

## APULEYO *MET.* X 33, 1-3: OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA DEL PROCESO Y LA MUERTE DE SÓCRATES

Josefa Álvarez Valadés  
Universidad de Alcalá

En el libro X de las *Metamorfosis* Apuleyo de Madaura hace gala de su sólida formación retórica<sup>1</sup> a través de un pequeño apóstrofe con el que lleva a cabo una dura crítica, no exenta de sarcasmo, de los procedimientos jurídicos y de quienes los ejercen. Como ejemplo de irregularidad en la imposición de sentencias, el autor recurre a tres casos notorios, pertenecientes dos al ámbito de la mitología (Palamedes y Ajax), otro al de la filosofía (Sócrates). Apuleyo se hace eco de los injustos procesos de los que todos estos personajes fueron víctimas, tal vez para realizar una velada y sutil alusión a su propia vida. Efectivamente, al existir un razonable margen de duda en torno a las fechas de composición de esta obra, así como de su *Apología*, elaborada como defensa ante una acusación de magia, no faltan quienes pretenden ver en el pasaje un

---

<sup>1</sup> Cf. en este sentido P. Grimal, *La Littérature Latine*, París 1994, 487-488 y muy especialmente la que sigue siendo obra de obligada consulta, P. Vallette, *L'Apologie de Apulée*, París 1908. De sumo interés resulta el reciente artículo de A. Michel, «Rhétorique et philosophie au second siècle ap. J.C.» *ANRW*. II 34. 1, 1993, 3-78, especialmente 61-78.

claro transfondo autobiográfico. Es el caso de TATUM<sup>2</sup>, para quien la ironía manifiesta del texto es fruto de la directa referencia a las circunstancias personales del Madaurense: su caso, como otros de gran fama que allí menciona, son ejemplo de injustas sentencias. Su intención última puede no ser otra que persuadir al lector de que la desgraciada imputación a la que se somete es comparable a la sufrida por Sócrates<sup>3</sup>.

Pero, al margen de este interesante aspecto, el fragmento reclama nuestra atención en su doble vertiente de ejercicio retórico y de fuente a valorar en el estudio de la siempre atractiva controvertida figura de Sócrates. Por otra parte, resulta igualmente significativo en relación a la tan traída y llevada polémica entre la retórica y la filosofía.

Destacable resulta en el pasaje la ausencia de mención a Sócrates a través de su nombre. El autor resalta para su reconocimiento ciertos trazos positivos de su personalidad: su «divina prudencia»<sup>4</sup> y su «superior inteligencia», como tal

---

<sup>2</sup> Cf. J. Tatum, *Apuleius and the Golden Ass. An introduction to Apuleius, his novel and his times*, Ithaca 1979, 112. Considera el estudioso que Apuleyo pudo divertirse haciendo una broma privada comprensible sólo para los que conocieran a fondo sus circunstancias personales. En la *Apología* Apuleyo hace mención de injustas imputaciones de magia contra hombres de la talla de Empédocles, Pitágoras y también Sócrates y Platón. Allí se felicita «por haber sido incluido entre tantos y tan grandes personajes». Cf. *Apol.* XXVII 2-3.

<sup>3</sup> Eso es, al menos, lo que de manera más abierta hace en la *Apología*. El mismo Apuleyo en el *exordio* de la obra dice: *Quo ego uno praecipue confisus gratulor medius fidius, quod mihi copia et facultas te iudice obtigit purgandae apud imperitos philosophiae et probandi mei.* (*Apol.* I, 3). P. Grimal considera que, teniendo en cuenta estas palabras, el título, y las menciones a Platón que hay en la obra, se puede pensar que la intención del Madaurense es presentarse como una especie de Sócrates sometido a juicio por sus creencias religioso-platónicas y por su modo de vida. Cf. *La Littérature Latine*, Poitiers 1994, 199.

<sup>4</sup> Cf. G. Giannantoni, «Il secondo libro di Diogene Laerzio» *ANRW.* 36.5 (1992), 3603-3618. V. especialmente 3610. Para el estudioso italiano parece un hecho constatable que Sócrates debía mostrar altas dotes de autodominio y de serenidad. Cita como ejemplos D.L. II 23 y Pl., *Smp.* 220 c-d, donde se hace alusión a su comportamiento en la batalla de Potidea. Por otra parte, puede verse aquí una velada alusión al famoso *daimon* o signo divino que se manifestaba a Sócrates en forma de voz y le impedía actuar de manera precipitada e incorrecta, al que dedica el Madaurense gran atención en uno de sus opúsculos filosóficos, el *De deo Socratis*.

reconocida por el oráculo délfico. Se trata de rasgos recogidos por aquella parte de la tradición socrática que transmite de manera positiva el tema del juicio y muerte del filósofo, rasgos convertidos en lugares comunes inmediatamente identificables por el lector. Observemos a este respecto el siguiente pasaje de Cicerón:

*Siguió el ejemplo de aquel Sócrates anciano que, como había sido el más sabio de todos los hombres y había vivido intachablemente, de tal modo se defendió a sí mismo en un juicio capital que no parecía ser suplicante o reo sino maestro o señor de los jueces*<sup>5</sup>.

O este otro de Quintiliano:

*En efecto, prefirió el hombre más sabio del mundo (Sócrates) perder lo que le hubiese restado de vida que lo que había vivido*<sup>6</sup>.

Ambos autores recurren a un superlativo, *sapientissimus*, para calificar al filósofo. La intención de uno y otro es destacar el comportamiento ejemplar de Sócrates ante su muerte y los rasgos más característicos de su persona. El testimonio de Apuleyo, por su parte, incide en el hecho de que quien sufre la injusta imputación y muerte es un hombre de probada virtud y absoluta dedicación a la filosofía. Al omitir su nombre el Madaurense no hace sino dotar al fragmento de mayor fuerza dramática.

En lo relativo a la manifestación oracular, con independencia de que sea cierta o tan sólo una invención<sup>7</sup>, la refieren la mayoría de las fuentes socráticas,

---

<sup>5</sup> Cic., *Or.* I 54.

