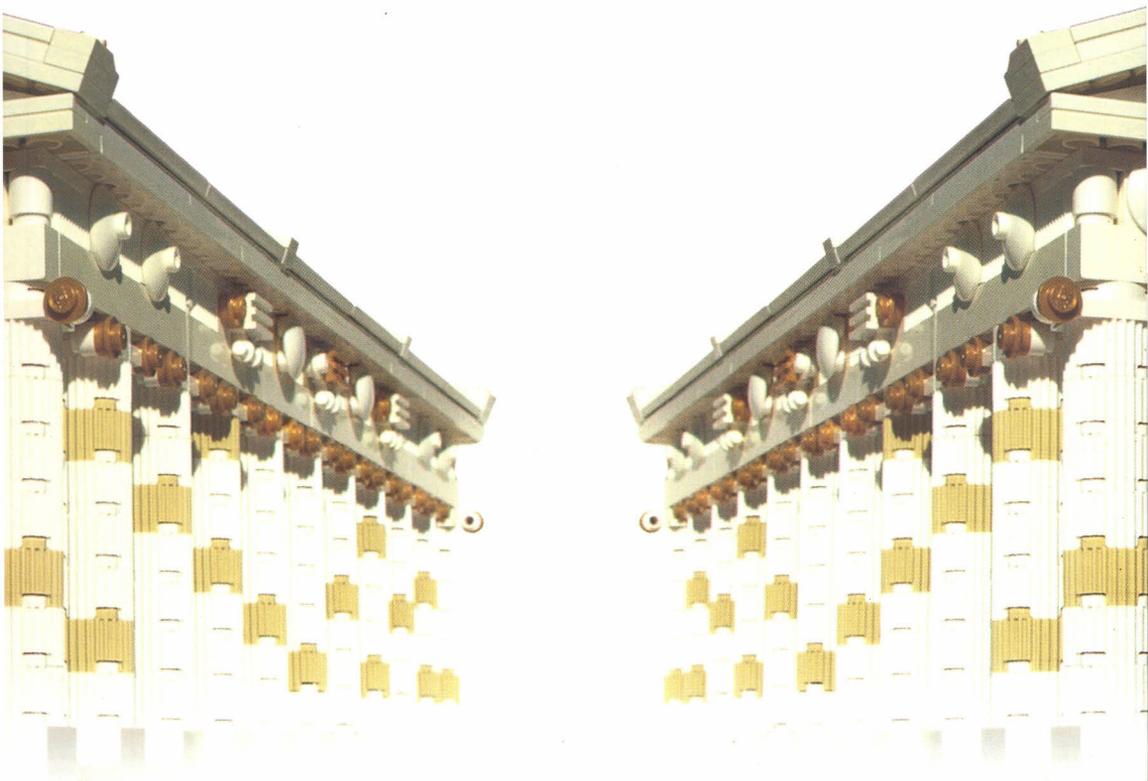


# HISTORIA DE LA DEMOCRACIA ENSAYOS

**Lucía Raynero (compiladora)**



# **HISTORIA DE LA DEMOCRACIA ENSAYOS**

**Lucía Raynero (compiladora)**

Historia de la democracia. Ensayos

© Lorena Rojas Parma

Mario Di Giacomo

José Luis Da Silva

Lucía Raynero

Graciela Soriano De García-Pelayo

Arturo Serrano

Pedro Trigo

\*

© Editorial CEC, SA, primera edición enero 2013

\*

ISBN: 978-980-388-686-8

Depósito legal: lf54520129004105

Colección Ágoras

\*

Gerente UN Libros: Rosalexia Guerra Tineo

Gerente de producción editorial: Nadesda Barrios

Coordinador editorial: Samuel González

\*

Diseño de portada y Arte final: Charlie M. Yncio Sorogastúa

\*

© Editorial CEC, S.A.

RIF : J-30448800-9



libros@el-nacional.com

Apartado Postal 75194, Caracas 1071-A

Venezuela

libros@el-nacional.com

Apartado Postal 75194, Caracas 1071-A

Venezuela

Todos los derechos reservados.

Queda prohibido reproducir parte alguna de esta publicación,  
cualquiera sea el medio empleado,  
sin el permiso previo del editor.

## ● Índice

Prólogo. Simón Alberto Consalvi .....	05
<b>Capítulo I</b> Sócrates en el Critón. <i>Lorena Rojas Parma</i> .....	09
<b>Capítulo II</b> Dante y su perfecta Monarquía. <i>Mario Di Giácomo</i> .....	71
<b>Capítulo III</b> Individualidad y libertad de pensamiento, pilares del ciudadano moderno. <i>José Luis Da Silva</i> .....	151
<b>Capítulo IV</b> Ilustración y revoluciones: los inicios de la democracia moderna. <i>Lucía Raynero</i> .....	177



## Capítulo V

Idea de la Democracia en Venezuela.

*Graciela Soriano de García-Pelayo* .....223

## Capítulo VI

¿Sí o no? Reflexiones dialécticas sobre  
la democracia "referendaria".

*Arturo Serrano*.....255

## Capítulo VII

Cultura de la democracia:  
expresión situada del reino de Dios.

*Pedro Trigo s.j* .....271

● CAPÍTULO I  
SÓCRATES EN EL CRITÓN

*LORENA ROJAS PARMA<sup>1</sup>*

## I. Preámbulo

**Siempre que damos** una mirada a la democracia que gestaron los atenienses de la antigüedad, suele aparecer un cierto aire de familia que no deja de invitarnos a una nueva reflexión. Tomamos en cuenta, por supuesto, todo lo que implicó la conformación de una organización política que asumió como principio de vida la *isonomía* y el debate, y que dio paso a la aparición y desarrollo de las más refinadas expresiones del espíritu. Si eso ya no nos sorprendiera, si no fuese necesario para nosotros detener la mirada en el pasado, tendría poco interés, al menos desde el punto de vista filosófico, hacerlo una y otra vez. En efecto, en el desarrollo institucional de aquella *polis* y en su pensamiento, aún podemos indagar en el espíritu de nuestras prácticas e instituciones democráticas que sin omitir, por supuesto, el cambio y el devenir de los tiempos, a todas luces necesitan ser pensadas constantemente. De allí que los aires renovados que surgen cuando nos enfrentamos a la democracia antigua, estén siempre en íntima conexión con nuestro propio vivir y estar en el mundo. En este sentido, tiene razón Gadamer cuando afirma, a propósito de la influencia griega: "Entre nosotros y los griegos hay una cierta continuidad de cuya naturaleza nosotros mismos no somos plenamente conscientes", más aún cuando lo afirma a propósito de la filosofía, como veremos a lo largo del texto:

No tendría sentido plantearnos todo esto como una tarea de investigación histórica. Pero sí lo tiene ser conscientes de que todo esto sigue siendo de algún modo operativo en nosotros cada vez que intentamos descifrar la primera línea de cualquier pensador griego.<sup>2</sup>

Así, no buscamos con el texto que ahora se presenta, hacer una nueva descripción histórica del origen y función de cada una de las instituciones que conformaron el régimen democrático de los atenienses. Por fortuna, contamos con numerosos e importantes estudios que nos informan exhaustivamente sobre el desarrollo institucional de Atenas desde las épocas aristocráticas hasta las reformas de Clístenes, Efialtes y Pericles<sup>3</sup>. En realidad, queremos aproximarnos al pensamiento que surgió ante el hecho democrático ateniense, que sigue guardando especial interés para nosotros cuando pensamos nuestra democracia. Es cierto que podemos tomar como punto de partida otra época y sus textos para repensar nuestra propia situación —según sea el problema que nos agobie—, y hallaremos una reflexión oportuna. Con todo, el caso de los griegos no deja de ser especial, pues además de constituir los orígenes de la cultura occidental, en cierta forma también labró el camino que todos, de diversas formas, transitaríamos. De allí que constantemente volvamos al pensamiento antiguo en tanto que constituye una referencia muy difícil de omitir. A propósito de lo dicho, vuelve a ser oportuno traer a Gadamer a la discusión:

¿Hasta qué punto no nos está sosteniendo la filosofía antigua como una especie de tradición subterránea? ¿Hasta qué punto nuestras preguntas y nuestra capacidad de entender no están condicionadas por nuestra pertenencia a esa tradición? ¿Podemos realmente permitirnos una posición libre o neutral respecto a ella, como si fuese para nosotros algo ajeno?<sup>4</sup>

Desde el punto de vista que ahora sostenemos, respondemos a la última pregunta que no. Si nos fuese *ajena* la filosofía griega la manera de enfrentarnos a sus textos sería notablemente distinta. Como nos

interesa el pasado porque nos motiva en nuestro presente, asumimos una disposición de *diálogo* en la que nuestras circunstancias nos permiten interpretar el pensamiento de una manera que no pretende ser *la verdadera* para todos los tiempos, y en la que estamos, en realidad, reencontrándonos con nosotros mismos. Es una mirada a nuestra propia tradición la que pretendemos, y en su largo discurrir nos ha conformado espiritualmente como somos, y puede entonces desde la familiaridad que compartimos y la profundidad de su pensamiento, cuestionarnos y permitirnos la propia reflexión una vez más. No es por tanto un ánimo de museo el que nos mueve, tratando exclusivamente de exprimir el último aliento a cada palabra griega, sino el de comprender un poco mejor lo que sale a nuestro encuentro cuando leemos a los griegos. Su aguda reflexión sobre la democracia es lo que ahora nos ocupa. El problema filosófico, pensado y con ello interpretado, responde a nuestros cuestionamientos y lo hace desde *nuestra* pregunta. De allí que podamos recibir una respuesta fruto del diálogo que entablamos con los textos y que con ello logremos ~~con ello~~ una interpretación valiosa.

Nuestro estudio podría referirse al *asunto* de la democracia ateniense, aludiendo a lo que de una u otra forma ha constituido siempre una suerte de paradoja: los grandes pensadores de la época, Platón y Aristóteles, por supuesto, nos han dejado una reflexión amarga y difícil contra la democracia. Y como es sabido ellos no constituyen en rigor una excepción, pues el pensamiento griego, ateniense, en general no nos legó una teoría de la democracia<sup>5</sup>. Siempre hemos sentido una suerte de nostalgia por el filósofo democrático de la antigüedad. El orgullo político democrático ateniense no tuvo curiosamente su contrapartida en algún filósofo notable. Esta afirmación, sin embargo, hoy tiene sus límites. Se ha reconocido como un valioso testimonio democrático la célebre “oración fúnebre” pronunciada por Pericles según el testimonio de Tucídides<sup>6</sup>. Más aún, se le ha dado *status* de *teoría* democrática<sup>7</sup>. Asimismo, debemos señalar la importancia capital que tienen los pasajes 320c-328b del *Protágoras* platónico como testimonio democrático de la época. El mismo Platón a través de Protágoras nos describe el espíritu y funcionamiento democrático de Atenas. Protágoras es, a nuestro entender, el filósofo

democrático de la antigüedad. Lamentablemente sólo conservamos de su obra poquísimos fragmentos y, como es sabido, importantes testimonios sobre su vida, su actuar y su filosofía escritos fundamentalmente por Platón.

