

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 13-39

El Sócrates estético de Hamann frente a las fuentes clásicas

Hamman's Aesthetic Socrates in front of Classical Sources

Santiago Rebelles del Valle

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4051-8029>

Universidad de Granada – España
rebellesdelvalle@correo.ugr.es

Resumen

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5527254>

Las *Memorabilia socratica* (1759) reconstruyen la figura de Sócrates con gran interés para una historiografía inaugurada por Platón y alentada por Jenofonte. La problematicidad de una vida sin escritos y la instrumentalización filosófica de su muerte ejemplar son aprovechadas por Hamann para apropiarse del *êthos* socrático (cultivado desde el *daimon* más que desde el *logos*), lo que permite definir un *Sócrates estético* que articula su actitud vital bajo dos premisas. Por un lado, las creencias y otras concreciones materiales intervienen en la comprensión epistemológica del mundo y, por otro, es mediante el escepticismo radical y crítico frente a las instituciones como mejor encontrar en Sócrates a aquel proto-ilustrado que la Ilustración más ortodoxa pretende. Si el Sócrates de Hamann es estético, lo es por su comprensión de *lo estético* como entramado perceptual humano, previo a la constitución de la subjetividad que dominaría sentidos y pasiones, según la Estética tradicional. Dado que la dimensión estética aparece como el don de Dios que reúne en el cuerpo sintiente lo divino y lo humano, Hamann se acerca con ello a un Sócrates cristiano, pero también a un maestro de existencia como el que legó Antístenes y que aún debe complementar al platónico.

Palabras clave: Sócrates; Hamann; Êthos; Daímon; Platón; Antístenes.

Abstract

The *Socratic Memorabilia* (1759) reconstruct the figure of Socrates with great interest for a historiography inaugurated by Plato and encouraged by Xenophon. The problematic nature of a life without written work and the philosophical instrumentalization of his exemplary death are exploited by Hamann to appropriate the Socratic *êthos* (cultivated from the *dáimon* rather than from the *logos*), which allows defining an *aesthetic Socrates* who articulates his vital attitude under two premises. On the one hand, beliefs and other material concretions take part in the epistemological understanding of the world and, on the other, it is through radical and critical skepticism towards institutions that it is best to find in Socrates the proto-enlightened one that the most orthodox Enlightenment seeks. If Hamann's Socrates is aesthetic, it is because of his understanding of *the aesthetic* as a human perceptual structure, prior to the constitution of subjectivity that would dominate senses and passions, according to traditional Aesthetics. Given that the aesthetic dimension appears as the gift of God that brings together the divine and the human in the sentient body, Hamann thus approaches a Christian Socrates, but also a 'teacher of existence' like the character left by Antisthenes and who must complement the Platonic one.

Keywords: Socrates; Hamann; Êthos; *Dáimon*; Plato; Antisthenes.

0. Introducción

En este artículo se persigue arraigar la propuesta de lectura de la figura de Sócrates desde las *Memorabilia socratica* (1759) de Johann Georg Hamann, el *Mago del Norte*, en la historiografía sobre el filósofo griego. Si bien esta obra primogénita de Hamann va a condensar los intereses teóricos del resto de su producción, y será punto de referencia y no solo de partida para trabajos posteriores, su relación con las fuentes clásicas que nos transmiten la filosofía socrática merece una mirada de atención para así definir el rol de Sócrates que quiere transmitirse. Voy a sostener la hipótesis de que la cristianización de Sócrates es un procedimiento de Hamann para sacar provecho de la vida ágrafa (aunque vida con examen) y el *êthos* (cuidado de sí) del filósofo, de manera que con una escritura performativa se presente al público un Sócrates *estético*, que por ello resultaría el individuo ejemplar y modelo de una ilustración verdadera: un proto-ilustrado. Para ello dividiré el artículo en tres apartados. En el primero, presentaré a Hamann como filósofo que utiliza la máscara socrática y contextualizaré las *Memorabilia*. La obra de Hamann debe entenderse como un complemento de los diálogos socráticos de Platón y Jenofonte que sin robarles verdad testimonial -tampoco Hamann pretende ser un biógrafo, ni leyó a estos autores antes de 1759-

aspire a reconstruir a su lado la faceta heterodoxa de Sócrates, por ciertos medios sugerida ya en ambos, y evoque la deriva cínica de Antístenes; de eso me ocuparé en el segundo apartado. Por último, presentaré al Sócrates de Hamann entre la estética y la religión desde *las artes* que aparecen en el texto, para concluir la importancia del *demon* como mediación entre lo divino y lo humano que posibilita un *êthos* crítico y a cargo de sí mismo, como es propio de una actitud estética en tanto que humana.

1. Hamann como Sócrates

La elección de Sócrates para su primera obra y la emulación clásica, pero atrevida, de su título¹ no son procedimientos ajenos a la filosofía del siglo XVIII, aunque en Hamann la prioridad de presentar a un filósofo original de una manera coherente consigo misma supedita el uso habitual de las fuentes bibliográficas. Su propósito, bajo el nombre de *metaesquematismo*, es evocativo y performativo a la vez. Coincido pues con O’Flaherty² en la distinción que hace entre tres niveles de significación en la obra: la representación, en forma y contenido, del Sócrates histórico; la interpretación tipológica del mismo como prefiguración de Cristo³ y el empleo de la máscara socrática, por último, como recurso para una crítica del propio presente. Cuando Hamann afirma que “no cabe lamentarse por ningún monumento de viejas épocas que se haya perdido”⁴ da buena cuenta de la pretensión de dialogar en igualdad de condiciones con los primeros comentaristas de la filosofía socrática y presentar al público⁵ un Sócrates vivo, solo desencajado de su temporalidad por

- 1 *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile* reza al completo (Hamann acostumbra a títulos largos, bizarros o humorísticos) en HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke* (ed. NADLER, Josef), 6 vol., Herder, Viena, 1949-1957, aquí vol. 2, pp. 57-82. Existen hasta la fecha tres traducciones en nuestra lengua, de las que citaremos en lo sucesivo *Memorabilia socratica (para pasatiempo del público reunidos por un amante de pasar el tiempo)*. Nubes [bilingüe], trad. Miguel Alberti y Florencia Sanders, Univ. Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2018. Cfr. *Evocación de Sócrates*, trad. Cinta Canterla, Consulcom, Sevilla, 2015 y *Recuerdos socráticos. Aesthetica in nuce*, trad. José Rafael Hernández Arias, Hermida, Madrid, 2018. El término *memorabilia* para *Denkwürdigkeiten*, a mi modo de ver, entronca mejor con la tradición clásica que quiere tanto parodiar como insertarse en ella.
- 2 O’FLAHERTY, James C., *Johann Georg Hamann*, Twayne, Boston, 1979, p. 46.
- 3 Como ya hicieran algunos Padres de la Iglesia: Justino el Mártir, Lactancio y Minucio Félix (*Ibid.*) y como luego aparecerá en otros autores, por ejemplo, Kierkegård.
- 4 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 53 ss. Y continúa: “¿No le bastaba al artista que acertaba con una lenteja a través del ojo de una aguja con una fanega de lentejas para el ejercicio de su habilidad adquirida? Uno quisiera hacerles esta pregunta a todos los eruditos que no saben usar las obras de los antiguos más inteligentemente que aquel las lentejas”. Curiosamente es este el único fragmento de Hamann citado por Nietzsche, en NIETZSCHE, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 2003, pp. 42-43).
- 5 Es llamativo descubrir al comienzo de la obra una apelación al público en la doble dedicatoria que contiene: “Al público, o al distinguido Nadie”. Cuando Hamann se apropia con su escritura del gesto de elegir a su público, para confrontarlo o ilustrarlo, lleva a cabo una apuesta poco practicada por sus contemporáneos. La segunda dedicatoria irá destinada “A los Dos”: sus amigos Johann Christian Berens e Immanuel Kant, a quienes se refiere como “mis señores”. HAMANN, *Memorabilia*, p. 45.

el gesto de revivirlo y valernos de su actitud para el presente. Con estas palabras resume Hamann su propósito, que se encarna en el *estilo*⁶ de su escritura: “Escribí sobre Sócrates de modo socrático. La analogía era el alma de sus conclusiones, y para darles cuerpo usó la ironía. Por más propias de mí que sean la duda y la certidumbre, aquí deben ser consideradas, sin embargo, como meras imitaciones estéticas”⁷.

Si fuese posible afirmar que Hamann quiso imitar a Platón en la creación de un género literario para la filosofía, quizás haya que reconocerle menos éxito que este en su labor. El escrito de Hamann —de prosa opaca, enigmática y alegórica—, aunque con cierta influencia en Kierkegård, Goethe y posiblemente en Nietzsche, quedó ensombrecido por los trabajos de la Ilustración alemana, que buscaban entre los griegos el germen para fundar una nueva sociedad y sus instituciones. Autores como Voltaire, Gottsched, Jacobi, el romántico Mendelssohn, el propio Federico II, el racionalista religioso Edelmann o, desde el pensamiento pietista, el Conde de Zinzendorf, eran algunos de los seguidores del fervor que despertaba la figura de Sócrates en el contexto de una modernidad que buscaba la autodeterminación del ser humano en el mundo, la conquista efectiva de su autonomía frente a las tutelas del pasado y el repensamiento de la tradición como autoridad, para fundar así la libertad y la igualdad políticas.