<sup>6</sup> Quint., *Inst.* XI I 10.

<sup>7</sup> Existe una larga polémica en torno al tema de la veracidad o falsedad del oráculo y de la incidencia de éste en la filosofía socrática. Como verídico lo defiende E. De Strycker, *The Oracle given to Chaerophon about Socrates* in J. Mansfeld - L.M. De Rijk (edd.), *Kephalion, Studies in Greek Philosophy off. to Prof. C.J. De Vogel*, Assen 1975, 39-43. Para Brickhouse y Smith (cf. *Socrates on Trial*, Oxford 1989, 87-88) el oráculo tiene una conexión implícita con lo que Sócrates llama su «misión», siendo incluso la semilla o fundamento de ésta. G. Luri Medrano en su reciente trabajo *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Madrid 1998, acepta básicamente la teoría de estos y considera el oráculo como el punto de partida de la *zétesis* socrática, esa búsqueda de la verdad que constituye la auténtica misión de Sócrates: «aclarar el *logos* délfico acaba significando para él poner públicamente de manifiesto la excentricidad tanto del individuo como de la *polis* con respecto a la

y tuvo amplísima difusión en la antigüedad. El Sócrates platónico la narra así en la *Apología*:

*En cierta ocasión en que (Querefonte) acudió a Delfos, se atrevió a hacer una consulta sobre esto; en efecto, preguntó si existía alguien más sabio que yo. La Pitia respondió que nadie lo era*<sup>8</sup>.

Jenofonte nos da su particular versión de las palabras del oráculo:

*Cuando en cierta ocasión Querefonte consultó sobre mí en Delfos en presencia de muchas personas, Apolo le dió por respuesta que no había un hombre ni más libre, ni más justo ni más sabio que yo*<sup>9</sup>.

La noticia alcanzó la posteridad y se utilizó con frecuencia en las alusiones a Sócrates, como podemos comprobar en estas palabras de Valerio Máximo:

*...Sócrates, considerado el hombre más sabio no sólo por el consenso unánime de los hombres sino incluso por el oráculo de Apolo, superó el deslumbrante resplandor de la gloria*<sup>10</sup>.

Igualmente el retor Elio Aristides, contemporáneo de Apuleyo, hace mención del oráculo como si se tratase de un acontecimiento bien conocido de la vida del ateniense:

*Se está de acuerdo también en esto, en que la sacerdotisa Pitia había proclamado que Sócrates era el hombre más sabio*<sup>11</sup>.

---

verdadera sabiduría». Cf. 102. Por el contrario, quitan credibilidad al oráculo autores como E.A.Taylor, quien lo considera una muestra del «native humor» de Sócrates (cf. *Plato, the man and his work*. Londres 1960, 160) y sigue la línea iniciada en su día por J. Burnet en *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Londres 1914, 107. T.G.West se reafirma en la misma idea exponiendo la opinión de que el oráculo es un mito que aspira a convertirse en *logos* (*Plato's Apology of Socrates*, Ithaca y Londres 1979, 105-107) al igual que M. Montuori, «Nota sull' oracolo a Cherefonte», *QUCC* 39, 1982, 113-118, que es sumamente crítico con respecto al asunto.

<sup>8</sup> Pl., *Ap.* 21 a.

<sup>9</sup> Jen., *Ap.* 14. En la versión de Jenofonte, como podemos apreciar, no figura el adjetivo *sofós*. Burnet (cf. *Plato's Euthyphro, Apologia of Socrates and Crito*, Oxford 1924, 90 y ss.) considera que dicho término suscitaba las sospechas del ateniense medio, de ahí que se abstuviese de usarlo.

<sup>10</sup> Val. Max. III 4, ext. 1.

<sup>11</sup> Cf. Aristid, *Rh.* 78.

La forma verbal que comienza la frase (ὁμολογεῖται en el texto original) da una idea de la gran difusión de la noticia.

Así pues, según confirman gran número de testimonios, debió convertirse en un dato que contribuía a la identificación inmediata del maestro de Platón.

De este modo, insistiendo sobremanera en lo excelso de su figura, el Madaurense se posiciona en el ámbito de la bien conocida querrela entre Filosofía y Retórica<sup>12</sup>. Dicha querrela se inicia en Atenas en pleno siglo V cuando Platón, en primer lugar, y Aristóteles después, se oponen a la visión unitaria de ambas disciplinas, postulada tanto por los primeros sofistas como por Isócrates. Desde este momento la figura de Sócrates va a utilizarse como *exemplum* ya del valor de la filosofía frente a la retórica<sup>13</sup>, ya de la inutilidad e invalidez de la primera frente a las adversidades de la vida, contra las que sólo resulta válida la δύναμις τῶν Ῥητόρων<sup>14</sup>.

La polémica sufre sucesivas oscilaciones a lo largo de la historia del mundo grecolatino<sup>15</sup> y con ella el recurso al *exemplum socraticum*<sup>16</sup>. Nuestro autor, un

---

<sup>12</sup> Para un breve pero interesante análisis de la misma, cf. S. Fish, *Práctica sin teoría: Retórica y cambio en la vida institucional*, Barcelona 1989, 257-303.

<sup>13</sup> Así lo vemos en el *Critón* de Platón, donde un Sócrates que no quiere aceptar la huida por no actuar contra las leyes de la ciudad, contrasta con sus acusadores, capaces de persuadir a sus jueces de la culpabilidad de este ciudadano modelo.

Una dura crítica de la retórica, a la que se niega toda utilidad dado que no siempre maneja principios verdaderos, la lleva a cabo Sexto Empírico en *Adversus mathematicos* Cf. II 11-16, 20-24, 26-42. Quintiliano, por su parte, analiza los argumentos de sus detractores en *Inst.* II 16, 1-4.