También es importante al menos hacer mención de la tragedia, expresión del espíritu que encuentra su desarrollo y su esplendor en la democracia, y donde reposan importantes reflexiones sobre el pensamiento democrático de la Atenas clásica<sup>8</sup>. Que la tragedia sea un género democrático donde frecuentemente se realzan sus valores y prácticas lo hace particularmente relevante: acompañada de la belleza de la expresión poética y, con ello, de su universalidad<sup>9</sup>. Tanto Esquilo como Protágoras y Pericles nos brindarán una versión *optimista* del régimen<sup>10</sup>. En realidad, es con los filósofos con quienes comienza una disertación más dura contra la democracia<sup>11</sup>. Podemos mencionar especialmente la situación de Sócrates en el *Critón* –diálogo del que nos ocuparemos ahora– como una situación muy compleja que se nos plantea desde las instituciones democráticas. Se nos muestra el conflicto profundo que puede ocurrir entre lo que decide y cree *la mayoría* y *lo que es justo*, junto a la decisión de Sócrates de obedecer a la ley a pesar de todo. Será Platón, por supuesto, especialmente en *República* quien nos mostrará la peor cara de la democracia de su tiempo, y nos expondrá los graves peligros que encierra un régimen en el que *cualquiera* puede ejercer funciones políticas y en el que la retórica –también en su peor acepción– es capaz de engañar a su capricho a los ciudadanos cuyos votos deciden en asamblea<sup>12</sup>.

En el *Critón*, como veremos, se cuestiona la opinión de todos como igual de valiosa en asuntos políticos, pero al mismo tiempo se sostiene que lo justo es lo legal. En una *situación* injusta, se argumenta sin embargo a favor de obedecer el orden legal. El diálogo puede interpretarse como una disertación sobre los problemas que el pensamiento antiguo detectó en la democracia; aunque también como una apología de las leyes del régimen democrático. Recordemos que dramáticamente nos situamos en la democracia restaurada tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y la terrible experiencia del gobierno de *los treinta tiranos*. La democracia,

digamos, decadente que encuentra una Atenas devastada por la guerra, sin murallas, sin flota y empobrecida. El empobrecimiento será, sin duda, económico y espiritual; veremos morir a Sócrates a manos del tribunal de los atenienses, y a Platón, años después, preguntarse por una alternativa institucional ante el régimen democrático.

## II. La justicia de las mayorías

La situación que le da sentido a nuestras disertaciones y a las búsquedas en el pensamiento antiguo, especialmente si nos referimos a la democracia, es francamente muy compleja: nos encontramos en medio de una ruptura espiritual y política que, entre otras cosas, se profundiza cuando vemos que hay un hondo desencuentro en lo que queremos significar con *democracia*. En un contexto semejante es un recurso valioso indagar en la propia cultura, en la propia tradición, esto es, en lo que el hacer y el pensar de la cultura ha comprendido como democracia. Hoy nos encontramos con una noción del régimen que se restringe a elecciones constantes, donde *todo* pareciera poder someterse a elección para que las decisiones queden legitimadas sin más por el voto mayoritario. La sensatez de la cultura democrática nos orienta, sin embargo, a rechazar la posibilidad de someter *cualquier cosa* a votación y, por supuesto, a que *democracia* signifique exclusivamente voto de la mayoría<sup>13</sup>. Muchas son las aristas que nos plantea esta discusión. Ahora señalaremos tan sólo una y concentraremos en ella la reflexión: si todo se decide por votación de la mayoría –como se pretende acentuar en algunos regímenes *democráticos*–, podríamos hacer alguna pregunta: ¿qué ocurre cuando *lo justo* y lo que deciden *los muchos* no coincide?; cuando vemos un quiebre profundo entre uno y otros y nos cuestionamos entonces la participación mayoritaria en toda elección o decisión. Más todavía cuando debemos reconocer que lo justo es lo legal y que la legalidad debe ser obedecida. O, peor aún, que debe ser obedecida aún cuando la ley es abusivamente aplicada y utilizada. Probablemente plantearse de esta manera no sea lo más pertinente si buscamos una respuesta

satisfactoria a la pregunta *qué ocurre si* el desenlace guarda, quizá, un halo trágico. Pero debemos replantearnos esta discordia y pensarla, con la ayuda de Platón en este caso, para enfrentarnos a uno de los lados más frágiles de la democracia<sup>14</sup>.

Según la versión de Platón en la *Apología de Sócrates* el tribunal de los atenienses ha votado a favor de la pena de muerte contra Sócrates y éste ha acogido la decisión<sup>15</sup>. Luego, en el *Critón* nos encontramos a Sócrates en los albores de la pena, en prisión y a la espera de la cicutu. Uno de sus amigos más cercanos –quien da nombre al diálogo–, conmovido por la injusticia cometida, le propone fugarse de Atenas para salvar su vida. La proposición de Critón es a todas luces ilegal. El drama de toda la situación supone conocer el comportamiento filosófico de Sócrates: la búsqueda incansable de lo que es verdadero en los asuntos humanos<sup>16</sup>, su prédica de saber qué es lo que no se sabe para saber qué buscar y, así, no confundir *creer* con *saber*<sup>17</sup>. Con ello su misión –religiosa, podría decirse–<sup>18</sup> de hacer mejores a sus conciudadanos mediante un riguroso examen de lo que *se cree* a través del diálogo y eventualmente hallar lo verdadero y comportarse entonces según la verdad. Es así que conocer lo justo tiene como fin hacernos justos, poder actuar justamente. No en vano decía el filósofo que quien yerra lo hace por ignorancia<sup>19</sup>. Él mismo declara durante el juicio estar luchando como contra sombras (*skiamakhein*)<sup>20</sup>, enemigos sin rostro que han contribuido durante mucho tiempo a forjar odios en su contra, aunque no deja de reconocer lo enojoso de su propio proceder<sup>21</sup>.

Estamos entonces frente al Sócrates enjuiciado: el filósofo que dedicó su vida a la búsqueda de la verdad, que valoró el bien y el bien *hacer* por encima de todo valor posible. Éste ha sido *democráticamente* condenado a muerte<sup>22</sup>. Centrémonos, por ahora, en lo que Platón nos describe en el *Critón* cuando ya ha pasado el juicio. Sabemos que Sócrates está en prisión y que su amigo lleva un ofrecimiento de fuga en el que constantemente hace alusión a lo que pensaría *la mayoría* de la gente si se cumple la condena de muerte<sup>23</sup>.

Es curioso que un amigo tan cercano a Sócrates, quien ha compartido según se dice en el mismo diálogo muchas otras discusiones sobre lo justo, y quien sabe de los diálogos socráticos, se preocupe todavía

por lo que creerán los otros que no los conocen bien<sup>24</sup>. Esto en cierta forma alude a la dificultad de sostener una postura como la de Sócrates, que se rige por lo que investiga racionalmente a través del diálogo independientemente de que convenga o no con lo que piensa la mayoría<sup>25</sup>. Cuando Sócrates examina un argumento, normalmente recibe una respuesta que supone alguna *doxa* de los atenienses, y no le concede importancia ni al hecho de que exprese una creencia o convicción generalizada ni a que provenga de alguna autoridad. Decimos que alude a la dificultad porque, ciertamente, no es asunto de poca monta vivir según criterios, por así decirlo, que francamente ignoren lo que *crean* los demás. Las preocupaciones de Sócrates son, como es sabido, conocer con fundamento racional qué es lo justo, lo bello, lo valiente. En una palabra, la virtud: conocer de los asuntos humanos para perfeccionar el alma y el comportamiento. Pero esto que hoy podemos reconocer como valores implica –y de manera muy contundente para un hombre antiguo– al otro, la convivencia en la *polis* y así el buen vivir del hombre en comunidad. No es tarea fácil, por lo tanto, plantearse una *misión* como la de Sócrates ni vivir exclusivamente según los dictados de la razón. En este sentido, siempre es oportuno recordar que el hombre antiguo –a diferencia del moderno o del contemporáneo– se concebía *como* ciudadano, y que la moral del Estado era la moral del hombre-ciudadano<sup>26</sup>.

Es posible, entonces, reconocer como auténtica la preocupación de Critón cuando supone lo que pensarán los demás, sus conciudadanos, al dejar morir a Sócrates. Y vemos la compleja posición de Sócrates en la *polis* cuando desconoce –si el examen racional del argumento así se lo indica– lo que tradicionalmente hacen los atenienses, por ejemplo, con respecto a lo justo. En efecto, para el filósofo no es ninguna ganancia de *verdad* el que las cosas se hagan o se crean por tradición o costumbre. Ciertamente no es ningún fundamento válido si lo evaluamos desde un punto de vista estrictamente racional. Sin embargo, renunciar a la propia *paideia*, forjada y adquirida en la *polis* que ha hecho a cada uno ser quien es, no es de ninguna manera tarea fácil. Critón está respondiendo a un temor comprensible y, si se nos permite la expresión, natural cuando teme a los comentarios y creencias de los otros<sup>27</sup>.

Este proceso formativo es reconocido, como sabemos, incluso por pensadores tan distantes como Protágoras y Platón. La *polis* de los atenienses educa, forma a sus ciudadanos; y como dirá Protágoras, maestro de *techne* política<sup>28</sup>, él solo puede enseñarlos a ser mejores ciudadanos no a *ser* ciudadanos, pues esa es función de la ciudad<sup>29</sup>. A pesar de la manera como se asume colectivamente la *paideia* ateniense, Sócrates penetra a través de complejos diálogos en la «verdad» de esas tradiciones, usos, valores, y cuestiona, entre otras cosas, como veremos, la presunta educación «política» de los ciudadanos<sup>30</sup>. Así, con la serenidad que lo caracteriza, el filósofo responde a Critón: “Pero mi buen amigo Critón ¿por qué ha de preocuparnos tanto lo que opine la mayoría (*hoi polloi*)?”<sup>31</sup>. La preocupación de Sócrates la merecerían, en todo caso, *los más capaces* y ellos sabrán cómo han sucedido las cosas<sup>32</sup>. El resto de las personas, a las que se refiere Critón, no le ocupan en lo absoluto. Con todo, Critón le hace una advertencia digna de considerarse, antes de seguir adelante:

Sin embargo, Sócrates, mira que es necesario preocuparse de lo que opina la mayoría de la gente. Precisamente estas cosas que pasan ahora ponen de manifiesto hasta qué punto es capaz esa mayoría de producir no los males más pequeños sino prácticamente los más grandes si se forman ideas erróneas.<sup>33</sup>

Y ésta, en realidad, no puede ser una preocupación menor para Sócrates. Precisamente por no tener ideas verdaderas sobre lo justo, en este caso, «la mayoría» puede cometer errores muy graves contra la *polis*. Por supuesto, habría que dejar en claro que en esos casos de yerro, no estamos hablando de acciones deliberadamente malas o, como diría Sócrates, voluntariamente malas<sup>34</sup>. Es en realidad el *no saber*, con fundamento racional, lo que sea *lo justo* y tan solo *creer* que se sabe lo que es, lo que causa los males que agobian y alcanzan a toda la *polis*. Como lo afirma Sócrates: “¿Pero cómo que no es ignorancia, y la más censurable, ésta de creer conocer algo que no se conoce?”<sup>35</sup>. Ese es el *quid* del problema, y por ello el filósofo insistió durante gran parte de su vida en examinar nociones básicas para la convivencia, como lo vemos reflejado en los llamados diálogos so-

cráticos de Platón. Desde este punto de vista, parece absurdo *saber* lo que *es* justo, por ejemplo, y comportarse injustamente. La búsqueda socrática del conocimiento tiene un fin práctico, transformador. Hacer bueno al otro es, en fin, el hacer filosófico de Sócrates.

