων ... τῶν τότε*, *Carta VII* 324e).

- 17 Cf. *Critón* 48d, *Cármides* 158d, 165b, *Laques* 201a, *Gorgias* 505e, *Menón* 80d, 89e, *Crátilo* 384c, *Teeteto* 151e.
- 18 Cf. Goulet-Cazé (2001) p. 114: “Es a través del método dialógico que se realiza el recorrido hacia la virtud. Toda la concepción educativa se ve modificada: el maestro no es más aquel que sabe y que propone modelos a imitar, el discípulo no es más aquel que aprende e imita.” (La traducción es propia e inédita).
- 19 La cita del texto platónico ha sido modificada a los fines de seguir el argumento de Dorion: en la traducción de Eggers Lan en lugar de “su propio gobierno” dice “fundar un Estado en su interior”.
- 20 Cf. Platon, *Teet.* 176b-177a; ver también *Rep.* II 383c, VI 500c-d, 501b-c, X 613a-b, *Fedro.* 252d, 253a-c, *Timeo* 90d, *Leyes.* 716b-d.
- 21 La cita en español ha sido modificada: en la traducción de Calonge en lugar de “voluntad propia” dice “naturalmente”, palabra que figura en la línea siguiente y que Dorion no incluye a los fines de su argumentación.
- 22 Cf. *Apol.* 20c, e, 21b, d, 23a-b, 29b, *Eutifr.* 5a-c, 15c-16a, *Carm.* 165b-c, 166c-d, *Laq.* 186b-e, 200e, *Hippias Menor* 372b, e, *Hp. Mayor.* 286c-e, 304d-e, *Lisis* 212a, 223b, *Gorg.* 509a, *Men.* 71a-b, 80d, 98b, *Banquete* 216d, *Rep.* I 337d-e, 354c, *Teet.* 150c, 210c.
- 23 Cf. *Laq.* 194d, *Gorg.* 460b-c, *Protágoras* 349d-361b, *Hp. Menor* 375d-e, *Rep.* I 350d
- 24 Cf. *supra*, n. 16.