<sup>14</sup> Quintiliano, tras exponer los aspectos negativos de la retórica, defiende su utilidad. Cf. *Inst.* II 16, 11-19. Dentro de la polémica «retórica frente a filosofía» resulta significativo cierto fragmento de Filodemo de Gádara. En él defiende la retórica como arte que socorre al hombre, frente a la filosofía, a todas luces inútil ante intrigas y enemigos, según deduce del ejemplo de Sócrates. Cf. *Rh.* VII (*PHerc* 1669) col. XXIX-XXX Sudhaus, I, 265-267 = fr. 10 Acosta-Angeli.

<sup>15</sup> Cf. en este sentido M. Ferrario, «Frammenti del V libro della *Retorica* di Filodemo», *PHERC.* 1669, *Cerc.* 1980, 55-124. *Vid.* concretamente 58-63.

<sup>16</sup> Con respecto al uso de Sócrates como *exemplum* es de obligada mención K. Döring y su libro *Exemplum Socratis*, Wiesbaden 1979. Se limita fundamentalmente a la escuela estoico-cínica en época imperial temprana así como a los primeros padres de la iglesia.

retor con ambiciones de filósofo<sup>17</sup>, nos ofrece la imagen de un Sócrates capaz de soportar con valentía y coherencia tan dura e injusta situación sólo gracias a su vocación filosófica. Dicha imagen la presenta, no obstante, a través de un discurso pleno en retoricismo. Es posible, pues, que el fragmento sirva de ejemplo a la teoría de A. Michel que interpreta *Las metamorfosis* como síntesis general de sofística y filosofía. Bajo su punto de vista en esta obra se encuentra la fusión más amplia y original entre distintas filosofías, si bien, al mismo tiempo, deja translucir en su estilo la influencia de la retórica<sup>18</sup>.

Este Apuleyo, que reivindica para sí el título de filósofo y más concretamente el de filósofo platónico<sup>19</sup> y que en varias ocasiones habla de Sócrates con suma familiaridad<sup>20</sup>, recurre al ejemplo de Palamedes<sup>21</sup> y Ajax, junto al del ateniense, como ya hicieran antes Platón y Jenofonte, los más prestigios discípulos y apologetas de Sócrates. En efecto, en la *Apología* de Platón, Sócrates

---

<sup>17</sup> Cf. Tatum, *op. cit.*, 18. Apuleyo prefería ser llamado filósofo tal vez por los prejuicios que Platón, al que considera su maestro, poseía contra los sofistas.

<sup>18</sup> Cf. «Rethorique et philosophie au second siècle ap. J.C» *ANRW* II 34.1, 1993, 3-78. Considera la obra bajo el punto de vista de la confluencia de diversas filosofías (platonismo, estoicismo y cinismo, fundamentalmente) y, al mismo tiempo, como perfecta muestra de aplicación de las artes retóricas. En este sentido, 62-66, alude a su lenguaje manierista, pleno de participios, variaciones y rupturas gramaticales, juegos de espejos y *excursos* didácticos y *sententiae*. En este sentido resulta de sumo interés el artículo de L. Callebat, «L' expression dans les oeuvres d'Apulée» *ANRW* II 34.2, 1993, 1600-1664; *vid.* especialmente con respecto a este tema 1655-1664, al igual que el de G. N. Sandy, «Apuleius' «Metamorphoses» and the ancient novel» *ANRW* II 34.2, 1993, 151-1599; *vid.* 1549-1553. En cuanto a la vertiente retórica cf. también TATUM, *op.cit.* 13 que argumenta que, aunque la lengua del Madaurensis sea el latín, «su carrera no se diferencia nada de la de un sofista griego como Elio Aristides».

<sup>19</sup> En la *Apología* Apuleyo hace alusión a injustas imputaciones de magia contra hombres de la talla de Pitágoras, Empédocles, Sócrates o Platón. Se felicita por haber sido incluido entre «tantos y tan grandes personajes». Cf. *Apol.* XXVII 2-3.

<sup>20</sup> Cf. *Socr.* XXIII 174: «Meus Socrates» es una expresión a la que recurre con cierta asiduidad.

<sup>21</sup> El de Palamedes era ya un motivo familiar a trágicos y sofistas, si bien se trata de un personaje ausente de las obras homéricas. Esquilo (TrGF 181-182 Radt), Sófocles (*ib.* 478-481 Radt) y Eurípides (fragmento 578-590 Nauck) compusieron tragedias bajo el título Palamedes. Gorgias, por su parte, escribió una apología de Palamedes (cf. Diels-Kranz, vol. II, 294-303 = 82B II a).

reflexiona sobre aquellos personajes que tendrá el privilegio de encontrar en el Hades tras su muerte, personajes que, como los citados, murieron a causa de un proceso injusto:

*...Pues disfrutaría yo mismo allí de un maravilloso entretenimiento cuando me encontrara a Palamedes y a Ajax, el hijo de Telamón, y a algún otro de los antiguos que hubiese muerto por causa de un proceso injusto, al comparar mi propio sufrimiento con los suyos<sup>22</sup>.*

De manera similar Jenofonte en su obra del mismo título, presenta a un Sócrates que, tras expresar su convencimiento de que la infamia de su muerte recaerá sobre sus acusadores, menciona a Palamedes. Recibe éste como recompensa de la posteridad la dedicatoria de cantos más bellos que los destinados al propio Ulises, su acusador:

*Aún más me sirve de consuelo la muerte de Palamedes, tan semejante a la mía. En efecto, incluso ahora suscita cantos mucho más bellos que Odiseo por haberle ocasionado éste la muerte de manera injusta<sup>23</sup>,...*

En sus *Memorables* hace referencia a la envidia de Ulises como causa de la muerte de Palamedes, con la que Sócrates compara la suya propia:

*¿No has oído hablar de los sufrimientos de Palamedes? De hecho todos los poetas cantan cómo murió, envidiado por Ulises a causa de su sabiduría<sup>24</sup>.*

Volvemos a encontrar la alusión conjunta Sócrates-Palamedes en autores tardíos como Filodemo de Gádara, que no duda en mencionar más de una vez el caso de Sócrates como el de un hombre injustamente sometido a condena:

*La acusación contra él se expresaba así: «Por el contrario, podría parecer comprensible que se aflija el que va a morir violentamente, condenado por un tribunal o un poderoso, como Palamedes, Sócrates y Calístenes<sup>25</sup>».*

---

<sup>22</sup> Pl., *Ap.* 41 a-b.