Con todo, la respuesta de Sócrates de alguna manera era previsible: no considera que el tribunal esté causando un gran mal con el veredicto que ha emitido en su contra. Como constatamos en los diálogos, la posición del filósofo no es contraria a «los muchos» por la pena de muerte que ahora lo agobia, sino por los desaciertos que eso trae para la ciudad. Decidir sobre algo justo en una *polis*, supone, desde el punto de vista socrático, *saber qué es lo justo*<sup>36</sup>. En palabras de Sócrates: “el que conoce lo justo, ¿no es justo?”<sup>37</sup>. Detengámonos aquí un momento, pues suele ser complejo sostener –en la época de Sócrates y en la nuestra– que *la mayoría* no está en capacidad de tomar decisiones que competen a lo público. En el caso de la Asamblea de los atenienses es mucho más grave, pues como órgano plenipotenciario conformado por cierta mayoría de ciudadanos, tenía la potestad de decidir sobre todos los asuntos públicos. Sin omitir las diferencias, por supuesto, nuestras democracias representativas no están exentas de la crítica socrática, y en una que se declara «participativa», en la que aparentemente los procedimientos se dirigen a la frecuente consulta popular, el argumento socrático se hace nuevamente vigente y recobra sus fuerzas.

A nuestros oídos democráticos, esto siempre suena poco amigable. Y con seguridad, también a los oídos atenienses. Examinemos un poco, sin embargo, la postura de Sócrates, pues no podemos calificarlo sin más –a menos que seamos muy ligeros– de antidemocrático<sup>38</sup>. Especialmente cuando veamos su decisión de obedecer a las leyes de Atenas, a pesar de lo cuestionable del juicio. Los diálogos platónicos de juventud, son nuestra principal referencia, como se sabe, del proceder filosófico de Sócrates. Nos lo encontramos, por ejemplo, dialogando con Ion sobre la *techne* y la inspiración; con Laques dialogando sobre qué es la valentía; con Lisis, sobre qué es la amistad; con Cármides sobre la *sophrosyne*; con Hipias, sobre qué es lo bello; con Protágoras y Menón, sobre qué es la virtud, sólo por nombrar algunas obras conocidas –la lista es evidentemente más

larga-, tratando de hallar *la verdad* de cada uno de esos valores mediante los cuales el hombre orienta su actuar en el mundo. Sócrates emprende una búsqueda en diálogo *con el otro*, de quien, literalmente, hace «parir» ideas con el fin de examinarlas y así corroborar si son verdaderas o no<sup>39</sup>.

En estos encuentros de diálogo, las creencias que «la mayoría» sostiene, suelen ser sometidas a una fuerte indagación racional, y aunque con frecuencia el diálogo queda abierto, es decir, sin un hallazgo definitivo, queda en evidencia la falsedad o fragilidad de las creencias (*doxai*) sostenidas por la generalidad de los ciudadanos. Quizá valga ahora recordar su célebre prédica del «no saber»: en *Apología* nos lo explica cuando examina al político delante de sus seguidores, y luego trata de mostrarle que está confundiendo «creer» con «saber». Al final, tras la conversación fallida, Sócrates se retira reconociendo que, muy probablemente, ninguno de los dos sabe algo valioso, pero la diferencia está en que el político cree que sabe algo —esto es, confunde creer con saber— y él sabe que no sabe nada ni cree saberlo. Por lo tanto, Sócrates es más sabio<sup>40</sup>. Creer algo, como lo vemos en el *Hipias mayor* a propósito de *lo bello*, es un tipo de saber contingente<sup>41</sup>; mientras que el saber propiamente dicho (*episteme*, como lo dirá Platón explícitamente), no cambia y permanece siendo lo que es. Así, por ejemplo, lo bello en tanto que bello *nunca* puede ser feo<sup>42</sup>. De esta manera, la tarea de Sócrates, a diferencia de sus contemporáneos los sofistas, no era presentar una reflexión acabada sobre la virtud sino buscarla en diálogo con el otro, haciendo las preguntas pertinentes para examinar las respuestas que, presuntamente, *definen* la virtud.

Si tomamos en consideración nuevamente el papel de la *paideia* en la *polis*, a través de la cual los ciudadanos se forman en asuntos políticos de toda envergadura, conocen sus instituciones, valores, usos y costumbres, el proceder socrático es, al decir lo menos, incómodo. Para Sócrates no es garantía de *verdad*, como se ha señalado, que algo se haga o se crea verdadero por tradición o costumbre<sup>43</sup>. Debe ser examinado y, según lo que se halle durante la indagación sobre los argumentos, se asumirá o no como verdadero<sup>44</sup>. Con esto, hay que admitirlo, se cuestiona el saber y la capacidad política de «la

mayoría»; aunque la labor del filósofo, en principio, no era excluyente<sup>45</sup> y buscaba que sus conciudadanos fueran mejores. Su cuestionamiento queda muy bien expresado en un conocido pasaje del *Protágoras*, que nos es útil traer al texto:

Yo —como también los demás griegos— afirmo que los atenienses son sabios. En efecto, cada vez que nos reunimos en asamblea, cuando se debe hacer algo para la ciudad en material de construcción, veo que se llama a los constructores en calidad de consejeros acerca de las construcciones, y cuando se trata de construcción de naves, a los constructores de naves, y así sucesivamente con todo lo demás que se cree que puede ser aprendido y enseñado; pero si quien trata de aconsejarlos es alguien a quien los demás no consideran experto, le hacen menos caso, por muy bello, rico o noble que sea, y se ríen de él y arman alboroto, hasta que o bien él mismo, al tratar de hablar, se retira de suyo, abrumado por el ruido, o bien los arqueros lo arrestan o lo expulsan por orden de los pritanos. Así pues, en cuanto a lo que consideran se basa en un arte, actúan así, pero cuando se debe dar consejo acerca de la administración de la ciudad, cada uno se levanta y los aconseja sobre ello, igual el constructor, igual el herrero y zapatero, el comerciante y el naviero, el rico y el pobre, el noble y el plebeyo, y nadie los reprende —como en los casos anteriores— porque tratan de aconsejar, no obstante no haber aprendido en ninguna parte, ni haber tenido ningún maestro; es obvio, pues, que no creen que eso sea enseñable.<sup>46</sup>

Si bien Sócrates desapruueba, como se ve a lo largo del diálogo, los «métodos» del sofista, lo que ahora nos interesa resaltar es la presunta capacidad política que Sócrates irónicamente señala en el zapatero, el herrero, el naviero, en una palabra en «cualquiera», cuyo maestro y aprendizaje se desconocen. Debe ser algo, entonces, dice, que no se enseña. La denuncia es frecuente en los diálogos: si se discute de asuntos de zapatería, será el zapatero quien deba emitir un juicio; si de asuntos de navegación, el navegante; si de asuntos de medicina, el médico. Pero cuando se trata, como reza el pasaje citado, de asuntos políticos, entonces *todos* saben y, lo que

más le sorprende a Sócrates, es que igualmente todos aceptan la opinión aunque no se trate de ningún *especialista* en tales asuntos. Aquí radica, probablemente, la mayor de las diatribas o desacuerdos entre Sócrates y la *polis*, y que resuena con cierta incomodidad en nuestra sensibilidad democrática: el saber de la política debe ser como cualquier otro saber especializado, debe estar racionalmente fundamentado y, en consecuencia, poder aprenderse. Como la medicina, la navegación, la herrería o cualquier otra *techne* a la que podamos aludir<sup>47</sup>.

Es importante que Sócrates diga que los ciudadanos que van a la Asamblea no hayan aprendido política *en ninguna parte*, porque con ello desconoce toda la función formadora que ejerce la *polis* con su *paideia*. Resulta evidente la distancia que toma el filósofo con el modo de proceder tradicional de *formación*, y concentra toda posibilidad de saber en la búsqueda y cuestionamiento racional<sup>48</sup>. Es muy conocido a lo largo de la obra platónica el argumento que podríamos llamar *especialista*, según el cual cada quien podrá hablar y dedicarse sólo a aquello de lo que sabe, esto es, de lo que pueda dar razón o lo que pueda fundamentar<sup>49</sup>.

En el *Hipias mayor*, mientras se discute acerca de *qué es lo bello*, se plantea con cierto detalle la naturaleza, por así decir, de la pregunta socrática que ahora nos ocupa. Se inicia un diálogo entre Sócrates y el sofista, y resulta muy notable como Hipias no logra comprender lo que el filósofo busca. En reiteradas ocasiones Sócrates formula la pregunta, Hipias asume que comprende y responde con un ejemplo. Para nosotros resulta un tanto frustrante la incomprensión del sofista –fundamentalmente porque conocemos la filosofía socrático-platónica– pero para un ciudadano común era razonable dar una respuesta a través de un ejemplo<sup>50</sup>. Hacerlo implica tomar en cuenta prácticas y usos de los hombres, de manera que la respuesta de alguna manera los describa. Pero como para Sócrates, hemos visto, eso no constituye ninguna solución válida, no se conforma con los diversos ejemplos que ilustran lo que los griegos entienden como bello. Es curioso, al inicio del diálogo, como Hipias no entiende la diferencia entre «qué es bello» (*kalos*) y *qué es lo bello* (*to kalon*)<sup>51</sup>, lo que, por supuesto, al menos para nosotros y no para el sofista, marca una gran diferencia. Responder a qué es bello,

permite dar un ejemplo: como la doncella o el oro<sup>52</sup>. Pero contestar a qué es *lo bello* guarda otras implicaciones. El argumento socrático reza, en diversos diálogos, generalmente así: para poder dar un ejemplo de algo es preciso primero saber qué es. De lo contrario, se estaría hablando de algo de lo que realmente no se conoce<sup>53</sup>. De manera que para poder hablar de belleza o de cosas bellas es preciso saber –de manera racionalmente fundada y demostrable– qué es lo bello. Sócrates pretende una definición estable, libre de la contingencia, y que permita orientar el comportamiento con la firmeza de la verdad<sup>54</sup>.