La personificación que va a llevar a cabo Hamann sobre Sócrates con la mediación cristiana busca ofrecer un modelo de ser humano, pero no cae en una idolatría que rechaza explícitamente: “En el templo de la sabiduría ciertamente hay un ídolo (que no careció de sumos sacerdotes y levitas) que lleva bajo su imagen la inscripción de *Historia filosófica*”⁸. Más adelante agregará que su intención se aleja de ser un historiador de Sócrates, pues se trata más bien de presentar de él aquello que es digno de ser recordado, el corazón de lo *humano* que se manifestó en su existencia. Hamann maneja una concepción peyorativa de la historiografía —que contrapone a la mitología— en cuanto a desvelar el pasado se refiere: “(...) tal vez la historia entera sea más mitología que lo que cree este filósofo [Bolingbroke], y sea, al igual que la naturaleza, un libro sellado, un testimonio escondido, un acertijo que no se puede resolver sin arar con una novilla distinta de la de nuestra razón”⁹. Con esta referencia a Jueces 14:18, donde Sansón afirma: “Si no araiseis con mi novilla, nunca hubierais descubierto mi enigma”, Hamann quiere dejar constancia de cómo la historia ha sido convertida en razón por la historiografía sin hallar un método

6 Cfr. GRIFFITH-DICKSON, Gwen, *Johann Georg Hamann's relational metacriticism*, De Gruyter, Berlín, 1995, pp. 25-27.

7 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 45.

8 *Ibid.*, p. 49.

9 *Ibid.*, p. 55.

de análisis fiable, que nos salve de proyectar nuestras propias concepciones sobre el pasado —“Me sorprende que todavía nadie se haya atrevido a hacer tanto por la historia como lo que hizo *Bacon* por la física”¹⁰—. La racionalización de cualquier procedimiento investigador pasa engañosamente por ser un engranaje al servicio de la ciencia, elevada a infalible; considerado su cálculo la medida de todas las cosas. El cuestionamiento de la *razón* como facultad y órgano superior del sujeto trascendental será constante en su trayectoria —y con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, se hará explícito¹¹—. Hamann no defiende la supresión de la razón como herramienta válida de conocimiento, sino el análisis de sus limitaciones ante ciertos fenómenos que son inseparables de la vida humana y a los que no puede acceder quien presuponga sin evidencia su primacía en y sobre el cuerpo. Dicho análisis debe partir de su imposible purificación pues la razón está encarnada en un cuerpo que es historia, que se ve atravesado por las creencias y tradiciones y, ante todo, es lenguaje, *lógos sensible*. Como veremos, la razón y la creencia no disputan la misma verdad sino que, como pensara Pascal, operan en esferas diferentes. A través del canon de la historia de la filosofía, entendida como búsqueda de sistemas, pueden encontrarse, a mi juicio, sombras alargadas para cada una de las luces: detrás de Descartes, Pascal; detrás de Kant, Hamann; detrás de Hegel, Kierkegård; detrás de Ortega, Zambrano.

Los racionalistas modernos, que comparten con los sofistas griegos su oposición a la *paradoja*, hacen sin embargo una excepción respecto “al pronunciamiento del oráculo délfico sobre el hecho de que Sócrates fuese el más sabio de los hombres al confesar que no sabía nada”¹². Estos asimilan su praxis a menudo como el punto de partida de la filosofía occidental, en detrimento de aportaciones esenciales, pero asistemáticas, como la de “aquella *elegía* viviente de filósofo” que fue Heráclito y que, como el propio Hamann, piensa en forma de islas diseminadas en el mar y exige lectores que sepan nadar, pues para su “unión se carecía de los *puentes* y las balsas de un método”¹³. Esta es la labor, no solo con las ideas sino también con el sentimiento y la totalidad corporal y concreta que el ser humano es, a la que están conminados los lectores de las *Memorabilia*.

La coherencia del pensamiento con las condiciones fácticas y la repercusión de lo teórico en la praxis son para Hamann preocupaciones que esclarecen su visión

10 *Idem*.

11 Hamann fue uno de los primeros lectores del borrador de la decisiva obra kantiana y su primer comentarista o metacrítico: *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* en HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, *op.cit.*, vol 4, pp. 281-289. Véase “Carta a Christian Jacob Kraus” y “La metacrítica de los purismos de la razón pura” en VV.AA., *¿Qué es la ilustración?*, trad. Agapito Maestre y José Romagosa, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 31-44.

12 O’FLAHERTY, James C., *Johann Georg Hamann*, *op. cit.*, p. 51.

13 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 47.

sobre Sócrates y el proyecto socrático entendido como una proto-ilustración. Algunas referencias biográficas muestran este paralelismo que el propio Mago del Norte alimenta de seguido, en su empeño por dejar ver la ortodoxia ilustrada de Prusia como una empresa sofisticada sin espíritu genuino (*genius*).

La década previa a la confección del texto, Hamann estuvo imbuido en reflexiones teológicas y en una lectura de las Escrituras motivada por una fuerte crisis depresiva a raíz de penurias económicas y la sensación de fracaso existencial¹⁴. Recluido en un cuartucho en la ciudad de Londres¹⁵, donde redactó las *Consideraciones bíblicas*¹⁶ y los *Pensamientos sobre mi vida*¹⁷, tuvo lugar luego de una profunda y personal reflexión su conversión (*Bekehrung*) al pietismo. El acercamiento a las figuras de Jesús de Nazareth y Sócrates se da por tanto de manera comparativa en este momento, lo que despierta el interés de Hamann no solo en analizar conjuntamente el fenómeno que ambos supusieron para sus respectivas comunidades [*Knechtgestalt*] sino, asimismo, para rescatar su praxis y ejercerla. No en las calles, el gimnasio o la palestra, sino en el juego lúdico de la escritura en las *Memorabilia* es donde se ciñe la máscara socrática.

La década de 1750 fue también para Hamann de intenso diálogo con autores muertos¹⁸ y con amigos vivos que esclarecen su interpretación de Sócrates. De los primeros, Hume y Bacon serían los más influyentes (en cuanto a considerar la experiencia como el ámbito de aplicación de una razón atajada por las creencias, y a la adopción de un escepticismo radical basado en la fe). De los segundos, Kant y Berens, a quienes va dedicada (así como a Lindner, con quien mantuvo amplia correspondencia y participó en el semanario universitario *Daphne*, su primera intervención en la esfera pública como autor)¹⁹.

14 La más exhaustiva biografía sobre Hamann sigue siendo aquella redactada por Josef Nadler como paso previo a la edición de su obra completa. Véase NADLER, Josef, *Johann Georg Hamann 1730-1788. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, Otto Müller, Salzburgo, 1949.

15 Los conocidos como *London Writings* tuvieron lugar en la ciudad de Londres por ser el destino (luego de un peregrinaje europeo) al que había sido enviado en una misteriosa misión diplomática de la que casi nada se sabe, salvo su fracaso. Hamann trabajaba para la familia Berens, quienes poseían una importante firma comercial para el Báltico.

16 HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke, op.cit.*, vol. 1, pp. 7-249.

17 *Ibid.*, vol. 2, pp. 9-54.

18 Algunos de los nombres más influyentes entre las lecturas de aquella época son Chladenius, Campanella, Bruno, Llull, Galileo, Hobbes o Descartes, así como también Voltaire y Diderot. Véase BETZ, John R., *After Enlightenment. The post-secular vision of J. G. Hamann*, Wiley-Blackwell, Malden/Oxford, 2009, pp. 27-29 y 33.

19 Si bien es cierto que las *Memorabilia* constituyen en 1759 su primera obra original publicada, había realizado no solo artículos de prensa con anterioridad, sino traducciones del Conde de Shaftesbury, René de Rapin, Alberto Radicati y Plumard de Danguel. Al trabajo sobre el texto de este último añadió Hamann un apéndice de autoría propia sobre el monopolio comercial, el contubernio saber-poder y la justicia social. Véase HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke, op.cit.*, vol. 4, pp. 225-242.

La relación entre Hamann y Kant comienza en la órbita universitaria de Königsberg, aunque no concluyó los estudios ni de Derecho ni de Teología para, en cambio, marchar a Riga a emplearse como preceptor. Berens hizo que se encontrasen los tres en una taberna. Ante el riesgo de que quedase excluido del sistema académico, Kant le ofreció que tradujese algunos artículos de la *Enciclopedia* de Diderot primero, y que co-escribiesen juntos un libro de física para niños después, pero ninguna de las iniciativas prosperó debido a su adscripción al principio de la fe, justificada desde el escepticismo humeano, y su poca voluntad de servicio a la causa de la Ilustración. Hamann se consideraba más preparado que Kant para escribir hacia lectores infantiles, ante quienes haría falta “condescendencia”²⁰, imitando el principio divino de la creación hacia la naturaleza y las Escrituras, lo que debió alejar a Kant de la idea de persistencia. Apenas unos meses después aparecía la respuesta (o declaración de intenciones) de Hamann en forma de *Memorabilia socratica*, dedicada “A los Dos”²¹, Berens y Kant, a quienes manifiesta cuál es a su juicio el auténtico espíritu ilustrado y su negativa a participar de la ortodoxia filosófica. En una de las cinco cartas que le había dedicado a Kant en 1759 encontramos al *alter ego* de su posición (en esta ocurrencia metaesquemática, Hamann se compararía al genio interior que vendría a iluminar a un Kant-Sócrates):

Es usted Sócrates y su amigo [Berens] quisiera ser Alcibíades; así pues, están necesitadas sus lecciones de la voz de un genio. Y ese rol me corresponde a mí, sin que suscite yo con ello sospecha de orgullo —Un actor se desprende de su máscara regia, sus andares y su lenguaje rebuscado; y lo hace apenas abandona el escenario —. Me va usted a permitir que continúe nombrándome genio, y que pueda hablarle a usted como un genio desde una nube, el tiempo que esta carta haga necesario. Pero si voy a hablar como un genio, le ruego al menos la paciencia y la atención con la que un público ilustre, bello, divertido y culto asistió recientemente al discurso de clausura de un terrenal sobre los fragmentos de una vieja *urna* sobre la que se podían descifrar con dificultad las letras BIBLIOTECA. Se trataba de un proyecto de los cuerpos bellos para enseñar a pensar. Eso solo puede llegar a serlo un Sócrates, y ningún duque, ningún Estado podrá mediante la fuerza de su autoritario oficio o su poder de elección hacer de Watson un genio.