<sup>23</sup> X., *Ap.* 26. A Palamedes se refería la última parte del poema cíclico Κύπρια, que probablemente se tituló Παλαμῆδεια (Kinkel, *Epc. Graec. fragmente*, 32).

<sup>24</sup> X., *Mem.* IV 2, 33.

<sup>25</sup> Phld., *Mor.* IV (P Herc. 1050) coll. XXXIII 37-XXXIV 15 Kuiper, 159 = fr.7 Acosta-Angeli.

Resulta evidente que un paralelismo tal entre los tres personajes ha ido adquiriendo el carácter de *topos* en una tradición de defensa y elogio de éstos que tuvo sus primeras raíces en las obras de Platón y Jenofonte y que se prolongó siglos después<sup>26</sup>.

Volviendo al ejemplo socrático tanto las causas de la acusación (en palabras de Apuleyo *fraude et invidia nequissimae factionis circumventus velut corruptor adulescentiae*) como las consecuencias últimas de ésta (*herbae pestilentis suco noxio peremptus est...*) están suficientemente documentadas en la tradición socrática.

El texto de la acusación se conserva en dos fuentes: Jenofonte y Diógenes Laercio. Éste último, como él mismo indica, lo tomó de Favorino. Jenofonte lo transmite en los siguientes términos:

*«Sócrates delinque al no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce e introduciendo otras divinidades nuevas. Delinque también al corromper a los jóvenes<sup>27</sup>».*

Jenofonte es considerado por Gomperz la fuente más fidedigna en este aspecto de la biografía socrática<sup>28</sup>.

La versión de Diógenes Laercio, por su parte, sólo difiere en una palabra y ésta no afecta al sentido: εἴθερον es sustituido por εἰσηγούμενος, que tal vez fuera el término legal realmente correcto<sup>29</sup>. Platón, a su vez, ofrece una paráfrasis del texto de la acusación:

*Tomemos, pues, la acusación de estos. Dice así: «Sócrates», dicen, «obra ilegalmente al corromper a los jóvenes y al no reconocer en los dioses que reconoce la ciudad e incluso introducir nuevas divinidades»<sup>30</sup>.*

---

<sup>26</sup> Acosta-Angeli, 237.

<sup>27</sup> X., *Mem.* I, 1, 1; cf. D. L., II, 40.

<sup>28</sup> Cf. H. Gomperz, «Die Anklage gegen Sokrates in ihrer Bedeutung für die Sokratesforschung» en *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 53, 1924, 377-423. Para el erudito la *Apología* platónica constituye más una recreación poética que un testimonio histórico. Cf. en este sentido «Sokrates. Haltung vor seinem Richtern» en *Wiener Studien* 54, 1936, 32-42.

<sup>29</sup> Cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes*, Oxford 1924, 102.

<sup>30</sup> Pl., *Ap.* 24 b; cf. *Euthphr.* 3b.



La coincidencia en el grueso de los testimonios nos lleva a aceptar la veracidad del contenido de la acusación<sup>31</sup>.

Mientras en el resto de las fuentes la acusación de corrupción de la juventud queda relegada al final, en el texto platónico aparece en primer término. Éste, antes de exponer la sentencia de los jueces, ofrece al lector la imagen de unos ciudadanos atenienses que manifiestan desconfianza ante la actuación de Sócrates junto a los jóvenes:

*Además de esto, los jóvenes que me siguen de cerca se complacen oyéndome examinar a los hombres y ellos mismos muchas veces me imitan y a su vez intentan examinar a otros... De ahí que los examinados se encolericen conmigo, pero no con ellos mismos, y digan que un tal Sócrates es el mayor de los malvados y que corrompe a los jóvenes. Y cuando alguien les pregunta al hacer qué cosas, no saben qué decir pues lo ignoran, pero para que no parezca que lo ignoran prefieren las acusaciones acostumbradas contra todos los que filosofan, «ocuparse de lo celeste y lo que está bajo tierra», «no reconocer a los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil»<sup>32</sup>.*

Apuleyo, por su parte, se hace eco tan sólo de esta parte de la acusación e insiste en su falsedad. Considera que Sócrates moderaba los impulsos de esos jóvenes<sup>33</sup> y ello evoca en nosotros el recuerdo de ciertas palabras que Jenofonte pone en boca del ateniense a lo largo de su defensa:

*Pero, ¿Cómo podría corromper a los jóvenes al acostumbrarlos a la firmeza y la frugalidad?*<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. S.V. Ilustración*. Vol. III, Madrid 1988 = Cambridge 1969, 365.

<sup>32</sup> Pl., *Ap.* 23 c-d.

<sup>33</sup> Apuleyo dice:... *circunventus velut corruptor adolescentiae, quam frenis cohercebat*... También Dión Crisóstomo XLIII 36,9 alude al comportamiento socrático como opuesto en todo al que describen los acusadores:

Ἄδικεῖ, φησί, Σωκράτης, τοὺς νέους διαφθείρων καὶ οὓς μὲν ἡ πόλις θεοὺς τιμᾶ μὴ τιμῶν, ἕτερα δὲ εἰσάγων καινὰ δαιμόνια σχεδὸν αὐτὰ ταναυτῖα οἷς ἐποίει Σωκράτης.

Ambos autores ponen el acento en el hecho de que Sócrates fue condenado pese a su buen comportamiento por algo contrario a su modo habitual de actuación.

<sup>34</sup> X., *Ap.* 24.