Y afirma a continuación:

Ahora bien, ¿cómo examinaremos estas cosas lo mejor posible? En primer lugar, retomando las palabras que tú decías, respecto de las opiniones de la gente (...) Examina, entonces, ¿no te parece adecuado que se diga que no deben tenerse en cuenta todas las opiniones de los hombres, sino que algunas sí pero otras no, ni las de todos [los hombres], sino las de algunos sí, las de otros no?<sup>55</sup>

A esto va a asentir Critón, especialmente cuando se afirme que son las opiniones valiosas de hombres sensatos (*ton phronimon*) las que se habrá de tener en cuenta. Debemos disertar a continuación sobre los *phronimoi*, por supuesto, pero ya es polémico, por decir lo menos, que en *estos* asuntos, se asuma que la opinión de todos no valga por igual. Es un principio democrático que –ni entonces ni ahora– se está en disposición de discutir: salvando las diferencias entre *la mayoría* antigua y las nuestras, la opinión de todos es igual de importante y debe ser, por tanto, igual de valiosa al momento de decidir sobre temas que incumben a lo político. Es poco probable que se asuma en democracia –al menos no como lo pretende Sócrates– que se tome en cuenta sólo las opiniones valiosas de los hombres sensatos. Esto implica, por supuesto, que no todos los hombres lo son, al menos no todos en todas las cosas. Y esta es precisamente la discrepancia: la política, como la medicina o cualquier otra *techne*, es un saber *especializado*, que se aprende y se enseña no en los términos tradicionales de la *polis*, sino mediante la búsqueda y examen racional que se requiera –lo que presume que se pueda responder a

quién fue su maestro, como lo pretende en el *Protágoras*-. De nuevo, este es un argumento incómodo en un contexto democrático en tanto que cuestiona la formación política *anónima* de la *polis*, sustentada en tradiciones y *buenas* maneras ciudadanas de proceder. Desde el punto de vista socrático se cuestiona un actuar *sin razón*, que podría ser *no verdadero*, cuando sólo se actúa por tradición o porque la mayoría así lo *crea*. Y es evidente que pocos estarían en disposición de reconocer que su actuar político es *irracional*. Veamos, entonces, en palabras de Sócrates, a qué se refiere con la sensatez que reclama en las opiniones valiosas:

El hombre que practica gimnasia y que se dedica a ello ¿presta atención a cualquier persona que lo elogia, censura y opina [sobre él], o sólo a aquel que sea médico o entrenador? Critón: sólo a éstos. Por consiguiente, ha de temer la censura y complacerse con los elogios de estas únicas [personas], y no de los de los demás. Critón: es evidente.<sup>56</sup>

En este pasaje se expone el mencionado argumento socrático del *experto*, de aquel que conoce su *techné* y que sólo acepta como valiosas las opiniones de los hombres que saben de ese mismo arte.<sup>57</sup> En efecto, si el gimnasta obedece a las opiniones de los legos, probablemente perjudique su propio cuerpo. Es evidente que deberá obedecer a quien sepa de gimnasia. Así sucede con todas las *technai* que querramos mencionar: el médico estará prevenido de las opiniones del que sabe de medicina y no de las de los otros; esto es, considerará valiosas las que provienen del conocimiento y no de las que provienen de quien ignore sobre medicina. Las opiniones valiosas de los sensatos serían, entonces, las opiniones de *los que saben*. Aunque aquí podría darse una doble necesidad de *phronesis*: dar una opinión sobre lo que *se sabe*, y valorar sólo las opiniones de aquellos que saben. Sócrates, por supuesto, no se declara sabio, pero sólo valora las opiniones de los que saben y no las de todos. Planteadas así las cosas, de la misma manera que el lego en medicina no debe hablar de medicina, y si lo hace probablemente sea descalificado, el que no sepa de política, no debería intervenir y menos presumir de lo que cree que sabe.

Esto constituye, a todas luces, un grave cuestionamiento a los ciudadanos, a la *polis* y a su democracia. Todos podríamos concederle razón a Sócrates cuando nos planteamos el asunto con el médico; ciertamente ni el médico (*phronimós* que sabe de medicina) ni los demás (si son hombres sensatos) admitirían como valiosas las opiniones médicas del «herrero» o del «zapatero». Hacerlo sería, sin lugar a dudas, una insensatez. Pero cuando el argumento se desliza hacia los asuntos de la *polis*, a la política, nuestro espíritu democrático se lastima y se resiste.

El argumento «especialista» sobre el médico y el gimnasta efectivamente se extrapola a lo justo, lo bello o lo bueno, y, por lo tanto, la opinión de la mayoría sobre estos asuntos no tiene valor. “Las opiniones, no sólo de la ‘mayoría’ –sostiene Strauss-, sino de cualquier ‘mayoría’, han de ser desechadas a favor de la opinión de un único conocedor”<sup>58</sup>. En una comunidad democrática, como sabemos, la manera de juzgar sobre estos asuntos responde a los procesos de la *paideia* que se van transformando con el pasar del tiempo y el hacer humano. Esto trae como consecuencia que los pareceres cambien, que las formas de concebir lo bueno o lo bello se flexibilicen o se alteren; en otras palabras, que se conciban siempre con relación a la *polis* y su propio devenir. Por lo general, no nos remitimos en asuntos de justicia o de belleza a un *experto* cuya única opinión deberemos atender y valorar. Sócrates, sin embargo, respetando el dictado de la razón, desconoce las creencias de las muchedumbres a menos que hayan sido, como sabemos, sometidas a examen<sup>59</sup>. Desde este punto de vista, la pretensión de la búsqueda socrática y su eventual hallazgo, está eximida de los avatares del devenir y de los cambios que padecen las opiniones de las mayorías<sup>60</sup>.

Recordemos el contexto: Sócrates está evaluando si es justo que acepte la propuesta de fuga de Critón que, como hemos visto, es ilegal. Es decir, estamos examinando la justicia o injusticia de un acto ilegal<sup>61</sup>. Es complejo, por supuesto, porque se trata de Sócrates y sus pretensiones de hacer buenos a los hombres a través de la búsqueda de la verdad de aquello que les permite *vivir bien* (*eu zen*). Esta última expresión, valga ahora su inclusión, es muy importante:

en adelante, el diálogo se va a centrar en que no vale la pena vivir por vivir o vivir de cualquier manera, sino vivir *bien*<sup>62</sup>. Parte de ese vivir supone examinar todo lo que creemos, si nos hemos convertido en personas más dóciles o más agresivas<sup>63</sup>, si sabemos actuar con bondad o con justicia, entre otras cosas. Es difícil lo que se nos plantea: evaluar si un acto ilegal es justo, a sabiendas de una injusticia que se comete contra Sócrates quien, con toda su particularidad, lo que hacía era filosofar<sup>64</sup>. Va a ser muy grueso, incluso para Sócrates, sostener que algo ilegal sea justo. La respuesta no podría ser, en principio, “es justo porque es legal”, sin más, porque eso supondría que la mayoría que lo sentenció en el tribunal sabría *qué es* lo justo, o presumiría también que Sócrates valora las opiniones de la mayoría. Todo lo que, como ha quedado dicho, es improcedente para el filósofo. Sin embargo, el asunto planteado se hará mucho más complejo cuando estudiemos el testimonio de Jenofonte, según el cual Sócrates explícitamente afirma que lo justo es lo legal.

Por lo pronto, debemos enfrentarnos i) a la consideración de justicia o injusticia de un proceder legal; ii) a que a pesar de no valorarse la opinión de la mayoría, se debe considerar la obediencia a su sentencia. Es una suerte de paradoja, nuevamente, la que viene a nuestro encuentro: sabemos que no todas las opiniones son valiosas, sensatas o «sabias», lo que por principio hace de la sentencia algo cuestionable, pero al mismo tiempo se considera su obediencia. En algún punto el razonamiento podría sugerirnos lo siguiente: si lo que se ha dicho sobre la sensatez y las opiniones valiosas es cierto, entonces no tiene sentido obedecer a la decisión que ha tomado el tribunal de los atenienses. En cierta forma, podría concedérsele razón a Critón y a su propuesta de fuga<sup>65</sup>.

No obstante, la decisión de Sócrates es otra, y veremos con cuidado sus argumentos. Es preciso recordar, en realidad, que lo que estamos planteando habría sido pertinente antes del juicio de *Apología*, es más, nuestro filósofo –si seguimos lo dicho anteriormente– ni siquiera ha debido someterse al tribunal donde iba a enfrentar aquellos *zapateros, herreros o navieros* de los que habla en el *Protágoras* y cuyo conocimiento de la virtud o de lo justo él mismo ha cuestionado. No obstante, sí lo hizo, y podemos suponer que con la esperanza de ser absuelto<sup>66</sup>

Y en este punto tropezamos con un cierto talante democrático del filósofo que apela y obedece a las instituciones de su *polis*<sup>67</sup>. Con todo, siempre es oportuna la pregunta de J. de Romilly: “¿En nombre de qué obedece a una situación legal injusta y sin provecho?”<sup>68</sup> Probablemente, si Sócrates no se sometía al juicio entablado contra él se hubiese visto en la necesidad de enfrentar el exilio, lo que, como sabemos, no estuvo nunca dispuesto a hacer<sup>69</sup>. Pero sí habría podido, por ejemplo, si ese era el caso, contratar un técnico en hacer discursos que persuadiera a los atenienses de su inocencia, en vista de que él no se caracterizaba por un verbo elocuente<sup>70</sup>.

Pero regresemos a nuestro problema: aceptar o no la fuga. Sócrates increpa a Critón con una pregunta que sintetiza buena parte de lo que nos quiere enseñar este diálogo: “¿diremos que en ningún caso hay que cometer injusticia voluntariamente, o que en algunos sí y otros no?”<sup>71</sup> Cometer injusticia era entendido en un contexto de devolver injusticia por injusticia, respondiendo a la conocida creencia: “hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”<sup>72</sup>. Lo que Sócrates sostiene es precisamente que *en ninguna circunstancia* se debe cometer injusticia: “¿en cualquier caso, cometer injusticia es malo y vergonzoso para quien la comete? ¿Afirmamos esto?”<sup>73</sup> Cuando Critón lo afirma, se acuerda entonces que no debe devolverse injusticia con injusticia, pues es una forma de cometerla. En palabras de Sócrates: “Tampoco retribuir con injusticia al que comete injusticia [*oude adikoumenon ara antadikein*], como cree la mayoría de la gente [*hos hoi polloi oiontai*], puesto que en ningún caso se debe cometer injusticia”<sup>74</sup>. En este postulado aunque suena muy familiar a nuestros oídos, tenemos un excelente ejemplo de cómo lo que podemos razonar o argumentar sobre lo justo, puede diferir notablemente de lo que la mayoría sostiene. Constituye para nosotros, además, un buen punto para la reflexión que nos ocupa: pues en este caso, tendremos que conceder *democráticamente* que lo que la mayoría piensa sobre lo justo, debe valer como justo.

Los debates democráticos, como sabemos, se caracterizan por confrontar puntos de vista, pareceres, opiniones que por diversos que se muestren, son expresión de una cierta tradición que se comparte. Se logran consensos, en el mejor de los casos, con el único recurso

con el que se cuenta: el buen uso de la palabra. La persuasión es, necesariamente, la manera de lograrlos: implica siempre la necesidad de tomar en consideración la opinión del otro, omitiendo así la brutalidad de la imposición. En efecto: "La oratoria es el arma política por excelencia en Atenas y lo es también en todas las democracias, antes de difundirse los medios de comunicación de masas"<sup>75</sup>. La formación ciudadana recibida en la *polis*, el buen ejercicio de los deberes políticos, el asumir responsabilidades civiles, otorgan al ciudadano que se *forma* a través del *hacer* un buen juicio para participar en las deliberaciones políticas. Es así que el cuerpo de ciudadanos se constituye en garante y órgano legitimador de las decisiones. Las deliberaciones o los diálogos deben darse aceptando ciertas creencias compartidas, esto es, reconociendo puntos comunes para que eventualmente pueda llegarse a un acuerdo.