20 Véase HAMANN, Johann Georg, *Briefwechsel* (ed. ZIESEMER, Walter y HENKEL, Arthur), 8 vol., Insel, Wiesbaden/Franciafort, 1955-1975, aquí vol. 1, pp. 444-453.

21 “El primero [Berens], como el filántropo que es, trabaja en la piedra filosofal, a la que considera un medio para promover el esmero, las virtudes cívicas y el bienestar de la comunidad. (...) El otro [Kant] podría llegar a ser considerado un filósofo [*Weltweisen*] tan universal y un revisor de monedas tan bueno como lo era Newton (...). Donde un lector común no vea más que *moho*, la pasión de la amistad quizás les haga a ustedes descubrir en estas páginas, mis señores, una microscópica selvita (...). Como ustedes dos son mis amigos, su elogio parcial y su parcial reprimenda me serán igualmente agradables. Con mi mayor...etc.”. HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, pp. 43, 45 y 47.

Escribo épicamente porque usted no es capaz de leer el lenguaje lírico. Un autor épico es un historiador del corazón humano. El autoconocimiento es la más ardua y elevada, la más volátil y repugnante historia natural, filosofía y poesía²².

Es posible detectar en el tono irónico y pasional de estas cartas y en concreto del fragmento, lo que Hamann entiende como ejercicio de actitud socrática —la puesta en escena con su disfraz, de la que nos queda el guion del director (letra muerta)— que complementa a la escritura. Asimismo, el problema del autoconocimiento aparece, como en otros lugares de su obra²³, con la importancia capital que le atribuye para comprender lo humano y lo divino. De esta manera novedosa de participar en el espíritu socrático y sus consecuencias —lo que le ha valido el calificativo de irracionalista y reaccionario— Hamann problematiza la *historia de la filosofía* misma, tema en su obra y resorte de ella, en la que se inserta de manera metarreferencial:

A partir de los juicios que he emitido acerca de todos esos sinceros y agudos intentos de un sistema crítico de la historia de la filosofía se puede concluir, más que probablemente, que no he leído ninguno y que en realidad solo busco imitar el arrojo y el tono de la multitud erudita, y enaltecer, por medio de esta imitación, a aquellos para cuyo bien escribo. Yo, por mi parte, estoy completamente convencido de que nuestra filosofía tendría necesariamente otra forma si uno hubiera estudiado o sabido estudiar el destino de ese nombre o palabra (*filosofía*) atendiendo a las gamas de los tiempos, las cabezas, las generaciones y los pueblos, y no precisamente como un erudito o un filósofo sino como un observador ocioso de sus juegos olímpicos: ‘*estando a distancia, como un pintor*’²⁴.

Destacando una vez más la despreocupación que le suscita un retrato de Sócrates fidedigno (según una metodología deductiva que buscarse partir de un original desconocido) frente a una obra “para pasatiempo del público” según su título —y añada “selecto”²⁵—, y a la vez el valor de la *parrhesía* y el espíritu heroico del filósofo que incide en todo el texto, quisiera acercarme al lugar desde el que es posible leer las *Memorabilia* asumiendo con ello lo que Hamann considera que merece la pena rescatar. Se trata, desde mi punto de vista, de una triple vertiente: Sócrates como *maestro de existencia*; Sócrates cristiano; Sócrates tal como fue recibido por el discípulo Antístenes, en la medida en que inaugura una práctica ética y una determinada apuesta (estética) por la existencia:

22 HAMANN, Johann Georg, *Briefwechsel*, *op.cit.*, vol. 1, pp. 373-374. Traducción propia.

23 HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, *op.cit.*, vol 2, p. 164: „...und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung” (“solo el infierno del autoconocimiento nos conduce al camino de la deificación”).

24 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 51. En cursivas en el original, citando a EURÍPIDES, *Hécuba*.

25 *Ibid.*, p. 55.

Pero tal vez se deba criticar menos a las crónicas filosóficas y a las pinacotecas que al mal uso que sus aficionados hacen de ellas. *Un poco de exaltación y de superstición no solo merecería aquí indulgencia, sino que en realidad hace falta una pizca de esta levadura para hacer fermentar el alma hacia un heroísmo filosófico.* Una sedienta ambición de verdad y de virtud y un ímpetu de dominio sobre todas las mentiras y los vicios (*que no son ni quieren ser reconocidos como tales*): en esto consiste el espíritu heroico de un filósofo²⁶.

Para contextualizar la reflexión hamanniana sobre el heroísmo socrático y la triple interpretación que se puede desprender y así que cada uno de nosotros, es decir, el público, podamos hacer uso de esta crónica socrática, quisiera concluir este apartado con la aproximación al paradigma espiritual antiguo de Michel Foucault y Pierre Hadot, en especial al del primero, puesto que el presente como problema filosófico y la constitución de sí son elementos en común, en cierta manera precoz, con Hamann. La noción de *ejercicio espiritual*, defendida por Hadot aunque ya usada por Vernant, es definida como aquella práctica, “del tipo que sea”, destinada “a modificar el sujeto”²⁷, entendiendo el *sí mismo* sin presuponer una subjetividad entre los griegos que aún no se había constituido a nuestro modo, tal y como podemos entender el término desde la modernidad. Con Hamann, en su oposición al *sujeto cognoscente*, es preferible hablar de (Sócrates como) *individuo*. En cualquier caso, esta práctica nos interesa por englobar la totalidad de lo humano (lo psíquico, lo físico, las relaciones personales, la conducta y la modificación de sus hábitos, etc.) y, por tanto, por reconducir la actividad filosófica sobre uno mismo desde su vertiente ética (*êthos*).

Mientras que Hadot y Foucault comparten interés por un movimiento de conversión hacia uno mismo que implica el señorío de sí, la libertad e independencia interiores y un desapasionamiento con el mundo exterior de los placeres (lo que Foucault llama *prácticas de sí* en estoicos y platónicos), Hadot considera que ello lleva aparejado la toma de conciencia de lo humano como parte de la naturaleza, de la razón universal. De modo que, a su juicio, este proceso de interiorización (estas *técnicas* que pueden acotarse bajo lo que los griegos consideraban un *arte de vivir*) debe concebirse como un rebasamiento de sí y una universalización²⁸: se trata del sentido de reintegración en el todo cósmico, antes que una individualidad que indaga en sí misma, que se forja a través de, por ejemplo, la escritura de sí con el ejemplo foucaultiano de los *hypomnêmata*.

26 *Ibid.*, p. 53. El destacado es mío.

27 HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, México, 2000, p. 15.

28 HADOT, Pierre, “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’” en *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale. Paris 9, 10 y 11 janvier 1988*, Edition du Seuil, Paris, 1989, pp. 261-270, pp. 266-267. Para mayor profundización en sus diferencias véase ROCA JUSMET, Luis, *Ejercicios espirituales para materialistas: el diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Foucault*, Terra Ignota, Barcelona, 2017.

En el interior de esta diferencia, dejaremos como mera sugerencia aquí la interpretación de la figura de Sócrates expuesta por Hadot²⁹ derivada del *Banquete* platónico, para concluir con algunas consideraciones que Foucault mostró en el último curso que impartió en el Collège de France, y que se basan, en cambio, en el ciclo platónico de la muerte de Sócrates. Se trata del enfoque que pueda darse a la actitud socrática frente a las acusaciones de impiedad y corrupción que contrarían el sentido de sus interrogaciones callejeras:

Ellos deben ocuparse de sí mismos. Esta definición es capital. El uno mismo en la relación de sí consigo, el uno mismo en esa relación de vela sobre sí mismo se define [en primer lugar] por la *phrónesis*, esto es, la razón práctica, por decirlo de algún modo, la razón en ejercicio (...). Si podemos tener una *phrónesis* y tomar las decisiones adecuadas, es porque tenemos con la verdad cierta relación que se funda ontológicamente en la naturaleza del alma. Y tal es pues la misión de Sócrates, misión, como advertirán, muy diferente en su desarrollo, su forma y su objetivo, de la *parrhesía* política. (...) Ese otro objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una *parrhesía* centrada en el eje de la ética. La fundación del *êthos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de *parrhesía*.

Zétesis, exétasis, epiméleia. La *zétesis* es el primer momento de la veridicción socrática (la indagación). La *exétasis* es el examen del alma, la confrontación del alma y la prueba de las almas. La *epiméleia* es el cuidado de sí mismo. (...) Indagación, prueba, cuidado. (...) [T]enemos aquí un conjunto (...) que define la *parrhesía* socrática, la veridicción valerosa de Sócrates, en oposición a la veridicción política que no se practica [como una] indagación, sino que se dirige valerosamente, en su soledad, a una asamblea o a un tirano que no quiere escucharlo; que no apunta a la *epiméleia* (a incitar a la gente a ocuparse de sí misma), sino que dice a la gente lo que hay que hacer y luego, una vez dicho esto, se aparta, se vuelve y la deja desenvolverse como pueda consigo misma y con la verdad. (...) En consecuencia, dos corajes de decir la verdad que se esbozan y se reparten alrededor de esa línea enigmática trazada, marcada por la voz demoníaca que había refrenado a Sócrates³⁰.

Siguiendo la interpretación foucaultiana de la *Apología*, la *parrhesía* que se deriva del decir veraz de Sócrates es diferente de aquella política debido al tipo de

29 Véase HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio, Madrid, Siruela, 2006, pp. 79-109 y HADOT, Pierre, *Elogio de Sócrates*, trad. Raúl Falco, México D.F., me cayó el veinte, 2006.