El Madaurensis, pues, presta especial atención al aspecto de la corrupción de la juventud, hecho que podemos interpretar en un doble sentido. De una parte puede pensarse que Apuleyo ha querido incidir tan sólo en la acusación en sí y en sus consecuencias y se limita para ello al primer cargo mencionado por Platón. Deja así sobrada constancia de la inadecuada actuación del tribunal, al parecer objetivo fundamental del fragmento. Pero, por otra, podemos sospechar que Apuleyo entienda como uno solo el motivo del proceso socrático, según revelan sus palabras *fraude et invidiae nequissimae factionis*<sup>35</sup>. El recurso a la palabra *factio*<sup>36</sup> nos hace pensar que se inclina hacia una interpretación política de los motivos de la acusación socrática. Esquines es, de las fuentes próximas a Sócrates, la que más abiertamente incide en este aspecto:

*Pues bien, vosotros, atenienses, matasteis a Sócrates el sofista porque se evidenció que él había educado a Critias, uno de los treinta tiranos que habían derogado la democracia*<sup>37</sup>.

En efecto, su relación de discipulado con los antidemócratas Critias y Alcibiades<sup>38</sup> parece que generó cierta suspicacia entre sus contemporáneos en

---

<sup>35</sup> El tono negativo que se percibe aquí al hablar de los acusadores lo encontramos en la mayoría de las fuentes desde Platón, que en la *Apología* los caracteriza como tocados por la maldad y «culpables de perversidad e injusticia» (39 b). De la mala reputación de Anito, incluso tras su muerte, deja constancia Jenofonte en *Ap.* 31. La alusión peyorativa al pueblo y en particular a los que le condenan lo apreciamos igualmente en el orador Dión Crisóstomo, que se expresa de este modo: ἀλλ' ὁμως ὑπὸ τοῦ δήμου, δι' ὃν ἐκινδύνευεν, ὕστερον εὖ πράττοντος διαβληθεὶς ὑπὸ συκοφαντῶν τιμῶν ἀπέθανεν. ἦν δὲ ὁ κατήγορος Μελετος, βδελυρὸς ἄνθρωπος καὶ συκοφάντης. (XLIII 36, 9).

<sup>36</sup> Una de las acepciones que de la palabra recoge el *Thesaurus Linguae Latinae* y que más se aproxima a la interpretación de nuestro fragmento es *qui de re publica una sentiunt*.

<sup>37</sup> *Adv. Tim.* 173.

<sup>38</sup> Sobre la relación Critias-Sócrates, cf. *X. Mem.* I 2, 38-39. Jenofonte expone en este pasaje, entre otras cosas, cómo los Treinta prohibieron a Sócrates discutir, pero G. Giannantoni, *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*, Madrid 1972 = Roma 1972, 137, considera esta historia más una forma de excusar a Sócrates de la acusación de haber sido maestro de Critias que un hecho real.

un momento en que, aun restaurada la democracia, se sentía muy próxima la actuación nefasta de los oligarcas<sup>39</sup>.

El matiz político pudo ser acentuado por el sofista Polícrates, tal vez redactor del texto de la acusación<sup>40</sup>, que había puesto un énfasis especial en el antidemocratismo de Antístenes y los demás socráticos y ofrecido la imagen de un Sócrates destructor de los principios democráticos y anhelante de un tirano para Atenas<sup>41</sup>. Todo esto se desprende de la lectura de algunos pasajes de la *Apología* de Libanio, apología que parece sustentarse en el texto polícrateo<sup>42</sup>. Por otra parte, circulaba la noticia de que el proceso de Sócrates era consecuencia directa de una conjura entre los demócratas Anito y Méleto<sup>43</sup>.

En el s.I a.C. Diodoro Sículo resume la acusación en dos cargos: ἀσέβεια φθορά τῶν νέων<sup>44</sup>. Un siglo más tarde Flavio Josefo sitúa en un primer plano la acusación de impiedad pero sin relegar al olvido los motivos políticos:

*¿Por qué otro motivo murió Sócrates? pues no entregó la ciudad a los enemigos, ni saqueó templo alguno, pero juró bajo nuevas fórmulas y, ¡por Zeus!, dijo una y otra vez bromeando, según cuentan algunos, que se le manifestaba un daimon. Por estas razones se le condenó a morir bebiendo la cicuta. El acusador lo incriminó también por corromper a los jóvenes y desdeñar la constitución y las leyes de su patria. Sócrates, aunque era ciudadano ateniense, soportó semejante castigo<sup>45</sup>.*

Séneca, por su parte, alude al aspecto religioso, pero se extiende en más detalles en el aspecto de la corrupción de los jóvenes. Además, previamente a la acusación en sí, hace referencia a aspectos políticos atenienses:

---

<sup>39</sup> Guthrie (*op. cit.*, 362-366) pasa escueta revista a los vaivenes políticos que sufrió Atenas en vida de Sócrates y a aquellos acontecimientos en los que el filósofo se vio implicado en mayor o menor medida. Para el estudioso, el motivo de su acusación fue en parte político, pero cree que influyeron también otros factores. Recuerda, al margen de las actuaciones políticas de Critias y Alcibiades, el libertinaje y las sospechas de sacrilegio que sobre éste último recayeron, así como el ateísmo del primero.

<sup>40</sup> Cf. Ael., *VH*. XI 10: ...οὗτος δε ὁ Πολυκρατης καὶ κατηγορίαν ἔγραψε τὴν κατα Σωκράτους. Cf. a su vez Quint., II 17, 4.

<sup>41</sup> Con respecto a este tema cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1966, 358.

<sup>42</sup> Cf. Libanio *Apol.* 41, 48 y 54, donde Sócrates es también tachado de sofista.

<sup>43</sup> Aristox., fr.31 FHG II 281-60.

<sup>44</sup> Cf. XIV 37, 7.

<sup>45</sup> Iosephus, *Ap.* II 263-264.