Así, cuando se discute la justicia de alguna decisión, por ejemplo, se da por sentado que se comparte una cierta noción de lo justo que orienta el juicio. No se inicia la discusión haciendo la pregunta «qué es lo justo», con la pretensión de hallar un argumento cuya verdad racional se imponga sobre cualquier creencia. Es probable que si se plantease la pregunta, seguramente en un tono retórico, la "respuesta" no sobrepasaría lo que todos admiten como justo. En realidad, hacerlo sería inconveniente si con ello se buscara convencer al auditorio. Podríamos perfectamente suponer que en una deliberación semejante en la Asamblea de los atenienses, se asuma sin más, esto es, sin ningún examen previo de la «creencia», que es justo hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.

Lo que Sócrates objeta es precisamente el asumir como verdaderas esas creencias compartidas, forjadas en comunidad, tradicionales, que fundan el «buen juicio» de los ciudadanos, sin someterlas a una evaluación racional que avale su verdad. No hacerlo, nos deja en la situación de decidir a partir de creencias que podrían ser falsas. Políticamente hablando, como vemos en la obra platónica, esto es muy arriesgado. La fragilidad del juicio que se funda en *doxai* que puedan conducirnos al error, es lo que se busca corregir cuando se insiste en hallar *la verdad* de aquello sobre lo que se juzga o se habla. Como nos ha dicho el filósofo, el que yerra, yerra por igno-

rante. En este contexto, cobra mucho valor no confundir *saber* con *creer*. La ignorancia para Sócrates, como hemos dicho, radica en esa confusión: creer que se sabe lo que *no* se sabe<sup>76</sup>. Desde este punto de vista, podemos comprender un poco mejor su postura cuando toma distancia de las creencias de la «mayoría», y concluye con Critón que en ningún caso se debe cometer injusticia. La compleja y comprometida labor filosófica de Sócrates pretendía lograr este tipo de acuerdos con sus conciudadanos a través del diálogo.

### III. Hablan las leyes

Una voz imaginaria aparece hablando como las leyes de la *polis* (*hoi nomoi kai to koinon tes poleos*)<sup>77</sup>, y a través de su conversación con Sócrates nos da los argumentos centrales que le impiden fugarse de la ciudad. Debemos tener presente la estrecha relación antes señalada entre el hombre antiguo entendido como ciudadano y su *polis*, para comprender la situación entre Sócrates y las leyes. Sin embargo, no queremos remitirnos tan solo a la historicidad de los planteamientos; en realidad, nos interesa aún más sentir cómo nos increpan cuando reparamos nuestra relación con la ley. Se trata de conceder, como veremos, que *debemos* obedecer si hemos *decidido* vivir en una cierta *polis*.

Como veremos, Sócrates encontrará la fuga como un acto injusto y por lo tanto no lo llevará a cabo. Debemos tomar en cuenta que no se trata de un sistema político o legal inamovible e inalterable dictado por Zeus, sino de uno que puede ser modificado a través de la persuasión cuando se considera que alguna ley no se corresponde con lo justo. Las mismas leyes le dicen a Sócrates: "Esto es lo que se debe hacer, y lo justo es precisamente esto: (...) hacer lo que ordena la *polis* o bien persuadirla de cómo es lo justo por naturaleza"<sup>78</sup>. Así se procede en una democracia: no se imponen las leyes, se persuade a los ciudadanos políticamente si se busca modificarlas o proponerlas. posibilidad de persuadir a la *polis* acerca de la naturaleza de lo justo a través de un *logos* educado<sup>79</sup>.

Luego de las preguntas que han hecho las leyes, Sócrates le sugiere a Critón: "¿o acaso hemos de replicar: 'En efecto, la *polis* ha cometido

injusticia contra nosotros y no ha dictado correctamente la sentencia' ¿Replicaríamos algo así?" A lo que Critón contesta de inmediato: "¡Por Zeus, Sócrates, algo así!"<sup>80</sup> En el contexto de estos pasajes, parece que la presunta *injusticia* o la sentencia equivocada implican una decisión contraria a los propios intereses. Ahora no se está objetando si hubo alguna irregularidad en el proceso legal, lo que sería pertinente plantearse; es el resultado de procedimientos legales aparentemente correctos lo que Critón cuestiona y le lleva a preparar la fuga. A propósito de la relación de Sócrates con la ley, es pertinente traer al texto algunos pasajes de *Memorabilia*, muy reveladores para nuestra discusión, donde el filósofo expresamente afirma, como ya lo hemos adelantado, que lo justo es lo legal. Recordemos que Sócrates –indistintamente de lo que piensen los otros– se niega a cometer injusticia o a hacer mal en ninguna circunstancia, y asume entonces que un hombre justo *nunca* comete injusticia o devuelve mal por mal.

Nos cuenta Jenofonte que en medio de un encuentro entre Hippias y Sócrates entre otras cosas se discutía sobre lo justo. Sócrates afirmaba que con sus hechos mostraba saber qué es lo justo, pues él nunca había prestado falso testimonio, provocado problemas en la *polis* o cometido alguna injusticia<sup>81</sup>. Hippias le reclama por su respuesta, porque no está diciendo lo que hacen los justos sino lo que no hacen. A lo que Sócrates responde contundentemente: "–Es que yo pensaba que el hecho de no querer cometer injusticia era una prueba evidente de justicia. Pero si tú no estás de acuerdo, mira a ver si te gusta más así: *yo afirmo que la justicia es lo que es legal*"<sup>82</sup>. Con fortuna, Jenofonte se encarga de dejarnos en claro lo que Sócrates pensaba de lo justo y de lo legal. El mismo Hippias en cierta forma manifiesta un tono de sorpresa cuando escucha la respuesta de Sócrates, y hace entonces la pregunta: "¿Quieres decir, Sócrates, que lo legal y lo justo es lo mismo? –Sí"<sup>83</sup>. Lo sorprendente, para nosotros, es que sea un sofista el que pregunte si lo justo es lo legal y Sócrates quien lo afirme.

La *relativización* que comúnmente se atribuye a sofistas como Protágoras podría asumir como propia esa respuesta. Sin pretensiones ontológicas o conceptuales, admitiría un procedimiento y su resultado –especialmente si es democrático– como lo justo en una *deter-*

*minada polis*<sup>84</sup>. Hippias a continuación dice a Sócrates: "–Es que no comprendo qué entiendes por legal o qué por justo"<sup>85</sup>, y las respuestas de Sócrates son –aunque planteadas en forma de pregunta–, desde la lectura del *Critón*, sumamente esclarecedoras. Curiosamente no inicia un diálogo con interrogantes como *qué es lo justo* o *qué es lo legal*, sino que recurre de inmediato a la ley: "¿Pero comprendes lo que son las leyes de la *polis*? –Sí. –¿Qué entiendes que son?"<sup>86</sup>. La respuesta de Hippias es lo que probablemente cualquier demócrata habría contestado: "Lo que los ciudadanos reunidos decretaron que debía hacerse y lo que debía prohibirse"<sup>87</sup>. Aquí se alude, y esto es importante, a una figura central en el discurso de las leyes en el *Critón*, el contrato o acuerdo (*synthemenoí*). Como veremos, y a pesar de todo lo dicho, también Sócrates suscribirá una respuesta como la de Hippias. En general, es una postura –democrática– muy cercana a la postura de algunos reconocidos sofistas, como Protágoras<sup>88</sup>. Y Sócrates, entonces, sin rebatir el argumento, afirma:

Según eso, actuaría legalmente el que actuara como ciudadano de acuerdo con esas normas y sería ilegal el que las trasgrediera. –Totalmente, dijo. –¿Y, también según eso, no obraría justamente el que obedece a las leyes e injustamente el que las desobedece? –Desde luego. (...) Entonces, el que obra legalmente es justo y el que actúa ilegalmente es injusto.<sup>89</sup>

De esta manera, Sócrates sostiene que lo justo es lo legal. Como hemos señalado, la respuesta de Hippias es de talante democrático, e implica que los ciudadanos en asamblea decidan y acuerden qué debe y qué no debe hacerse. Esto nos lleva necesariamente a pensar en lo que Sócrates ha dicho sobre el «experto» en las artes, en política específicamente, y en cómo la *paideia* tradicional es insuficiente para sostener con verdad que algo sea justo o injusto. Hippias todavía se sorprende ante el argumento de Sócrates y le pregunta por qué le otorga tanta importancia a las leyes y su obediencia, cuando pueden ser cambiadas por los mismos que las promulgan<sup>90</sup>. Esta inquietud responde a una postura sofista más bien escéptica, es decir, aquella que ante la realidad de la relatividad desatiende el carác-

ter obligatorio del cumplimiento de la ley, en este caso<sup>91</sup>. En otras palabras, como efectivamente las leyes –o las costumbres– pueden cambiar, ¿para qué otorgarles mayor importancia? Lo que hoy es, mañana puede no ser, por lo tanto se exige de cualquier compromiso. Pero Sócrates se está refiriendo a otra cosa: es necesario obedecer a las leyes de la *polis*, en su conjunto, como imperativo, para que no se arruine y conserve su libertad, lo que no impide que pueda haber desacuerdos con algunas leyes en concreto<sup>92</sup>. Es necesario asumir que la ley es lo justo, *debe* ser lo justo, y respetar los acuerdos. “Vivir en Atenas, como ciudadano de Atenas, es comprometerse”<sup>93</sup>. Las ciudades no sólo cambian sus leyes, también declaran la guerra y la paz. Cuál sería la diferencia, pregunta el filósofo, entre censurar a quien obedezca la ley, aunque pueda ser modificada, y censurar a un soldado que desobedezca órdenes de guerra si luego puede haber paz<sup>94</sup>. Hay una verdad de compromiso, de *acuerdo*, de la que Sócrates se muestra respetuoso<sup>95</sup>.

Sin negar que las leyes sean decretos de los ciudadanos, Sócrates aboga por el buen gobernante que debe hacer cumplir las leyes de su *polis*:

¿No sabes que los mejores gobernantes de las ciudades son los que consiguen inspirar en los ciudadanos una mayor obediencia a las leyes, y que la ciudad en la que sus ciudadanos más respetan las leyes es la más feliz en la paz y la más irresistible en la guerra?<sup>96</sup>

En general, Sócrates nos deja ver a lo largo del texto, las ventajas de una *polis* cuyos ciudadanos obedecen sus propias leyes. Éstas *deben* ser justas; sin embargo, en la conversación con Hipias, no está examinando si *cada una* lo es, lo que trata de mostrar es que las ciudades son más felices, los ciudadanos más confiables y mejores hombres si obedecen las leyes que han acordado cumplir. “¿A quién consideraría la ciudad entera más digno de confianza que a un hombre legal?”<sup>97</sup>.