30 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2010, pp. 102-103.

indagación que practica y al reconocimiento de una misión³¹ (velar por las almas de los atenienses) cuya importancia exige desterrar la vida política por sus riesgos de muerte, aunque con ello se esté dispuesto a morir por la vocación diferente del *cuidado*: “No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo”³². Dos géneros de *parrhesía* que recogen la separación que establece Hamann entre el *êthos* socrático y el sofístico; entre su propio proyecto intelectual y el de la Ilustración que toma a Sócrates por referente, desde “la miopía de algunos patriotas de intenciones demasiado ingeniosas respecto del género humano y de su origen”³³ que solo reconocen por origen la razón que pueda desplegarse en un diálogo. “Si *creen* de verdad *en Sócrates* —continúa Hamann—, entonces los dichos de este son testimonios en contra de ellos. Estos nuevos atenienses son descendientes de sus acusadores y envenenadores; calumniadores de peor gusto y asesinos más crueles que sus padres”³⁴. Foucault ofrece un marco de análisis compatible con Hamann, siempre que tengamos en cuenta que, para este último, el *êthos parrhesiástico* del que se deriva una conducta racional tiene sus bases en la creencia —que conduce a la verdad que aquí interesa: la del alma—. Y, por tanto, la voz interior del *demon* en Sócrates —o el dios, pues anticipa al Espíritu Santo del alma cristiana— adquiere mucho mayor peso que la razón misma del individuo en la configuración de su ética.

Foucault no solo distingue la *parrhesía* socrática de la veridicción política, sino también de las tres formas de decir veraz que según su análisis aparecen en la *Apología* de Platón como transpuestas por Sócrates o superadas: la del profeta, la del sabio y la del maestro o técnico. Hamann solo aceptaría esta transposición en el caso de la sabiduría (“no habla del ser de las cosas y del orden del mundo: habla de la prueba del alma”³⁵) y de la técnica (relacionada con una enseñanza profesionalizada

31 PLATÓN, *Apología*, 30a: “Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios”. Las menciones a la obra platónica de aquí en adelante harán referencia a PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, trad J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1985.

32 PLATÓN, *Apología*, 28b.

33 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 61.

34 *Idem*. El destacado es mío.

35 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, *op.cit.*, p. 104. Nótese que el hiato que establece Foucault entre Sócrates y los sabios entiende que estos corresponden a los fisiólogos e investigadores de la naturaleza, cuya distancia con la apuesta ética socrática Hamann percibe, pero no considera este que haya inconveniente en aplicar la sabiduría a un maestro de almas y de la praxis filosófica en la plaza pública, sobre todo, si el oráculo de Delfos lo ha identificado como tal bajo la seducción de la contradicción de saberse ignorante. Véase PLATÓN, *Apología* 20e: “De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos”.

y económicamente rentable), mientras que la asociación entre la verdad socrática y la verdad profética es constante y constitutiva en su semblanza:

¿Refutó Sócrates al oráculo o el oráculo a él? Los *espíritus más fuertes* de nuestro tiempo tomaron a la sacerdotisa, en esta oportunidad, por una auténtica adivina y se alegraron internamente por su similitud con el *padre Sócrates*, quien tenía por igualmente decoroso hacer el papel de idiota o creerles a los dioses³⁶.

Estas reflexiones al hilo de Foucault permiten insertar al Sócrates de Hamann en dos espacios que no se desprenden necesariamente de Platón, sin que sean incompatibles con este: por un lado, la *epiméleia heautoû* (cuidado de sí) como objetivo fundamental de su misión filosófica, que se desarrolla en los términos de una ética consistente en la veridicción del *parrhesiasta*; por otro, la homología entre Sócrates y Jesucristo como patrón de un mismo *êthos* —una misma *parrhesía*, un mismo *daímon*— que no solo es susceptible sino digno de imitación por acercarnos a las bases —estéticas, no racionales— de la conducta humana y, con ello, de la convivencia en los espacios públicos. Como plantea Foucault, la condena a muerte —de ambos— no es accesoria en el desempeño de su actitud, sino el principal rasgo y consecuencia de una verdad que arriesga y una *zétesis* volcada hacia el interior, según la cual una vida capaz de rechazarse a sí misma para huir de la muerte está desprovista de valor³⁷.

Los últimos días de Sócrates son el punto de inicio de las obras de Platón y Jenofonte dedicadas al maestro, mientras que en Hamann la temática cierra cronológicamente el escrito con estas palabras:

Platón hace de la pobreza voluntaria de Sócrates un signo de su carácter de enviado divino; un signo aún mayor es el de haber compartido el destino final de los *profetas* y los *justos*. Una estatua hecha por Lisipo fue el monumento que los atenienses mandaron erigir en honor a su inocencia y al crimen de su propio veredicto sangriento³⁸.

En el siguiente apartado introduciré algunos elementos de los diálogos socráticos y de las escuelas que se fundaron en diferentes ciudades a su muerte para, más allá de la referencia divina o profética a Cristo, mostrar por qué el Sócrates de Hamann se

36 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, pp. 63 y 65. El destacado es mío.

37 Respecto a la famosa afirmación de Sócrates a Critón en PLATÓN, *Fedón* 118a: “le debemos un gallo a Asclepio”, Foucault despliega, siguiendo a G. Dumézil, una interpretación contraria a Nietzsche, quien en *La gaya ciencia* había expresado que la ofrenda al dios de la salud debía entenderse como curación de la enfermedad de la vida, de un Sócrates desmoronado y terminal que rechaza de facto toda su teoría anterior, mientras que en *El crepúsculo de los ídolos* era la moral socrática la enfermedad que solo la muerte puede sanar. Sin embargo, en el mismo *Fedón* y en todo el ciclo socrático hay pasajes que desmienten esta teoría. Véase FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit., pp. 111-118.

38 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 95.

acercaría a un *maestro de existencia* y no de doctrinas, y con ello estaría más cerca de la ética de Antístenes que de Platón, y se haría posible hablar de un *Sócrates estético*.

2. Las fuentes clásicas de Sócrates

En el presente apartado quisiera presentar las principales fuentes clásicas de Sócrates en la medida en que son objeto de interés para Hamann y el Sócrates que nos evoca. En primer lugar, me voy a referir a los diálogos socráticos de Platón y Jenofonte, la más amplia y directa referencia escrita y, en segundo lugar, utilizando a Antístenes entre los filósofos menores, presentaré la apertura en Hamann al recuerdo del maestro de vida ética que pervivirá en el cinismo. El legado disuelto y diferido de Sócrates no permite hablar con certeza de autenticidad, tan solo de ortodoxia: la misma que ha establecido una distinción entre discípulos mayores y menores encumbrada por el *corpus* platónico y el mérito de la fundación de la Academia. Hamann no lee según estas jerarquías —a menudo cita también a Aristófanes, de quien no me ocupa— pues su Sócrates se desplaza en la heterodoxia del *demon* que convive con el *logos*.

2.1. Los diálogos socráticos

Por diálogos socráticos comprendemos al conjunto de escritos dedicados a Sócrates por sus discípulos Platón y Jenofonte desde composiciones diferentes: mientras que Platón puede considerarse un filósofo estricto que prosiguió con las enseñanzas del mentor, y que desarrolla por escrito el diálogo como trasposición de la dialéctica de las lecciones, Jenofonte queda como testaferrero del legado del maestro utilizando la prosa propia del historiador. De Platón, el ciclo socrático compuesto por *Apología*, *Critón*, *Eutifrón* y *Fedón*, constituye una parte inicial de toda una obra filosófica marcada por la apropiación de Sócrates con límites difusos. Con ella, Jenofonte comparte dos títulos, *Apología* y *Banquete*, dedicados a la cuestión socrática en dos momentos muy diferentes, junto con sus *Recuerdos socráticos* o *Memorabilia*³⁹.

Se sabe que Hamann no leyó directamente los escritos de Platón y Jenofonte antes de escribir las *Memorabilia socratica*, aunque se valió de textos modernos que los parafraseaban, como aquel de François Charpentier, *Das Leben Socratis*, o también *The life of Socrates* por John Gilbert Cooper o las *Acta Philosophorum* de Christoph Heumann quedando, con el paso del tiempo, conforme con lo que había escrito⁴⁰. Ello no impide referencias de Hamann a ambos autores con el humor que atraviesa la obra:

39 Utilizo la edición: XENOFON, *Sokrates (Toda la obra del gran historiador a propósito de su maestro)*, trad. Juan B. Bergua, Bergua, Madrid, 1966.

40 O'FLAHERTY, James C., *Johann Georg Hamann, op. cit.*, p. 173 en Notas.

En las obras de *Jenofonte* domina una devoción supersticiosa y en las de *Platón* una exaltada; de ahí que una vena con sentimientos similares recorra todas las páginas de este trabajo mimético. Lo más fácil para mí hubiera sido expresarme con la misma franqueza que estos paganos, pero tuve que conformarme y pedir para mi religión el velo que tejieron un patriótico *St. John* y un platónico *Shaftesbury* para su falta de fe y su fe errada⁴¹.

Siguiendo a Griffith-Dickson, debemos interpretar en clave religiosa este metaesquematismo de Hamann como una defensa de su propio entusiasmo (*Schwärmerei*) frente al de dos pensadores respetables y como “alusión a la polémica religiosa de este trabajo, y la necesidad de mantenerla oculta”⁴². Por una cuestión de oposición de fe, Hamann rechaza el fanatismo idólatra que aparece en estos griegos, con el objetivo de, sin embargo, destacar más aun el carácter profético de su misión divina, que Platón reconoce⁴³.