*Una vez finalizada la guerra, la ciudad fue presa de la acción criminal de los treinta tiranos, la mayoría de los cuales eran enemigos (de Sócrates). Una nueva condena se sustentó en gravísimos motivos: se lanzó la acusación de violación de las creencias religiosas y corrupción de la juventud, a la que, se dijo, enfrentaba contra los dioses, los padres y el estado<sup>46</sup>.*

Siglos después de Apuleyo, el sofista Temistio mantiene viva la imagen de un Sócrates sofista y corruptor de los jóvenes:

*Y puesto que aquel Sócrates hizo público el testimonio de Apolo pítico, cuando Licón y Anito lo acusaron y Méleto compareció ante el tribunal acusándolo de sofista y corruptor de los jóvenes fue necesario elevar al dios como testigo ante los jueces<sup>47</sup>.*

El Madaurensis se incluye, pues, en esta extensa línea interpretativa que parece conceder mayor credibilidad al aspecto político de la acusación que al religioso. Mientras en algunas de las fuentes citadas la acusación de impiedad y de corrupción de los jóvenes avanzan íntimamente unidas, en otras parecen distanciarse. Se evidencia así que la antigüedad fue susceptible a la polémica sobre las causas reales del proceso socrático<sup>48</sup>, polémica que no pasa despercebida a la crítica actual.

La interpretación política es defendida por gran parte del socratismo. En este sentido se pronuncia SEESKIN, que aprecia ocultas tras la acusación de impiedad otras razones y pone de relieve la dificultad para precisar una clara separación entre política y religión en esa época<sup>49</sup>.

Por su parte, J. F. STONE en su libro *El juicio de Sócrates* va más lejos al considerar que Sócrates se servía de su sabiduría para un «fin político peculiar: hacer que todos los hombres importantes de la ciudad se sintieran tontos... Así

---

<sup>46</sup> Cf. *Ep.* 104, 28.

<sup>47</sup> *Sof.* 296 b.

<sup>48</sup> Cf. en este sentido C. Eggers Lan, *Apología de Sócrates*, Buenos Aires 1981.

<sup>49</sup> Cf. K. Seeskin, *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*, Nueva York 1947, 75. Para el estudioso el alejamiento de Sócrates de las personas que ostentaban el poder y su amistad por Alcibiades y Critias no contribuyeron a su popularidad sino que lo convirtieron en una «estupenda cabeza de turco». Por otra parte, el influjo de la filosofía milesia, que había reducido a los dioses tradicionales a mera superstición, era sumamente significativo y Sócrates había bebido directamente de ella. Por todo esto Seeskin considera, 76, que «Sócrates personified the spirit of rational inquiry at a time when people regarded such inquiry as a threat».

socavaba la *polis*, difamaba a los hombres de quienes dependía y descarriaba a los jóvenes», dado que, con su mismo método, éstos comprobaban que realmente esos *politikoí* eran mucho menos sabios de lo que debían ser<sup>50</sup>.

Para C. Mossé la acusación de corrupción de la juventud oculta también un significado político. Considera que Sócrates podía ser visto por la opinión pública ateniense como «le mauvais conseiller d'hommes qui, à des titres divers, avaient porté préjudice à la démocratie»<sup>51</sup>. En su opinión la gente de la calle difícilmente habría podido en esa época distinguir a Sócrates de los sofistas, pues era más sencillo para ellos identificarlo con el personaje de las *Nubes*.

Tovar, sin embargo, se inclina más hacia la motivación religiosa como raíz de la condena del filósofo, lo que sospecha fundamentalmente por el esfuerzo que percibe en sus más directos discípulos por demostrar que Sócrates no se alejaba en absoluto de la religión tradicional<sup>52</sup>. Tanto Platón<sup>53</sup> como Jenofonte intentan aproximar su religión particular a las creencias tradicionales, si bien es en el segundo donde más se evidencia:

*En lo relativo a nuevas divinidades, ¿cómo podría yo introducirlas al decir que se me manifiesta una voz de un dios para indicarme lo que debo hacer? Pues también los que recurren a los gritos de los pájaros o a las palabras de los hombres extraen sus conjeturas a partir de voces. ¿Discutirá alguien si los truenos son voces o el mayor de los augurios? Y la sacerdotisa asentada en el trípode de Pytho, ¿nos transmite las órdenes del dios con su voz?»<sup>54</sup>.*

---

<sup>50</sup> Cf. I. F. Stone, *El juicio de Sócrates*, Madrid 1988, 91. Stone habla de la relación entre el oráculo, la misión divina que éste le transmite y su relación con el juicio. Vid. 88-92. A la luz de las palabras de Stone no deja de ser curioso que también Apuleyo mencione el oráculo en este contexto.

<sup>51</sup> Cf. C. Mossé, *Le proces de Socrate*, Bruselas 1987, 99. Se refiere, por supuesto, a Critias y Alcibiades.

<sup>52</sup> Cf. *op. cit.*, 381.

<sup>53</sup> Cf. *Ap.* 27 c-e. No obstante, Tovar percibe también aquí la presencia de la famosa ironía socrática, una ironía encubridora de una interpretación y sentimiento religiosos claramente individuales. Cf. *op. cit.*, 369-370.

<sup>54</sup> *Ap.* 12. A lo largo del epígrafe 13 pone Jenofonte en boca de Sócrates que a todas esas cosas que la mayoría de la gente denomina οἰωνούς, φήμας, συμβόλους y μάντις él las llama δαιμόνιον. Intenta, pues, demostrar que se trata tan sólo de una denominación distinta para aquello en lo que todo el mundo cree.

Realmente la imagen del Sócrates aristofánico debió ponérselo muy difícil a los defensores del filósofo:

*SÓC. ¿Por qué dioses vas a jurar tú? En primer lugar, los dioses no son moneda corriente entre nosotros.*

*EST. Pues, ¿por quién juráis? ¿Acaso por pedazos de hierro, como en Bizancio?*

*SÓC. ¿Deseas saber con claridad en qué consisten los asuntos divinos?*

*EST. Sí, ¡por Zeus!, si es que es posible.*

*SÓC. ¿Y venir a dialogar con las nubes, nuestras divinidades?*

*EST. Por encima de todo.*

*SÓC. Siéntate entonces sobre el sagrado camaastro<sup>55</sup>.*

G. Guidorizzi<sup>56</sup> pone de relieve en el fragmento original el juego que se establece con el doble valor de la palabra nomisma, que significa tanto «creencia» como «moneda». Se trata, pues, de una clara alusión a la Sofística (a la que Aristófanes no deja de vincular a Sócrates) ya que existen testimonios sobre la relación juramento-dinero en ella<sup>57</sup>. Pero, por otra parte, se ataca el ateísmo o, si se prefiere, la impiedad de Sócrates a través de la primera acepción de dicho término.