A partir de lo dicho, retomemos entonces los dos puntos mencionados: examinar si un acto legal es justo o injusto –lo que de alguna manera podría implicar que lo justo sobrepasara a la ley–, y si se debe obedecer la sentencia del tribunal. Se ha señalado que a pesar

de lo cuestionable que pueda ser para Sócrates la opinión de la mayoría, evalúa con Critón si la sentencia es justa y si debe acatarla. Si se tratara solamente de cuestionar la decisión de *los muchos*, Sócrates ni se habría presentado al tribunal ni sometería a examen la posibilidad de la huida. Sin embargo, hemos visto que el razonamiento no es tan *lineal*, por así decir, y que el saber de lo justo implica esencialmente la legalidad. Un hombre de bien es un hombre legal y, por lo tanto, debe respetar tanto el orden jurídico acordado por los ciudadanos como la *polis* donde decidió vivir. No decidimos dónde nacemos ni dónde nos educamos –en el sentido de la *paideia*–: pero sí podemos decidir, eventualmente, si lo aceptamos de por vida o no. Sabemos que el desgarre del exilio, del abandono del lugar al que se pertenece, es difícil y doloroso. Con todo, nosotros no lo sabemos mejor que los griegos, que entendieron el exilio como un castigo semejante a la muerte. Sin embargo, si el desacuerdo con las leyes era tal que hacía la vida insoportable, la ley ateniense permitía que sus ciudadanos se fueran de la *polis*. Y si a pesar de los desacuerdos, la decisión era permanecer, entonces la decisión también implicaba obedecer. Lo incoherente y lo inaceptable sería permanecer en desacuerdo y desobedecer cuando la ley perjudica los propios intereses. Estamos hablando de una ley democrática, acordada por todos los ciudadanos, no de un ordenamiento legal que emana de la voluntad de uno solo –con una «legitimación» institucional posterior– que no se pueda cambiar.

No obstante, Critón se muestra muy entusiasta ante la respuesta tentativa de Sócrates: la sentencia ha sido incorrecta y se ha cometido injusticia contra nosotros. Pero el filósofo le responde con razón que las leyes podrían replicar con un argumento aún más fuerte: “¿Es esto, Sócrates lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la *polis*?”<sup>98</sup>. Recordemos que Sócrates ha afirmado no cometer injusticia en ninguna circunstancia, y que actuar justamente es actuar apegado a la legalidad. Así, la respuesta para las leyes debe ser que hay que respetar los convenios<sup>99</sup>. El problema hasta ahora es, insistimos, el resultado del juicio, el fallo contra Sócrates, no el procedimiento legal o la existencia misma de un tribunal popular. Si se vive en una

*polis* donde *ésas* son las instituciones, donde los conflictos se dirimen de *esa* manera legal, y nada ni nadie obliga a vivir allí, se está en desventaja al momento de *rechazar* alguna decisión que emane de tal institucionalidad. Y, ¿se quebranta una ley precisamente cuando no conviene? ¿Es así como puede existir un Estado, una *polis*, una comunidad que se precie de organizar política y jurídicamente su vida?

Si Sócrates tuvo algún desacuerdo con los tribunales populares, por ejemplo, ¿no debía entonces persuadir a sus conciudadanos de que ese proceder era arriesgado? El argumento de las leyes es firme. En efecto, le preguntan a Sócrates: “¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la *polis* para intentar destruirnos?”<sup>100</sup>. Estamos partiendo de que no cumplir con una sentencia legal implica la destrucción de las leyes, porque una ley es una ley en tanto que *siempre* se cumple<sup>101</sup>. Es cierto que los argumentos de las leyes en el diálogo son mucho más significativos en la relación ciudadano-*polis* del hombre antiguo. Sin embargo, si nosotros atendemos a la importancia de nuestro contexto, a cómo a través de sus usos, leyes y costumbres nos ha hecho ser lo que somos y nosotros a él, en una relación constante de *ida y vuelta*, nos veremos sensiblemente afectados ante el discurso de las leyes en el *Critón*.

Si en sus búsquedas filosóficas Sócrates se mostró insatisfecho por la participación de *la mayoría* en los asuntos de la *polis*, por ejemplo, ha podido dejar Atenas como se lo recuerdan las leyes: cualquier ciudadano es libre de irse, una vez que ha hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos (*dokimazo*)<sup>102</sup> y ha conocido las leyes:

si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya a donde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de ustedes quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la *polis* [...] que se marche a donde quiera llevándose lo suyo.<sup>103</sup>

En resumen, Sócrates ha podido marcharse en algún momento de su ya larga vida. Con todo, parece importante considerar lo siguien-

te: podemos conceder razón a las leyes cuando increpan al filósofo porque pretende huir, *ahora*, cuando lo perjudican a él. Pero también hemos oído que es posible, si es el caso, persuadir a la comunidad de los atenienses sobre la concepción de lo justo. Es cierto que no tenemos noticia de que Sócrates haya sido un gran orador en la Asamblea con la capacidad de persuadir; más aún, sabemos que no era devoto de las artes retóricas, como nos lo hace saber en *Apología*<sup>104</sup>. Pero debemos reconocer que su labor filosófica era una manera de intervenir y de intentar hacer «mejores» a los otros. Su manera de filosofar no tenía nada en común con un largo discurso en alguna palestra pública. Era un trabajo más complejo, si se quiere, uno a uno, concentrado en diálogos que sumaban las energías de los involucrados para hallar la verdad de algo que, en definitiva, los haría vivir mejor. Lo que queremos decir es que Sócrates no permaneció pasivo ante lo que consideraba arriesgado o que necesitaba de un cambio<sup>105</sup>. Ciertamente, “Sócrates no hace política, no actúa en la política, en el sentido usual de estas expresiones”<sup>106</sup>. En realidad, para el filósofo el cambio implicaba un delicado y laborioso *cuidado del alma*<sup>107</sup>, que debía guardarse de las falsedades y alojar verdades halladas tras el minucioso examen de los argumentos que definían la verdad de lo justo o de lo bueno o de lo valiente o de lo bello. El drama del filósofo seguirá siendo la incomprensión, como lo veremos trágicamente retratado años después en el célebre mito de la caverna de Platón. Desde este punto de vista la injusticia de la situación nos abruma, más todavía cuando Sócrates, siendo fiel a lo pensado y disertado sobre la ley durante su vida, decide someterse incluso a la pena máxima propuesta por el tribunal.

Las leyes asumen, pues, que quien se queda está de acuerdo con ellas y con las instituciones de la *polis*. Es inaceptable, en definitiva, que quien *decida* quedarse rompa el acuerdo con lo legal<sup>108</sup>. Y de nuevo encontramos con firmeza el argumento de la persuasión por parte de las leyes: “Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos; persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos”<sup>109</sup>. Parece definitivo lo que afirman ahora las leyes. Queremos insistir en su carácter democrático: no emanan del

Olimpo ni son producto de la voluntad indiscutible de uno: por tratarse precisamente de un ordenamiento legal democrático, las leyes se pueden modificar con *persuasión*, es decir, persuadiendo a los atenienses de “la naturaleza de lo justo”<sup>110</sup>. Es el mismo Sócrates –no lo olvidemos– quien hace el *performance* de las leyes: él está consciente, especialmente después del juicio, de no haber sido persuasivo –de lo contrario lo habrían absuelto–<sup>111</sup>, quizá de no haber podido modificar lo que era conveniente; en todo caso, su proceder filosófico era distinto de lo que comúnmente podríamos llamar persuasivo<sup>112</sup>.

Cuando Calicles, por ejemplo, dialoga con Sócrates en el *Gorgias* sobre la necesidad de hacerse igual a los otros –se refiere al pueblo ateniense– para ganarse su apoyo, lo que Sócrates evidentemente objeta, le escuchamos decir: “No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convengo del todo”. A lo que nuestro filósofo responde: “El amor del pueblo, sin duda, Calicles, arraigado en tu alma me hace frente”<sup>113</sup>. El examen en diálogo de Sócrates es tan riguroso que cuando se afecta alguna creencia muy preciada, o algún temor, surge una suerte de intransigencia al momento de aceptar la verdad de los argumentos. Quizá haya sido éste un proceder poco persuasivo para algunos, para «la mayoría» de la que se habla al inicio del *Critón*, que ciertamente no podía ser persuadida a través de la búsqueda constante de la verdad de lo que se creía saber por costumbre o tradición.

El diálogo con las leyes se agrava aún más cuando le recuerdan a Sócrates que ha aceptado el compromiso (*ten homologian*) con la *polis* incluso como pocos atenienses. Sabemos que el filósofo salió de Atenas sólo para cumplir con sus deberes militares<sup>114</sup>, y no tuvo interés en conocer otras *poleis* ni otras maneras de vivir: “Tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas”<sup>115</sup> (*outo sphodra hemas herou kai homologeis kath' hemas politeusesthai*), le dicen las leyes a Sócrates, que hiciste aquí tu vida y tuviste familia. Por lo demás, las leyes tienen a su favor un argumento a todas luces indiscutible: en *Apología* Sócrates se negó a aceptar el exilio, de manera que fugarse ahora en estas condiciones carece de sentido. Es partir igualmente de la ciudad, pero *en contra* de la ley. En ese caso, no respetaría ni lo dicho durante su defensa ni las leyes

que ahora se lo prohíben. Es un comportamiento deshonroso que, de ser llevado a cabo, se explicaría bajo la consigna de vivir a costa de lo que sea, dejando de lado, fundamentalmente, *lo acordado* tanto con la *polis*, como hemos visto, como con todo lo que Sócrates, según él mismo dice, ha dialogado y sostenido durante toda su vida<sup>116</sup>.

En caso de fugarte, dicen las leyes al filósofo, “obras como obraría el más vil esclavo intentando escaparte en contra de los pactos y convenios con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano”<sup>117</sup>. (*Prateis te haper an doulos ho phaulotatos praxeien, apodidraskein epicheiron para tas synthekas te kai homologias kath' has hemin sunethou politeuesthai.*) Quizá uno de los argumentos más contundentes del diálogo sea éste: se comporta como un esclavo quien irrespeta los acuerdos. Y, su correlato, es un ciudadano que respeta lo convenido (aunque haya que ser esclavo de la ley)<sup>118</sup>. Produce en nosotros una fuerte resonancia cuando se nos impela a respetar la ley de esta manera, especialmente en el complejo contexto que nos agobia. El *Critón* insiste en la noción de convenio y de acuerdo, y vemos cómo implica la legalidad positiva que no se debe irrespetar ni siquiera cuando afecta la propia vida. Esto nos lleva a considerar que el diálogo no contempla la posibilidad de alguno que, en contra de las leyes, decida permanecer en la *polis* precisamente para combatir el orden establecido. Decidir quedarse implica de inmediato convenir y aceptar la ley, y su cambio sólo se considera *democráticamente*, es decir, mediante la persuasión, sin la menor alusión a alguna acción violenta que irrumpa contra la legalidad acordada. Así, lo que tampoco admiten las leyes es una aceptación «parcial», por así decir, de su normativa. En realidad, y es importante afirmarlo, Sócrates no busca abolir la democracia: está asumiendo que violentar las leyes acordadas por todos implica la ruina para la ciudad. Podemos atribuirle el deseo de hacer «mejores» a los otros a través de su fatigosa práctica filosófica, pero con dificultad la ruina del régimen.

Así, el acuerdo con la ley no proviene de algún estado prepolítico en el que teóricamente los ciudadanos han convenido ciertas normas. Desde que el ciudadano *decide* vivir en una *polis*, *acepta* y *acuerda* su legalidad. Se acuerda lo cotidiano, lo que ya está en la

ciudad y organiza su manera de vivir. El pacto con la ley no se da ni por obligación ni por engaño: es *voluntario*, porque es un acto libre permanecer o no en una *polis*<sup>119</sup>.