Junto al elemento religioso, y estrechamente ligado a él, aparece el estético. Hamann entiende por estético no el conjunto de objetos que en virtud de ciertas propiedades pueden ser analizados por un sujeto que juzga y se deleita, sino el movimiento mismo de creación, percepción y relación con el medio que establece, al modo de la *natura naturans*, una forma de estar en el mundo: aquella que nos hace conscientes de la potencia divina en el ser humano, ya sea una poética del genio, ya una reflexión de lo demónico⁴⁴. Una perspectiva tal invalida la razón como jueza de las creencias, de la fe (*Glaube*), en beneficio de la individualidad sintiente y arraigada. Asimismo, lo estético es lo encarnado —en una praxis configurada según una ética del cuerpo (hábitos, vicios, virtudes) en un estilo para la escritura del texto, como se ha dicho—. En Platón, el juego literario es constante, siendo conocida su renuncia a la vocación de dramaturgo por influencia de Sócrates, lo que hace difícil distinguir veracidad histórica y fabulación en sus diálogos. Es aceptado que sus textos más fieles sobre Sócrates son los que versan sobre su muerte, cronológicamente *Apología*, *Critón* y *Eutifrón*, mientras en el *Fedón*, Sócrates deviene personaje platónico que se

41 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 45.

42 GRIFFITH-DICKSON, Gwen, *Johann Georg Hamann's relational metacriticism*, op.cit. p. 38.

43 “Platón les dijo a los atenienses en la cara que Sócrates les había sido enviado por los dioses para disuadirlos de sus necedades y para animarlos a seguirlo en el camino hacia la virtud”. HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, pp. 83 y 85.

44 Hamann emplea los términos *Genius* (o *Genie*) y *Dämon* indistintamente en alusión a esta misma realidad (*Ibid.*, especialmente pp. 78-83), así como expresiones tales como “das Wort in seinem Herzen” (p. 86). Según O’Flaherty, en las *Memorabilia* la teoría del genio aparecerá como germen que madura en la *Aesthetica in nuce* de 1760. HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, op.cit., vol. 2, pp. 195-218. Esta será fundamental para el movimiento romántico y está completamente subyugada al planteamiento religioso: el *demon* como espíritu tutelar o genio. O’FLAHERTY, James C., *Johann Georg Hamann*, op.cit., p. 55.

presenta como “investigador de la naturaleza”⁴⁵ y expone la inmortalidad del alma. Lo mismo ocurre con el *Banquete*, una obra tan filosófica como literaria, también en el caso de Jenofonte. Lo que no hizo Platón fue ponerse a dialogar él mismo por escrito con Sócrates, y apenas si aparece mencionado⁴⁶:

En comparación con un Jenofonte y un Platón el estilo de Sócrates se habría parecido tal vez al cincel de un escultor y su forma de escribir habría sido más plástica que pictórica. Los críticos de arte no estaban contentos con sus insinuaciones, y reprobaban los símiles de su discurso oral ya por demasiado rebuscados, ya por vulgares. Alcibiades, sin embargo, comparó sus parábolas con ciertas imágenes sagradas de dioses y diosas que según la moda de la época se llevaban en una pequeña caja sobre la que no podía verse sino la imagen de un sátiro con pie de cabra⁴⁷.

Al margen del problema del tutelaje de la figura de Sócrates, Hamann reconoce la importancia de poner por escrito sus diálogos⁴⁸ y el esfuerzo de Platón por pensar *mitológicamente* sus enseñanzas, mediante imágenes y giros analógicos que facilitan la compenetración estética de sus interlocutores y lectores y, así, el elemento *relacional* con que Griffith-Dickson explica su filosofía metacrítica. El siguiente fragmento de carta a Lindner (12 de octubre de 1759), que parece contradecir con sorna a las *Memorabilia* —probablemente en desafío a Platón— destaca la ejemplaridad contagiosa y productiva de Sócrates:

El Sócrates cuyos hechos memorables escribo ahí fue el mayor de los cretinos en el ámbito de la teoría y el más grande sofista en el de la práctica. Sin embargo, lea usted el discurso con Alcibiades. Comprenderá entonces que ese Sócrates, y quizá algún otro también, es en realidad el portavoz desafiante de la gente sabia y sensata y la máscara de un espíritu fuerte. *Mi Sócrates permanece aún como un simple pagano digno de imitación. El cristianismo habría oscurecido su esplendor.* Murió como un corruptor de la juventud. El cielo nos guarde de semejante escándalo y mérito tal. Porque eso significa que no cayó en los brazos de las Escuelas ni de las prebendas; sino que mostró el camino a Alcibiades y a Platón⁴⁹.

45 Véase *Fedón* 96a-101c, donde Platón desarrolla una suerte de poema en el que traza para Sócrates una experiencia intelectual que dota al cuidado del alma de un sustrato metafísico que se une al ético.

46 Dos veces en *Apología* (34a, 38b) y al inicio del *Fedón* (59b) para hacer notar su ausencia al momento de la muerte.

47 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 91. Hamann señala tres obras a las que acudir: *Hippias*, *Gorgias*, *Banquete*, especialmente esta última 216c.

48 Hamann señala (p. 57) a Simón de Atenas o Simón el curtidor como “el primero en tener la ocurrencia de poner por escrito los diálogos de Sócrates. Tal vez este último se sintiera más identificado con ellos que con los de Platón, durante cuya lectura se dice que habría hecho una interrupción y preguntado: “¿Qué tiene pensado hacer de mí este joven?”—; ¡Si tan solo entendiera yo a mi héroe tan bien como Simón el curtidor!”

49 HAMANN, Johann Georg, *Briefwechsel*, *op.cit.*, vol I, trad. Cinta Canterla (la cursiva es suya), pp. 428-429.

Cinta Canterla coincide con Pierre Hadot en la derivación de este Sócrates pagano hacia la figura de Dioniso⁵⁰ en la medida en la que permite subvertir los valores, cuestionar el contenido de aquellas abstracciones filosóficas que van en contra de la vida y desenmascarar, desde el tejido mismo de las pulsiones humanas, toda apariencia de verdad falaz, común a ojos de Hamann al cientificismo, la Ilustración ortodoxa y cualquier negación de la religión revelada. Paradójicamente y con la mediación de Erasmo —ese humanista rendido a los pies de Sócrates—, Hamann corrobora, junto al Sócrates religioso y al estético, al vitalista que presenta el discurso del embriagado Alcibíades:

Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes (...). Tal es, pues, lo que yo y otros muchos hemos experimentado por las melodías de flauta de este sátiro. (...) Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. (...) Yo, pues, mordido por algo más doloroso [que una víbora] y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido —pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos (...)— y viendo, por otra parte, a los Pedros, Agatones, Erixímacos, Pausianas, Aristodemos y Aristófanes— ¿y qué necesidad hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo—... (...) [C]omo este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno⁵¹.

Naturalmente, del hecho de que existan perspectivas diferenciadas en la transmisión de la imagen de Sócrates y de que la historiografía haya resultado menos favorable para aquellas cuyos textos se perdieron o cuyas instituciones no tuvieron la misma potencia, no se desprende la necesidad de impugnar a Platón. Es más, asumiendo que ninguno de los relatos agota la realidad que fue Sócrates, ni ninguna imagen transmitida por un discípulo recoge su figura sin parcialismos, podríamos conceder a Platón que en su obra hay un intento pormenorizado de abarcar todas sus aristas, reconocer la pluralidad del Sócrates de carne y hueso. En palabras de Pierre Hadot:

50 CANTERLA, Cinta, “La cuestión del nihilismo en Johann Georg Hamann”, en *Pensamiento*, vol. 70 (2014), n° 264, 577-600, aquí p. 585; HADOT, *Elogio de Sócrates*, op. cit., pp. 77-92. Hadot muestra la actitud socrática en base a tres transfiguraciones (Sileno, Eros y Dioniso) de gran utilidad para pensar lo estético del Sócrates de Hamann y la poca importancia de la separación entre el ideal platónico de filósofo y el Sócrates verdadero en tanto que fundador siempre velado de la práctica de la interrogación, el autoexamen y el cuidado de sí.

51 PLATÓN, *Banquete*, 215e-222a

Siempre contará como uno de los grandes méritos de Platón el hecho de haber sabido introducir, al inventar el mito de Sócrates-Eros, la dimensión del Amor, del deseo y de lo irracional en la vida filosófica. (...) Aparte del movimiento dialéctico del logos, este camino recorrido conjuntamente por Sócrates y su interlocutor, esta voluntad compartida de ponerse de acuerdo, ya son amor, y la filosofía reside mucho más en este ejercicio espiritual que en la construcción de un sistema. Es más, la tarea del diálogo consiste esencialmente en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad de que el lenguaje pueda comunicar la experiencia moral y existencial. Pero el diálogo mismo, en cuanto acontecimiento, en cuanto actividad espiritual, ya ha sido una experiencia moral y existencial. Y es que la filosofía socrática no es elaboración solitaria de un sistema, sino despertar de conciencia, acceso a un nivel de ser que no pueden realizarse más que en una relación de persona a persona⁵².

Otro tanto podemos afirmar de la labor de Jenofonte, plural y con dificultad para distinguir historicidad y ficción, asumiendo en este caso, más allá de la devoción supersticiosa, una posteridad a Platón que guía su propósito: “Yo tengo la intención de recoger las palabras y hechos de Sócrates para formar con ellas algo como unas memorias. Ello será la mejor de las apologías para el presente y para el porvenir”⁵³. Jenofonte insiste en mostrar a un Sócrates entre amigos, más que discípulos —término que posiblemente no empleara⁵⁴—, sobre los que se erige como maestro de moral desde la horizontalidad de las inteligencias: “No escribir francamente y con libertad sobre ello, sería pecar contra la amistad y contra la verdad”⁵⁵.