No es difícil, pues, suponer que la imagen de este Sócrates impío y sofista habría quedado, gracias a las mordaces palabras de Aristófanes, bien arraigada en la memoria popular.

Junto a quienes pretenden dar prioridad a uno u otro motivo en la imputación socrática están aquellos que tienden a desestimar la polémica al ver ambos motivos íntimamente vinculados o reducibles a uno solo<sup>58</sup>. En este sentido es de sumo interés el análisis de la cuestión planteado por G. Luri Medrano<sup>59</sup>, que liga

---

<sup>55</sup> Nu. 248-256

<sup>56</sup> Cf. Aristofane, *Le Nuvole* a cura di G. Guidorizzi. Introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milán 1996, 223.

<sup>57</sup> Cf. Pl. *Prt.* 328 b-c: ἐπειδὴν γὰρ τις παρ' ἐμοῦ μάθη εἴαν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον. εἴαν δὲ μὴ, ἐλθῶν εἰς ἱερόν, ὁμόσας ὅσον ἂν φῆι ἄξια εἶναι ταμαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκε. Cf. Arist. *EN.* 1164 a.

<sup>58</sup> En torno al tema de la excusa de la impiedad como motivo para procesos que en el fondo tenían carácter político cf. G. Marasco, «Il processi d'empietà nella democrazia ateniese», *Atene e Roma* 21 (1976), 113-131.

<sup>59</sup> Cf. *op. cit.*, 19-36.

la acusación al significado de la *politeia* griega: no sólo incluye ésta el aspecto del derecho y régimen político, sino también el de la *paideia*, en el que difieren Sócrates y la *polis*. A juicio de sus acusadores, Sócrates hace peores a los jóvenes en cuanto a ciudadanos se refiere y ello es por lo que la acusación se reconduce hacia la impiedad: el filósofo hace que los jóvenes se cuestionen a los dioses que el estado reconoce desde siglos<sup>60</sup>.

Junto a los motivos de la acusación, hemos visto que Apuleyo no omite la alusión al modo en que el filósofo alcanza la muerte. En primer lugar cuenta con el testimonio de Platón, que dedica a ello alguna de sus más bellas páginas en el *Fedón*. Allí su maestro aparece en el momento de hacer efectiva la sentencia, bebiendo la cicuta:

*Critón, tras haberlo escuchado, hizo una señal con la cabeza a un muchacho que se hallaba cerca. El muchacho salió, se demoró un rato considerable y volvió con quien iba a administrarle el veneno, que lo llevaba molido en una copa... Suspendiéndola (Sócrates) en alto laapuró con facilidad y afablemente<sup>61</sup>.*

Con posterioridad a Platón son varios los autores que hacen mención de la condena. Diodoro Sículo alude a ésta: Θανάτῳ κατεδικάσθη καὶ πινὼν κώνειον ἐτελεύτησεν<sup>62</sup>. Flavio Josefo, según citamos más arriba, nos informa sobre ella, además de sobre sus motivaciones, ajustándose plenamente a la noticia aportada por los más directos discípulos del filósofo. Su contemporáneo Séneca habla

---

<sup>60</sup> No debemos olvidar que en el momento en el que se está juzgando a Sócrates existía una amnistía (cf. Arist. *Ath.* 39 y X. *Hel.* II 4, 43) que impedía la persecución de aquellos que participaban de ideas o principios antidemocráticos. Guthrie (*op. cit.*, 365), consiera que las objeciones de Anito a la conducta de Sócrates habrían sido especialmente de carácter político pero que presentar cargos políticos, contra él o mencionar sus relaciones con Critias o Cármides habría implicado ir contra dicha amnistía. De ahí que la acusación de impiedad pudiera ser en un caso como el de Sócrates una salida. Cf. en este sentido M.C. Stokes, *Plato. Apology*. Warminster 1997, p. 13.

<sup>61</sup> Pl., *Phd.* 117 a-c.

<sup>62</sup> XIV 37, 7. El fragmento reza así: *En Atenas, Sócrates el filósofo, acusado por Anito y Méleto de impiedad y corrupción de la juventud, fue condenado a muerte y murió bebiendo la cicuta. Pero, puesto que la acusación era injusta, el pueblo se arrepintió al reflexionar sobre la muerte de un hombre de tal valía.*

también de la muerte por envenenamiento: *Socrates potuit abstinentia finire vitam et inedia potius quam veneno mori*<sup>63</sup>. El estoico aprovecha la ocasión para ensalzar el carácter imperturbable de Sócrates ante los avatares de la fortuna:

*Tras esto, la cárcel y el veneno. Estos sucesos no conmovieron, no obstante, el ánimo de Sócrates; ni tan siquiera alteraron su rostro. ¡Qué admirable y singular gloria aquélla! Hasta el último momento nadie vio a Sócrates ni más sonriente ni más triste; permaneció igual ante tal desigualdad de la fortuna*<sup>64</sup>.

Por último, el Madaurense se hace eco de la impronta dejada por el proceso de Sócrates en el pueblo ateniense y en el cambio de visión que sobre su figura tuvo la posteridad. Valora tal acontecimiento explicando que reportó al pueblo *ignominiae perpetuae maculam*<sup>65</sup>. Concluye Apuleyo su exposición con la noticia de que, tras la muerte del filósofo, se produjo un cambio substancial en la concepción de su persona y doctrina hacia la admiración y el respeto:... *cum nunc etiam egregii philosophi sectam eius sanctissimam praeoptent et summo beatitudinis studio iurent in ipsius nomen*<sup>66</sup>. En ese *philosophi* es evidente se incluye a sí mismo, así como al resto de sus compañeros de movimiento, aunque

---

<sup>63</sup> Sen., *Ep.* 70, 9.