Probablemente parte de lo que más nos afecta es poner en duda la defensa de la vida a ultranza. Sócrates no está dispuesto, como confiesa en *Apología*, ni siquiera a abandonar su manera de vivir filosofando. Las mismas leyes le recuerdan sus conversaciones y cómo estaría inhabilitado para llevarlas a cabo si se fuga, pues su gran preocupación, afirman, es “la virtud y la justicia, la legalidad y las leyes”<sup>120</sup>. Por eso hablamos de una suerte de misión religiosa en la práctica filosófica de Sócrates, de un compromiso que no está dispuesto a quebrantar ni por salvar su propia vida. Critón no tiene otra alternativa que aceptar los argumentos de Sócrates, y él bellamente confiesa que lo que han dicho las leyes lo escucha como los coribantes creen oír las flautas, y que su eco retumba en él al punto de no dejarlo escuchar nada más.

En resumen, Sócrates encuentra injusto llevar a cabo la fuga; lo justo es lo legal, nos ha dicho, y quebrantarlo implica arruinar la ciudad y cometer injusticia: también sabemos que un hombre justo nunca comete injusticia ni devuelve mal por mal. Sin embargo, reconocemos en la de Sócrates una situación injusta y una suerte de dilema al momento de decidir si se debe o no acatar la orden del tribunal. Con todo, las leyes vuelven a tener razón en su última intervención: “Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado *injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres*”<sup>121</sup>. Son las mismas leyes las que reconocen que el fallo contra Sócrates ha sido injusto, en cierta forma se eximen de responsabilidad porque no han sido ellas las que han obrado contra la justicia, son los hombres, los miembros fortuitos del tribunal, aquellos cuya *formación* para asumir cargos políticos ha sido cuestionada, quienes han hecho mal uso del orden legal. En efecto: “He [Socrates] will appear as an innocent victim of the injustice not of the law, but of individuals who have abused law for his destruction”<sup>122</sup>. La justicia del orden legal positivo queda fuera de cualquier cuestionamiento: sigue en pie la afirmación socrática de *Memorabilia* y *Critón*: lo justo es lo legal. Desde este punto de vista, no parece que Sócrates esté cuestionando “la naturaleza de lo

justo”, está siendo víctima de una aplicación errada de la ley. En este caso no se menosprecia el contrato con la *polis* ni el origen de sus leyes; por el contrario, se acepta. Pero sí se cuestiona la posibilidad de abusar de la ley y de utilizarla para hacer el mal; la falibilidad no recae en la justicia de la ley, sino en la mala práctica humana<sup>123</sup>.

Es difícil emitir un juicio a favor o en contra de Sócrates desde un punto de vista democrático. Aunque su práctica filosófica se distancie de *la mayoría*, se somete al juicio de los ciudadanos y obedece sus leyes en plena libertad. A pesar de que no valora políticamente todas las opiniones, no busca destruir la democracia, acepta las reglas del convenio legal y las acata hasta el final de sus días<sup>124</sup>. Sócrates es un hombre de ley, como nos lo dejan ver los textos, y a pesar de la injusticia de la situación, no quebranta ese principio. Es pertinente resaltar, entonces, el compromiso con lo acordado, la libertad de elegirlo y la vergüenza que constituye la fuga. Bajo ese mismo ordenamiento legal Sócrates dialogó con los atenienses durante toda su vida y es la misma legalidad la que ahora le juzga: lo honorable y *lo justo* es aceptarlo, pues la ley en tanto que ley no actúa según conveniencias<sup>125</sup>.

También es difícil emitir un juicio a favor o en contra de la democracia, tal y como se plantea en el *Critón*. En una situación límite, donde se juzga la vida de un ciudadano extraordinario, viene a nuestro encuentro la rigurosidad de la obediencia a la ley y la libertad de haberla asumido como un compromiso. Por un lado, la certeza de la injusticia y, por el otro, la necesidad de asumir lo justo como la legalidad positiva acordada por los ciudadanos. Pero el saber ciudadano sobre lo justo es, sin embargo, fuertemente cuestionado, aunque igualmente obedecido. ¿Qué significa someter decisiones de alta envergadura política a «la mayoría»? La situación de Sócrates, como la narra Platón, parece, en cierta forma, una manera de mostrar algún límite a lo que se juzga por votación; en otras palabras, aunque el mismo Sócrates afirme que lo justo es lo legal, hay un profundo ámbito de lo justo que no puede ser decidido *por mayoría*, que excede lo formal y exige otro tipo de saber. Sin embargo, hemos dicho, Sócrates es un hombre de ley, y no deja de sorprendernos que no haya un diálogo *socrático*, aporético, cuya pregunta central haya

sido «qué es lo justo». Jenofonte y Platón nos dan testimonio de la noción de justicia de su maestro: lo justo es lo legal, a pesar de todo. No deja de tener un halo trágico, no sólo la muerte de Sócrates sino la democracia misma. Quizá el camino siga siendo el que emprendió nuestro filósofo: evaluar a través del diálogo lo que creemos para acercarlo cada vez más a lo justo y a lo bueno; conociéndonos a través del otro, junto al otro, para saber qué es lo que no sabemos y qué debemos hallar. Llevando a cabo con esto, el *cuidado del alma*, el *cuidado de sí mismo*. Finalmente, nos alcanza lo que siempre supo Sócrates: el filósofo es el que busca. 🏠

1. Doctora en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Centro de Investigación y Formación Humanística. Universidad Católica Andrés Bello. [lorojas@ucab.edu.ve](mailto:lorojas@ucab.edu.ve)
2. Gadamer, H.-G.: "El significado actual de la filosofía griega" en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 126, 127.
3. Cfr. Eggers, C.: "El Critón y la polis ateniense" en *Critón*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, pp. 46 y ss.; Hornblower, S.: "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia" en Dunn, J.: *Democracia, el viaje inacabado* (508 a.C.-1993d.C.), Barcelona, Tusquets, 1995, pp. 13-29; Durant, W.: *The Life of Greece*, New Cork, MJF Books, 1966, p. 244 y ss.; Finley, M.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 49 y ss.; Finley, M.: *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1994, pp. 72-83; Mondolfo, R.: *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, p. 7 y ss.
4. Gadamer, op. cit., p. 126.
5. Lo constatamos en el pensamiento político griego que ha llegado hasta nosotros. Cfr. Lloyd, G.: "Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia" en Dunn, op. cit., p. 67.
6. Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 36-37.
7. Cfr. Musti, D.: *Demokratia*, Madrid, Alianza, 2000.
8. Cfr. Rodríguez Adrados, F.: *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, Alianza, 1997, pp.17 y ss.; Eggers, op. cit., pp. 54-57; Mondolfo, op. cit., p. 9. Es muy importante, por ejemplo, la consideración de la posición de los griegos en *Los Persas*. En este sentido, para ilustrar lo que queremos decir, tomemos de *Las Suplican-*

tes de Esquilo el encuentro entre el rey Pelasgo y las danaidas: el tema central de la tragedia es la llegada del coro de danaidas, con su padre Dánao a la cabeza, a la tierra de Argos en busca de auxilio. Huyen de un matrimonio con sus primos los egipcios que no quieren consumar. Allí son recibidas por el rey Pelasgo, a quienes presentan sus súplicas y piden asilo. Durante la conversación, las danaidas junto a su padre exponen las razones de la huída y de su súplica. El rey, en medio de la dificultad, contesta a los extranjeros a través de argumentos que expresan ideas favorables a las prácticas democráticas. Así, por ejemplo, ante los ruegos y sacrificios a los dioses que han hecho las suplicantes, Pelasgo se niega a tomar una decisión hasta que no consulte a su comunidad (365). Las danaidas, sorprendidas por no estar familiarizadas con este proceder, le dicen: "Tú eres la *polis*, tú eres el *demos*; Señor no sometido a juez alguno, tú eres rey del altar, del hogar de esta tierra. Sólo con el sufragio de tu frente, y sólo con el cetro de tu trono tú lo decides todo. Evita el sacrilegio" (371). Pelasgo responde precisamente contra esa identificación (abiertamente antidemocrática) entre el rey y el *demos*, contra la concentración de poder en una sola figura de autoridad que desconoce la pluralidad, el debate y la decisión por consenso. Por ello, insiste el rey, en que no lo elijan a él como juez, explicándoles que las decisiones no emanan ni de su cetro ni de su frente solamente, y que no hará nada sin consultar a su pueblo (395-400). Pelasgo se encarga de convocar a su asamblea con el fin de hacer propicio el ambiente para la petición de Dánao (515). Finalmente, es el pueblo quien toma la decisión democrática de recibir a las suplicantes, darles cobijo en su ciudad y defenderlas de la amenaza de los egipcios.

9. Cfr. *Poética*, 1451b 5; Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1977, pp. 48-49.
10. Cfr. *Las Suplicantes*, Protágoras, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 36-41 ("oración fúnebre de Pericles").
11. En Atenas podemos corroborarlo con la obra política de Platón y Aristóteles, por ejemplo. Sin olvidar las viejas alusiones de Heráclito, también como ejemplo, contra el espíritu democrático y a favor del aristocrático. Cfr. frag. 29, 33, 49, 104.

12. Cfr. *República*, 488a y ss.; 560a-562b.
13. Es evidente que en estas afirmaciones están en juego al menos dos acepciones de democracia *simultáneamente*. Parte de lo que imposibilita el diálogo y con ello la comprensión entre quienes discuten sobre lo que *significa* el régimen.
14. Con estos cuestionamientos estamos partiendo de un elemento común de las democracias: el voto de la mayoría. No es importante disertar ahora sobre las graves diferencias entre la mayoría ateniense y la de nuestras democracias. Proporcionalmente, la crítica sigue siendo válida: los ciudadanos atenienses constituían un tercio de la población total, como sabemos, pero la mayoría de ellos, que conformaba el *quorum* de la Asamblea, eran *los muchos* que tomaban las decisiones políticas. La crítica se dirige hacia la mayoría *inexperta* en asuntos políticos que, sin embargo, detenta el mayor poder de decisión. Si consideramos nuestras mayorías, diferenciándolas en toda su magnitud de las antiguas, lo que realmente sucede es que la crítica socrático-platónica se hace aún más aguda y mordaz. No queremos decir que la democracia ateniense haya sido entendida exclusivamente como voto popular, por supuesto; lo que buscamos es concentrarnos en esa institución vital y sensible del régimen, que Platón cuestionó con fuerza y que nosotros vemos notablemente exacerbada en nuestra democracia. De allí que percibimos que la concepción del régimen se está restringiendo cada vez más a "lo que la mayoría decida", con la pretensión de omitir que hay costumbres, hallazgos, conquistas, valores de la cultura, cuya verdad o solidez no puede estar sometida a votación. Ya no en tribunales como los de los atenienses, sino a través de cualquier figura jurídica como el *referendum*. El problema sigue siendo, pues, desde este punto de vista que *la mayoría inexperta* decida sobre todos los asuntos políticos. Cfr. Eggers, op. cit., pp. 65-66.
15. Cfr. *Apología*, 37b-38a.
16. Cfr. *Apología*, 30a y ss.
17. Cfr. *Apología*, 23c y ss.
18. A propósito del mandato del oráculo, como se menciona repetidas veces en *Apología*. Cfr. 21a; 33a y ss.; Mondolfo, op. cit., p.