La breve apología de Jenofonte persigue el mismo objetivo que la platónica, pero aquel en cambio no estuvo presente atendiendo al discurso del maestro: “Debo declarar, no obstante, que jamás oí ni puedo, por consiguiente, transmitir por escrito nada semejante. Yo no soy poeta como él, bien que él haya renunciado a la poesía”⁵⁶. Mientras en Platón, tanto en la *Apología*⁵⁷ como en la reflexión del *Critón*⁵⁸, Sócrates

52 HADOT, Pierre, *Elogio de Sócrates*, op. cit., pp. 70-71.

53 XENOFON, *Carta de Xenofon a dos desconocidos* en *Sokrates*, op. cit., pp. 380-381: se trata de una carta apócrifa con bastantes probabilidades de ser cierta.

54 Ese es el criterio de Jenofonte, quien afirma que Sócrates prefería hablar de “amigos” o “compañeros”. Cfr. BERGUA, Juan B., en XENOFON, *Sokrates*, op. cit., p. 459, nota 78.

55 XENOFON, *Carta de Xenofon a dos desconocidos* en *Sokrates*, op. cit., p. 380.

56 *Idem*.

57 “Sin embargo, que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa”. PLATÓN, *Apología*, 19a.

58 Pues el diálogo mismo, el más breve de Platón, es una incitación a la evasión por parte de Critón, una puesta a prueba a través de la palabra hablada que no hace dubitar a Sócrates: “Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor”. PLATÓN, *Critón*, 46b. Incluso en su argumentación, habla en nombre de las leyes: “Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado” (*Ibid.*, 54b).

se muestra proclive a ofrecer una autodefensa en la que se conjuga el discurso de conocimiento con la actuación moral que ha venido caracterizándole —a pesar de que nunca sabremos cómo exactamente se desarrolló el juicio—, Jenofonte, tomando en cuenta ambos escritos, nos presenta a un Sócrates altivo y confiado en la fama granjeada, que le espeta a Hermógenes ante la pregunta por su propia apología: “(...) pues qué he hecho sino ocuparme de ella toda mi vida (...) No cometiendo jamás injusticias”⁵⁹; y que, insistiendo en su diferencia con la *parrhesía* de los políticos de Atenas, asegura: “Pues bien, te juro que dos veces he intentado ocuparme de mi apología, y dos veces mi demonio se ha opuesto”⁶⁰. El *demon* socrático, que en Platón aparece al momento de justificar el alejamiento de la política en virtud de la filosofía⁶¹, en la imitación de Jenofonte se describe como la mejor intuición divina en lo humano:

No hay duda que todos piensan y están seguros, como yo, de que la divinidad manifiesta y revela el porvenir a quien le place; ahora bien, el medio de que se vale para ello, a esto los demás lo llaman canto de las aves, palabras fortuitas, prodigios o adivinación, *mientras que yo lo llamo demonio*. Y dándole este nombre me creo más religioso y más veraz que ellos, que atribuyen a volátiles un poder que solo es patrimonio de los dioses. Y la prueba de que no miento a costa de la Divinidad es que cuantas veces he anunciado a mis amigos los designios del Ser supremo, jamás encontraron que me hubiese equivocado⁶².

Mientras que el *Banquete* de Jenofonte ofrece una imagen ficticia de Sócrates, no por ello exenta de interés acá y allá de lo filosófico —Bergua afirma no solo una digna comparación con Platón, sino que le atribuye a aquel más éxito entre el “gran público”⁶³— es en los *Recuerdos socráticos* donde se propone revivir la moral socrática de acuerdo con la verdad, y superar con ello la imagen difundida por Platón, aun a costa de rebajar el contenido filosófico del mismo (algo similar a lo que hace Hamann en su obra homónima). Jenofonte forma parte de aquellos seguidores de Sócrates que quisieron priorizar el aprendizaje moral en detrimento de su metafísica, configurando así unos diálogos de la praxis socrática, donde se nos muestra en su cotidianidad. Si con ello se aleja de lo literal o lo literario de Platón, y reduce por ejemplo los rasgos estéticos a que nos hemos referido (por ejemplo, la ironía) su enardecimiento es hacia el amigo y el ciudadano Sócrates.

59 XENOFON, *Apología de Sócrates en Sokrates*, *op. cit.*, pp. 95-101, aquí 95.

60 *Ibid.*, pp. 95-96.

61 “La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose”. PLATÓN, *Apología* 31c-d.

62 XENOFON, *Apología*, *op. cit.*, p. 97. La cursiva es mía.

63 BERGUA, Juan B., en XENOFON, *Sokrates*, *op. cit.*, p. 106 en Noticia preliminar.

No se apresuraba en volver a los que le rodeaban hábiles en hablar o en obrar, ni tampoco en despertar demasiado su imaginación, pues pensaba que, ante todo, lo que era necesario era ordenar su espíritu, perfeccionarlo, ya que estaba seguro de que los mejores talentos naturales, sin sabiduría, no hacen sino volver a los hombres más injustos y más capaces de hacer el mal. He aquí por qué procuraba, ante todo, inculcar a sus amigos ideas convenientes a propósito de los dioses⁶⁴.

Al igual que a Hamann, le ocurre a Jenofonte no fracasar en su proyección del maestro por no proponerse hacer un retrato de su metodología: el diálogo no pretende equivaler al método dialéctico, sino narrar la conversación. El Sócrates de Jenofonte, que no pertenece a escuelas pero las disemina, ofrece el contrapunto necesario a Platón —su enemistad era declarada, y como autores, ignoran mutuamente las obras del otro— que pudo beneficiar a Hamann en un acercamiento conjunto, como se deriva de las referencias a ambos, aunque probablemente con mayor afinidad hacia el historiador que nos ofrece un perfil cercano, el impacto de su presencia: “Entre los que verdaderamente le han conocido, todos cuantos aman la virtud, le lloran aún, pues les era de una ayuda preciosa para conseguirla”⁶⁵, concluye Jenofonte sus *Recuerdos*.

2.2. El legado de Antístenes

En último lugar, quisiera introducir brevemente la figura de Antístenes como una posible configuración histórica del *êthos* que alaba Hamann, cuya pervivencia manifiesta la posibilidad y efectividad de una filosofía sin discurso. Es notoria, en este sentido, la negativa influencia del relato socrático oficial señalada por Patzer⁶⁶: un constructo a través de Platón-Jenofonte-Aristóteles-Aristófanes que ha dejado de lado a los así llamados socráticos menores que fundaron escuelas y asumieron labores de discipulado. Las más importantes fueron la Escuela de Mégara (Euclides, Estilpón); de Ellis (Fedón), más tarde trasladada a Eretria por Menedemo; la Escuela de Cirene (Aristipo) y la Escuela cínica, siendo esta el mejor ejemplo de una praxis sustentada en sí misma o, a lo sumo, vinculada a un discurso dependiente de esta.

El discípulo de Sócrates que engarza las enseñanzas del maestro sobre la virtud con la fundación de la nueva escuela cínica es pues Antístenes, considerado a menudo un antecesor de Diógenes de Sínope más que un cínico en sentido estricto⁶⁷, ya que era

64 XENOFON, *Recuerdos socráticos* en *Sokrates, op.cit.*, pp. 179-297, aquí 276.

65 *Ibid.*, p. 297.

66 PATZER, Andreas, *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften* (Dissertation), Universidad de Heidelberg, 1970, p. 14.

67 Esta es la opinión de GARCÍA GUAL, Carlos/ DIÓGENES LAERCIO, *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos*, Alianza, Madrid, 2014, p. 36 ss. El autor considera esta interpretación una manera de forzar la conexión entre Sócrates y el estoicismo, pasando por el cinismo como escuela

un ciudadano (aunque bastardo) y cumplidor con las leyes, participaba de la sociedad e incluso cobraba por sus lecciones⁶⁸, impartidas en el gimnasio de Cynosargos. Lo que nos interesa de su obra —que debió de ser extensa y plural, aunque apenas se conserve nada⁶⁹; no cabe, con Hamann, lamentarnos—, comprendida como praxis vital (tanto por el sentido de aquella como por la desaparición del soporte) es el legado socrático que haya pervivido, filtrado a través de la interpretación. En Antístenes es llamativa la importancia del concepto (*logos*) como en Sócrates y la exploración de la virtud como si de una ciencia se tratase, a partir de lo poco que se sabe. Frente a Platón esgrime aceradas burlas contra la teoría de las ideas y les separa una enemistad de clase que Antístenes justificaba con la incompatibilidad de riqueza y virtud; a Jenofonte lo acerca su creencia en que la ciencia debe tener un fin práctico: conquistar la virtud y, con ello, la felicidad:

Sus temas favoritos eran estos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud⁷⁰.

El alejamiento del interés hacia la metafísica y el proyecto existencial se configuran así estéticamente y nos permiten, si no leer al Sócrates de Antístenes, al menos sí lo socrático en él: pues se trata de haber ido más allá en el ejercicio de una praxis y su transmisión, ya por su sentido heroico (*parrhesia*), que introduce un ejemplo ético de la figura del sabio, ya por la “moral de la autosuficiencia”⁷¹ que permite al individuo cuidar de sí, indiferente a la opinión de las mayorías por impopular que esta sea. La *adoxía*, por tanto, como indiferencia a la *dóxa* (opinión, consenso) es la gran apuesta de Antístenes, encarnada *in extremis* en Diógenes, y

socrática. En este sentido, es sabido que, según Diógenes Laercio, para Platón Diógenes el cínico era “un Sócrates enloquecido”. Véase el texto completo del historiador griego DIOGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2013, VI, 53.