<sup>64</sup> *Ep.* 104, 28.

<sup>65</sup> Efectivamente son varias las fuentes que aluden a la huella de la muerte de Sócrates en el pueblo de Atenas. Así, Diodoro Sículo habla del posterior arrepentimiento del pueblo ante la injusta condena de Sócrates: ἀδίκου δὲ τῆς κατηγορίας γεγενημένης ὁ δῆμος μετεμελήθη, τηλικούτου ἀνδρα θεωρῶν ἀνηρημένον (XIV 37, 7).

La misma noticia transmite siglos después Diógenes Laercio, que nos habla del luto que invadió la ciudad y del fatídico fin de los acusadores (cf. D.L. II 43; *vid.* también *Epist. Soc.* 17). También alude a la expulsión de Anito de Atenas fue provocada por Antístenes, al que atribuye la fundación de la escuela cínica y considera discípulo de Sócrates.

Otros testimonios peyorativos sobre el pueblo y los acusadores *vid. supra* nota 34.

Tovar (*op. cit.*, 392-393), por su parte, considera falsos todos estos testimonios, y es de la opinión de que se trata de cuentos que crearon sus discípulos y que posteriormente quiso recoger la tradición filosófica.

<sup>66</sup> Con el uso de estos adjetivos ponderativos, *egregii, sanctissimam, summo*, Apuleyo trata de intensificar la idea del error judicial.



seguramente recuerde otras escuelas como el estoicismo y el cinismo, para las que Sócrates es un punto de referencia importante<sup>67</sup>.

Resulta sin duda significativo que las aventuras de Lucio concluyan en el libro X con esta alusión a Sócrates. Y es tanto más llamativo si tenemos en cuenta que la obra se inicia con un cuento protagonizado por un patético tocayo del ateniense<sup>68</sup> caído en desgracia por dejarse llevar sin mesura de la pasión amorosa. La obra, pues, se inicia y concluye con Sócrates, un Sócrates el último que, al ser mencionado junto a Palamedes y Ajax, evoca, según hemos expuesto, el final de la *Apología* de Platón<sup>69</sup>. Nada de esto debe considerarse mera coincidencia desde el momento en que sucesivos estudios de la novela ponen de relieve en ella la influencia del platonismo<sup>70</sup>. Así, C. Schalm considera que el Madaurense con plena consciencia contrasta la muerte del Sócrates novelesco, víctima del sexo desmedido, con la del histórico, modélica y ejemplo de excelencia filosófica<sup>71</sup>. Sócrates, en definitiva, aparece, al igual que lo hace en su opús-

---

<sup>67</sup> En este sentido cf. K. Döring, *Exemplum Socratis*, Wiesbaden 1979, 16-17. El autor destaca como motivo importante por el que las escuelas estoica y cínica toman a Sócrates como modelo por la superioridad de la que hace gala al enfrentarse a su proceso y muerte. Recuerda, además, que estos filósofos viven en una época en la que era arriesgado profesar de adepto a estas escuelas.

<sup>68</sup> Cf. Met. I, 6-19

<sup>69</sup> Cf. Ap. 21

<sup>70</sup> P. Grimal, *op. cit.*, p 489, considera que el platonismo del que se reclama discípulo Apuleyo le ha mostrado la existencia de seres intermedios entre los dioses y los hombres, entre los que se encontraría el Amor, para él auténtico héroe de la novela. R. Thibau ve en las *Metamorphosis* una alegoría filosófica. Encuentra en ella diferentes referencias a distintas doctrinas filosóficas, entre ellas el pitagorismo. Cf. «Les Metamorphoses d'Apulée et la théorie Platonicienne de l'Eros» *Studia Filosofica Gaudensia* 3, 1965, 89-144. C. Moreschini en su artículo *La demonologia medioplatonica e le 'Metamorphosis' di Apuleio* sostiene que el famoso cuento de Cupido y Psique lo elaboró Apuleyo bajo la influencia de la demonología medioplatónica. Por su parte, B. M<sup>a</sup> Portogalli, «Il problemi della critica apuleiana» *Cultura e Scuola* 2, n°8 1963, 44-50, argumenta la necesidad de estudiar la obra sobre la base de las ideas filosóficas que desarrolla en el resto de su producción.

<sup>71</sup> Cf. «Platonica in the Metamorphoses of Apuleio» *AJPh.* 101, 1970, 477-487. Vid. al respecto 480. Para el estudioso el transfondo de las *Metamorphosis* tiene mucho que ver con la imagen platónica del alma que habita un cuerpo animal: como en una transmigración, la transformación de Lucio en asno sigue un descenso hacia las *serviles voluptates*. Cf. Met. II 15.

culo filosófico *De Deo Socratis*, como *exemplum* de vida dedicada a la filosofía o de lo que el mismo Apuleyo denomina *bene vivere*<sup>72</sup>.

## RESUMEN

El presente artículo analiza la particular visión de Apuleyo de Madaura del proceso y muerte de Sócrates, tomando la figura de éste como excusa para incidir en la conocida polémica entre filosofía y retórica y presentarlo como perfecto ejemplo de vida dedicada a la filosofía.

## ABSTRAC

The present article analyzes Apuleius of Madaura's particular vision of the procedure and death of Socrates, taking into consideration his figure as an excuse in order to examine the known polemics between Philosophy and Rhetoric, and to present Socrates as a perfect example of a life dedicated to philosophy.

---

<sup>72</sup> Cf. *Socr. XXII 170: Enimvero dic sodes: «nescio bene vivere, ut Socrates, ut Plato,...» ...invenias in rationibus multa prodige profusa et in semet nihil, in sui dico daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est. Cf. Socr. XXI 167: Quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio pari similitudini numinum caventes permittimus?*