68 Antístenes se acerca con ello más a la democratización del saber de los sofistas o tecnócratas. Merece la pena recordar las divertidas palabras de Sócrates a Eutifrón: “Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no solo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguno quisiera oírme gustosamente”. PLATÓN, *Eutifrón*, 3.

69 Dos breves discursos en boca de Áyax y Ulises es lo que nos queda, pese a la extensión y los títulos conocidos de su corpus. Véase GARCÍA GUAL, Carlos/ DIÓGENES LAERCIO, *La secta del perro/ Vidas y opiniones...*, *op. cit.*, pp. 46ss y 118-121.

70 DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, *op. cit.*, VI, 10-11.

71 GARCÍA GUAL, Carlos, *La secta del perro*, *op. cit.*, p. 41.

repetida en la ignorancia del Sócrates de Hamann, que es vivida estéticamente como actitud de heterodoxia ante la ilustración (griega, moderna) y por tanto como crítica radical de sus presupuestos. A un tiempo, esta *adoxía* y esta *parrhesía* determinan que “el sabio debe guiarse por su propia razón y no por opiniones ajenas”; Antístenes lleva más allá de Heráclito su filosofía de la paradoja (*parà dóxa*) que se situaba al margen de la opinión pública para afirmar “que la *adoxía* es un bien (*agathón*) como lo es el esfuerzo (*ponos*)”⁷².

Un pasaje de máxima relevancia en las lecciones de Foucault sobre la escuela cínica permite aquí ubicar la filosofía de Antístenes en el marco estético, desde mi óptica, en el que presenta Hamann la figura de Sócrates como un *êthos* digno de ser recordado y recuperado:

Y el famoso ‘dar razón de sí’ que constituye el objetivo obstinadamente perseguido por la *parrhesía* socrática (...) puede ser y ha sido entendido como la tarea y el trabajo consistentes en dar estilo a la existencia. (...) Trato de recuperar de tal modo, al menos en algunos de sus lineamientos más antiguos y arcaicos, la historia de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, estética de la existencia. Es decir, no sólo (...) las diferentes formas que pudieron adoptar las artes de la existencia (...). Mi intención es en cambio comprender (...) cómo, en virtud del surgimiento y la fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego como objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella (...). Esa estética de la existencia es un objeto histórico esencial que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras⁷³.

Tal es precisamente el Sócrates estético con el que Hamann, como veremos en el próximo apartado, quiere evitar el olvido que supone una filosofía que —sin además actitud, sin ser vida— no se arriesgue a estar más acá o más allá (*adoxía*, *paradoja*) de la opinión, olvidando que “hay demostraciones de verdades que sirven tan poco como la puesta en práctica que uno pueda hacer de las verdades mismas; por cierto, uno puede creer en la demostración de una afirmación sin darle su aprobación a la afirmación misma”⁷⁴.

72 *Ibid.*, p. 40.

73 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, *op.cit.*, pp. 173-174.

74 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 77.

3. El Sócrates de Hamann, entre la estética y la religión

El interés de Hamann hacia la figura de Sócrates se va a concretar en lo que puede llamarse un ‘ciclo socrático’ que se completa con *Nubes*⁷⁵ y *Apostillas a las Memorabilia del bienaventurado Sócrates*⁷⁶ (este aún sin traducción al español), además de atravesar la correspondencia⁷⁷ y manifestarse en su conducta. He querido proyectar estos retazos de la imagen clásica de Sócrates en las *Memorabilia*, atravesada por las referencias de Hamann, para ocuparme ahora finalmente de presentar los principales rasgos de su Sócrates estético en las tres partes que, más allá de la doble dedicatoria y la introducción, estructuran esta original *novela en clave*, como quiso verla O’Flaherty.

3.1. El arte de la mayéutica

“Sócrates fue, entonces, lo suficientemente modesto como para comparar su *saber académico* con el arte de una vieja mujer que simplemente va en ayuda del trabajo de una madre y de su fruto ya maduro, y presta a ambos un servicio”⁷⁸: la teoría de la *anamnesis* que Platón en el *Fedón* describe sitúa el conocimiento en algún lugar del alma al que se puede acceder desde el recuerdo. Hamann aprovecha esta consideración de la idea como un fruto oculto del alma para comparar con ella al ser humano, creado en lo oculto del vientre como un fruto que germinará, verá la luz y se convertirá en individuo adulto. La mayéutica socrática es una sabiduría que ayuda a des-ocultar: los conceptos son lo oculto de nuestro conocimiento como los huesos respecto a nuestro cuerpo, y se refiere a aquellos como los “extremidades del entendimiento”.

3.2. El arte del escultor

Hamann prioriza la comparación con la profesión paterna en un sentido literal —compartido con José el carpintero— y figurado. El trabajo intelectual de Sócrates no era diferente al del escultor que pule, quita materia sobrante, da forma a la imagen. Asimismo, Hamann recuerda que fue Critón el que sacó a Sócrates del taller de escultura para dotarle de una instrucción que diese provecho a sus inquietudes del alma⁷⁹. Pero también fue estético en sentido estricto: Sócrates fue responsable de tres

75 HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, *op.cit.*, vol. 2, pp. 83-109.

76 *Ibid.*, vol. 3, pp. 111-121.

77 Para las referencias a Sócrates en el epistolario de Hamann, véase CANTERLA, Cinta, “La cuestión del nihilismo”, *op.cit.*, p. 584.

78 *Ibid.*, p. 59. En la obra platónica, véase *Teeteto* 150a.

79 *Ibid.*, p. 57 (véase también p. 127 en Notas). El Sócrates de Platón afirma ser discípulo de Pródico en *Protágoras* 341a, *Cármides* 163d, *Menón* 96d, *Crátilo* 384b. Diógenes Laercio, por su parte, relata que

estatuas de las Gracias erigidas en Atenas que, contra la moda de su tiempo, iban vestidas en lugar de aparecer desnudas, novedad que Hamann no sabe si atribuir a “una inspiración de su genio”, la “vanidad de diferenciar sus trabajos” o a la “simpleza de un pudor natural” propio de un “piadoso ateniense”⁸⁰. Lo interesante es cómo la vocación heredada habría surtido el efecto de una *ejercitación en la belleza* que Hamann vincula tanto con la búsqueda de armonía entre la belleza del alma y del cuerpo (educación física) como con el gusto por los efebos (discipulado homoerótico⁸¹).

3.3 El arte de la ignorancia socrática: un noble escepticismo

- a. El “No sé nada” socrático es comparado por Hamann con la negativa de alguien a participar en un juego de cartas donde los jugadores hacen trampas constantemente, de tal modo que las reglas, de tanto infringirse, pierden valor y significación; y junto a estas, desaparece el margen de azar fundamental para el juego. No es una negativa a aceptar las reglas de juego ajenas, sino su perversión por parte de quien las instaura. El no saber es la manera en que Sócrates rehúsa la sabiduría sofística para buscar de otro modo la suya propia.
- b. La ignorancia autoimpuesta sería contraria al “arte de *experimentar y pensar*”⁸² tan propio de la época ilustrada, que equipara experiencia medible y conocimiento. “La tradición acerca de un oráculo divino, sin embargo —considera Hamann— dirá tan poco como un cometa para un filósofo del gusto de hoy”⁸³ y, sin embargo, hay verdades de tal género que ni la deducción las encuentra ni la experiencia las agota. A la hora de fijar un modo de gobierno, por ejemplo, “parece más humano y propio de Dios” hacerlo “por medio de nuestras propias ocurrencias y quimeras más que por una *maquinaria* tan distante y costosa como se les presentan a nuestros tontos ojos del firmamento y el mundo de los espíritus”⁸⁴. La crítica de Hamann a la ciencia de la Ilustración (nacida en las *Memoriabilia*, y retomada después) persigue el objetivo de ahondar en el ser humano, su individualidad y su derecho a la heterodoxia: de ahí que “los escépticos deberían, sin embargo, tener más razón que nuestros empíricos”⁸⁵.

además del valerse del benefactor Critón, Sócrates fue discípulo de Anaxágoras, Damón y Arquelaos. DIOGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op.cit., II, 5, 19-20.

80 HAMANN, Johann Georg, *Memoriabilia*, p. 61.

81 “Uno no puede sentir ninguna amistad intensa sin sensualidad, y un amor metafísico peca quizás más gravemente en el juego nervioso que uno animal en carne y hueso”. *Ibid.*, p. 63.

82 *Ibid.*, p. 65.

83 *Idem.*

84 *Ibid.*, p. 67.

85 *Idem.*

- c. El escepticismo frente al *sentido común*: el escepticismo como un escudo ante el sometimiento, derivado de la consideración del punto anterior. Hamann se hace entender con un ejemplo⁸⁶ de terrible actualidad, en relación a los vicios que tienen que ver con el consumo de sustancias nocivas. Imaginemos que un médico quisiera prohibir el azúcar en un país de niños: si el pastelero principal le llevase a los tribunales, para acusarle ante un jurado compuesto por niños, su condena habría sido inevitable. El sentido común⁸⁷ no es criterio fiable en la búsqueda de la verdad o de la virtud, habida cuenta de las veces en que las mayorías están equivocadas: sería preferible un *sentido privado* como el de Sócrates que las busque por medio del autoconocimiento.
- d. La ignorancia de Sócrates no es epistemológica del mismo modo que la enfermedad de un hipocondríaco no es fisiológica. “La ignorancia de Sócrates era un *sentimiento*”⁸⁸. Hamann emplea el término *Empfindung*, intercambiable también por *sensibilidad* —naciones que batallan (como la fe) en un campo ajeno a la razón. “Siendo Sócrates realmente ignorante, entonces también debía serle ajena la vergüenza (tal como se la imaginan las personas juiciosas) de parecer ignorante”⁸⁹.

3.4. El arte de una enseñanza basada en la ignorancia

La ignorancia es entendida por Hamann como dimensión proporcional a la genialidad, descrita como una autoconfianza de tipo divino en la ley propia que permite

86 Ofrecido por el propio Sócrates en el *Gorgias*.

87 En *Nubes*, Hamann menciona el sentido común bajo la descripción de “la plumada del *entendimiento filosófico*”. HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia Socratica. Nubes*, p. 205. Allí confiesa al lector la falta de conveniencia de emplearlo en la lectura de las *Memorabilia*: “Equivale a haber entendido mal”. Con esto hace referencia a su voluntad expresa de no elaborar un tratado filosófico con una argumentación al uso; nos exhorta a pensar analógicamente para conectar con la obra que él ha querido escribir. En el ejemplo de Sócrates, el sentido común funciona como normatividad consensuada por las mayorías, que permite el funcionamiento del sistema.

88 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 75.

89 *Ibid.*, p. 69. Moses Mendelssohn, en una reseña publicada en *Cartas acerca de la literatura más reciente* (Carta 113, 19 de junio de 1760, incluida en Hamann, *Memorabilia Socratica. Nubes*, pp. 152-165) en general muy favorable, corrige sin embargo a Hamann en la idea de la “modestia” en los diálogos conducidos por Sócrates, que él considera pura honestidad: Sócrates, en virtud de la idea de que el aprendizaje es un mero recordar, puede afirmar que los frutos de los conceptos están ya en nuestra alma como un embrión en el vientre mientras aguarda el nacimiento. En *Nubes*, Hamann se hace cargo de la nota de Mendelssohn y vuelve a presentar la ignorancia de Sócrates como algo cierto para él mismo, tal era su honestidad: “Hacer de la modestia de un ignorante una virtud es algo tan insólito como admirar la castidad de un eunuco (...). La incapacidad de la que era consciente le impidió volverse padre o maestro él mismo”. *Ibid.*, p. 205. Por ello no dio a luz obra propia y consagró su vida a “esperar la culminación de partos ajenos”. *Ibid.*, p. 207.

ignorar o transgredir cualquier ley externa: “Tenía un genio, en cuya ciencia podía confiar; al que amaba y temía como a su dios; con cuya *paz* estaba más satisfecho que con toda la razón de los egipcios y los griegos; en cuya voz *creía*”⁹⁰.

Un *demon*, en definitiva —se hace posible frente a los ilustrados más crédulos en el progreso hablar de “*daímon* antisocrático”⁹¹— que Hamann define con precisión y sorna a la vez: una “pasión preponderante”, un “hallazgo de su astucia política”, un “ángel”, un “duende”, una “idea sobresaliente de su imaginación”, un “concepto de una matemática ignorancia adquirido fraudulenta y arbitrariamente”, un “tubo de mercurio”⁹², etc.

Este *demon* resulta para Hamann una ingenuidad o nobleza en Sócrates que le mantiene alejado de las prácticas sofísticas y a partir del cual “brotan, como sencillas derivaciones, las particularidades de su forma de enseñar y de pensar”⁹³. ¿Cuáles son estas peculiaridades? Preguntar para entender, fingirse crédulo, preferir la ironía y el buen humor, llegar a todas las conclusiones mediante los sentidos y por analogía, emplear las ocurrencias⁹⁴ frente a la dialéctica, mantener la templanza, mostrar confianza y decisión, o, mejor, mantenerse “indiferente a aquello a lo que se llamaba verdad”⁹⁵. Esto es, mantenerse indiferente —desde el escepticismo radical y religioso— frente a los consensos mayoritarios que quieren pasar por verdades apodícticas, indemostradas pero ejercidas como si lo fueran; practicar la *adoxía* frente a las instituciones, saberse libre para autoconocerse y cuidarse y con ello conquistar la libertad del pensamiento y la autosuficiencia del individuo, aunque la práctica sea dolorosa. No es posible llegar a ser sabio como lo fue el Sócrates de Hamann si no es el desinterés político el que guía a los ciudadanos; y la confianza en la voz propia (demónica: estética) la que guía el pensamiento, que se ha revelado autosuficiente al haberse comprendido a sí mismo formado en el cuerpo que siente y performado en la actitud de vida que se sabe bella por virtuosa.

90 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 79.

91 *Ibid.*, p. 83.

92 *Ibid.*, p. 81.

93 *Idem*.

94 La ocurrencia (*Einfall*) es un término recurrente en Hamann, del que hace uso con gusto en la medida en que también lo atribuye al *demon* de Sócrates. Es la idea que afirma que el ingenio humano (en el arte y en la sabiduría) tiene lugar mediante una concesión divina, que privando de la razón a los individuos les inspira para un mejor proceder: “Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla”. *Ion*, 534d-e

95 HAMANN, Johann Georg, *Memorabilia*, p. 81.

Se trata de la jugada contraria a la profesionalización del saber en la sofística y con ello, tras una aparente democratización, la relativización de la verdad como *dóxa*: Hamann atribuye a Sócrates la condición innata de enseñar a los jóvenes atenienses a pensar por sí mismos, desde sí mismos y sin finalidad externa, de modo que buscasen en sí mismos su propio *demon*, si lo hubiera, para ponerlo en práctica. Esto es precisamente lo que los sofistas no supieron ni quisieron hacer, por ello sus intereses espurios son ajenos al amor por la sabiduría, por la verdad. Como el jugador que rechaza una partida de cartas con tramposos, Sócrates rechaza la verdad si esta ha sido designada y aceptada convencionalmente por parte de quienes no *se ejercitan* en las labores de autoconocimiento y de enseñanza que debieran conducir a ella. La verdad socrática debe consistir en algo diferente, a lo que nos conduzcan las intuiciones en movimiento centrípeto. Hamann rechaza por su parte la *verdad* de la modernidad, entendida como *correspondencia* entre la cosa y el intelecto. Esta fue urdida por el *demon* antisocrático de sus contemporáneos, los ilustrados de la razón exaltada, los nuevos sofistas y sumos sacerdotes de la filosofía moderna. ¿Y cuál es pues la verdad que conviene a Sócrates? Un desvelamiento (*alétheia*) interpretado por Hamann como *proto-revelación*. Una verdad oculta que sale *a la luz* a través del conocimiento del individuo sobre sí mismo: “En suma, Sócrates atrajo a sus conciudadanos desde el laberinto de sus eruditos sofistas hacia una *verdad* que *yace* en lo oculto, hacia una *sabiduría celestial*, y de los altares de los ídolos de sus piadosos y sacerdotes políticamente hábiles hacia el servicio de un *dios desconocido*”⁹⁶.

Con esto, en el Sócrates estético opera lo que podríamos llamar un tránsito de la teología a la antropología en tanto en cuanto el atravesamiento del demon funciona como manifestación divina que se revela útil al propiciar una conducta humana que puede ser imitada y compartida. El demon⁹⁷ como salvaguarda divina de la individualidad posibilita una ética y una pedagogía no pretendidas, así como una estética (el romanticismo) que sitúa el énfasis no “en genios humanos, sino en la acción divina en el mundo conseguida a través de individuos inspirados”⁹⁸: esto conecta doblemente, y ahí reside el interés y profundidad del texto hamanniano, tanto con el Espíritu Santo del cristianismo como con el genio del corazón que, en conexión con lo dionisiaco, Nietzsche nos describe:

96 *Ibid.*, p. 83.

97 Como indica Bergua, la palabra *dáimon* es empleada por Homero como sinónimo de ‘dios, diosa’ o referente a lo divino, mientras que *théos/théa* queda reservado para las divinidades particulares. El monoteísmo, antes de dotar a lo demónico de su hoy característica rebelión, seguía considerando como los antiguos la existencia real de este genio. BERGUA, Juan B., en XENOFON, *Sokrates, op.cit.*, pp. 458-460. Es interesante que Apuleyo se refiera a él como dios (*De deo Socratis*), mientras que otros comentaristas de la época como Plutarco (*De genio Socratis*) o Máximo de Tiro (*Disertaciones filosóficas*) emplean la palabra *genius*.

98 O’FLAHERTY, James C., *Johann Georg Hamann, op.cit.*, pp. 55-56.

El genio del corazón (...) cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no dice una palabra, no lanza una mirada en las que no haya un propósito y un guiño de seducción (...); que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo, —el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas— (...), que adivina el tesoro oculto y olvidado, la gota de bondad y de dulce espiritualidad escondida bajo el hielo grueso y opaco (...), de cuyo contacto sale más rico todo el mundo, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes⁹⁹.

4. Conclusión

He querido presentar al Sócrates de las *Memorabilia* de Hamann en clave estética, pues a mi juicio esa clave permite entender la imagen del filósofo que Hamann construyó: un Sócrates humano que sostiene al Sócrates racional desde el entramado de las creencias y la fe, un Sócrates que escucha al demon y deja espacio para la intervención de la divinidad a través de su actitud ética (*êthos*). La ignorancia socrática aparece como sensibilidad y le sirve a Hamann para esgrimir una máscara frente a sus contemporáneos ilustrados, sometidos a un racionalismo que no recoge las posibilidades filosóficas de lo humano. Al no entender la equivalencia entre la apuesta socrática y la de Jesucristo —a quien Sócrates prefigura—, son incapaces de valorar su proto-ilustración. Junto a estos elementos, he destacado, tras un repaso a la relación de los textos de Hamann con algunos pasajes de Platón y Jenofonte, al maestro de moral y su importancia para la figura de Antístenes, el primer cínico y el más socrático de sus discípulos en lo que respecta a una estética de la existencia que tome la vida misma como tarea filosófica: al individuo como hacedor de su cuidado, su conocimiento y su verdad.

99 NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2012, pp. 308-309.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org