- 34 y ss; Calvo, T.: "Sócrates" en García, C. (comp.): *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, p. 119; Eggers, C.: *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del CBC, 1997, p. 152; García-Baró, M.: *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 37-38.
19. Cfr. *Protágoras*, 357d-e; también, Penner, T.: "Socrates and the early dialogues" en *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, pp. 139 y ss.
20. Cfr. *Apología*, 18e; Mondolfo, op. cit., p. 19.
21. Cfr. *Apología*, 21e y ss.
22. Como sabemos, Sócrates ha sido enjuiciado por el tribunal de los atenienses, y la referencia a una condena democrática alude a la mayoría de los ciudadanos electos que conforman el jurado, cuyos votos deciden la sentencia del reo. En este sentido, sostiene García-Baró: "efectivamente, la multitud de los jueces –que por haber sido elegidos a suerte entre todos los ciudadanos con plenos derechos cívicos, representan sencillamente a los muchos (*hoi polloi*) de Atenas", op. cit., p. 20. Asimismo: "Y los jueces, que en la obviedad se afincan –sostiene Rossi–, sospechan que es el mismo filósofo quien da motivos para que esa incompreensión crezca, justamente por dedicarse a una tarea (*pragma*) que se aparta seguramente de los cánones sociales en vigor", Rossi, A.: "Comentario" a *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Ediciones del copista, 2008, p. 100. Cfr. Luri, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 20-21
23. No deja de ser un poco paradójica la preocupación de Critón: lo que pensará la mayoría de la gente si él, amigo de Sócrates, no utiliza todos sus recursos para financiar la fuga. Ha sido la mayoría en el tribunal la que ha condenado a muerte al filósofo. Es evidente que se alude a algún tipo de corrupción en estos trámites a los que se refiere Critón y, por lo visto, aparentemente conocidos por todos; de lo contrario Critón no se preocuparía de lo que piensen los demás si no ayuda a Sócrates a escapar. "Este argumento implica que la mayoría que condenó a muerte a Sócrates también condenaría a sus amigos por no impedir ilegalmente su ejecución, porque esa mayoría cree deshonesto tener en más alta estima el dinero que a los amigos", Strauss, L.: *Estudios de filosofía platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 86. Cfr. Eggers, op. cit., p. 147.
24. Por ello, afirma Taylor: "The strength of Crito's case all through has lain in the appeal to 'what will be thought of us'", *Plato, the man and his work*, New York, Meridian Books, 1959, p. 170.
25. Cfr. *Protágoras*, 333c-d. García-Baró resume en "una regla moral suprema" en qué consiste el orden establecido: "No hagas nunca nada que pueda poner en peligro tu prestigio ante los Muchos, tu 'doxa pros tous pollous', lo que les parece ser, cuando les parece bien, a los Muchos que viven a tu lado". Luego –y en contraste– la verdad según la cual se comporta Sócrates: "No obres mal, sin consideración alguna a las consecuencias (...) El menosprecio, o, mejor, la justa valoración de la opinión de los Muchos (*doxa ton pollon*), es no tenerla en absoluto en cuenta, sino considerar tan sólo la *doxa tou henos*, lo que le parece al Uno. Ahora bien, el Uno es también el Sí-mismo, el Yo. La perfecta concordancia consigo mismo es, pues, lo único que debe mirarse cuando se busca el criterio de la acción", op. cit., p. 51; 52. En palabras de Sócrates: "No dices bien, hombre, si crees necesario que un varón, por poco que valga, tenga que calcular el riesgo de vivir o de morir, y no que cuando actúe se fije sólo en esto, en si obra con justicia o no y si sus hechos son de hombre honesto o malvado", *Apología*, 28b-c.
26. Como bien afirma Jaeger: "Para nosotros la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del período clásico o aun para los de todo el período de la cultura de la *polis* era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción aquí de nuestra idea de la conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores. Para los griegos del siglo V sólo había

dos posibilidades: o la ley del Estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que *el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo*; o las normas del Estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del Estado; pero entonces su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento incommovible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza". Jaeger, W.: *Paideia*, México, F.C.E., 1992, pp. 297-298. Cursivas añadidas.

27. Para comprenderlo mejor es oportuna una referencia a Finley sobre la *paideia* griega, pues nos permite ver, por una parte, lo que significaba vivir como Sócrates evaluando las creencias (*doxai*) de la gente y, por la otra, la preocupación que arrojaba a Critón: "Mediante la voz *paideia* los helenos aludían a la crianza, a la 'formación' (en alemán: *Bildung*) al desarrollo de las virtudes morales, del sentido de responsabilidad cívica, de madura identificación con la comunidad, con sus tradiciones y valores. En una sociedad como aquélla, reducida, homogénea, relativamente cerrada e interrelacionada en lo humano, resultaba perfectamente válido pretender que las instituciones básicas de la comunidad —o sea: la familia, el banquete, el gimnasio, la Asamblea— fueran auténticos agentes de la educación. Un joven se educaba asistiendo a la Asamblea; allí aprendía no necesariamente el tamaño y la población de Sicilia (...) sino los problemas políticos con los que se enfrentaba Atenas, las opciones, los argumentos, y aprendía a valorar a los hombres que se proponían así mismos como gestores políticos, o sea, a los dirigentes". Finley, M.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980, 40. En este mismo sentido afirma Cornford: "En efecto, en la *polis* griega no existían escuelas secundarias; pasada la adolescencia se consideraba el Estado como la única institución educativa que formaba a los ciudadanos jóvenes. Lo que les enseñaba eran las leyes establecidas, el legado precioso del saber ancestral e incluso divino. En esta escuela pública los únicos maestros eran los ciudadanos an-

cianos", Cornford, F.: *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, 1981, pp. 39-40. Cfr. *Protágoras*, 326c-d.

28. Cfr. *Protágoras*, 319a.
29. Sobre la estrecha relación entre hombre y *polis*, cfr. las palabras de Protágoras, esgrimidas por Sócrates, en *Teeteto*, 168b. "En la *polis*, la ciudadanía ofrecía beneficios tangibles: libertad, seguridad para buscar el propio bien y la oportunidad de conseguir honores al guiar y defender la comunidad. La *polis* era un instrumento de la justicia; el imperio de la ley tenía la finalidad de asegurar que cada hombre recibiera lo que se merecía. La política suponía la expresión de la libertad para participar en la ordenación de la propia vida (...) La *polis* era literalmente la garante y el límite de esa libertad", Farrar, C.: "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia" en Dunn, op. cit., p. 31.
30. A propósito de la acusación que se hace contra Sócrates, Luri plantea lo siguiente: "¿En qué escala están descendiendo los jóvenes de Atenas por culpa de Sócrates? La respuesta, en la Atenas de la época, no puede ser más que una: en la escala de la virtud cívica: Pero la virtud cívica, como el sentido común, sólo merece pleno crédito cuando es inconcebible ponerla en cuestión, mientras que cuando se pone en cuestión ya ha dejado de creerse su naturalidad. Esto es lo que parece mover a los acusadores: el miedo a perder el sentido común de la virtud cívica tradicional de Atenas por culpa de la interrogación socrática. No se puede mantener la convicción movilizadora en la verdad de la patria si hemos comenzado a ponerla en cuestión", op. cit., p. 133.
31. *Critón*, 44c. Dice Sócrates: "Yo de lo que digo sólo sé presentar un único testigo, aquél con quien mantengo la conversación, y me olvido de la multitud; y sólo sé pedirle el voto a esa persona, y con la muchedumbre ni siquiera converso", *Gorgias*, 474. Edición bilingüe de R. Serrano y M. Díaz, Madrid, Consejo de investigaciones científicas, 2000.
32. *Critón*, 44c.
33. *Critón*, 44d.
34. Cfr. *Apología*, 25d-26a. «Nadie hace el mal a sabiendas, ni siquiera los Muchos, y menos, como tal, la ciudad, el Estado», sostiene

- García-Baró, op. cit., p. 25. El problema sigue siendo la ignorancia, actuar *sin saber*.
35. (*kaitoi pos ouk amathia estin aute he eponaidistos, he tou oiethai eidenai a ouk oiden;*), *Apología*, 29b.
36. “Los muchos en cuanto muchos –en opinión de García-Baró– no piensan, no se preguntan, no reconocen más que las apariencias primerísimas y salientísimas. El Yo está siempre en el fondo tan solo como Sócrates ante los Quinientos; y cuanto más solo es el Yo, y cuanto más es Yo, más hombre es; y más filosofía, y más vive *entre los hombres* e incluso *para los hombres*”, op. cit., p. 23. Así las cosas, ¿en qué consiste entonces, se pregunta Colli, la filosofía socrática?: «Nel teorizzare la concezione politica ed apollinea del mondo, nel determinare con la ragione il modo di vivere nella sua polis di un vero Greco. Ma questo suo stesso punto di partenza contiene già la tendenza a porre dei problema universali e assoluti; egli non si limita a criticare la moralità dell’Ateniense, ma ricerca il perfetto comportamento politico di ogni uomo», Colli, G.: *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2009, p. 95. Cursivas añadidas.
37. *Gorgias*, 460b.
38. Una opinión contraria sostiene Solana cuando afirma: “Platón, al escribir el diálogo [*Critón*], al tiempo que defendía a Sócrates, el Sócrates real enemigo de la democracia, tenía que cuidar de defenderse a sí mismo y a los seguidores del maestro”, Solana, J.: *Sócrates y la democracia ateniense. Otra lectura del Critón*, Méthexis, V, 11-12, Universidad de Michigan, 1998, p. 10.
39. Cfr. *Teeteto*, 148 y ss.
40. Cfr. *Apología*, c-e. Como afirma García-Baró, Sócrates “se pasó al menos los últimos veinticinco años, los de su progresivo empobrecimiento –que son también los de su matrimonio y paternidad-, examinando sabios, encontrando siempre que no lo eran más que en apariencia, y tratando de hacerlos volver a la cordura que aporta conocerse uno a sí mismo más justamente que como se conocía antes del diálogo”, op. cit., p. 37. “Su examen de los hombres sabios –sostiene Strauss-, y en especial de los políticos, lleva a estos a odiarlo intensamente, y esa inquina está en el

fondo de la calumnia a la que ha estado expuesto durante largo tiempo. La gente lo llama sabio de manera calumniosa, porque quienes presenciaron su examen de los llamados o supuestos sabios creían en su sabiduría respecto de las cosas muy importantes sobre las cuales examinaba a los demás. Pero esto es un total malentendido: Sócrates sólo es sabio en el sentido de que sabe que nada sabe”, op. cit., p. 68.

41. En efecto, Sócrates le dice a Hippias, una vez que éste ha respondido con ejemplos a la pregunta ¿qué es lo bello?, lo siguiente: “Si te hubiera preguntado desde el principio, dirá él, [se refiere al presunto ‘amigo’ suyo que le hace esas preguntas] qué cosa es bella y a la vez fea y tú me hubieras respondido lo que ahora, habrías contestado correctamente”, *Hippias mayor*, 289 c-d. El creer o el opinar dependen siempre de los pareceres de cada uno, de allí que algo pueda ser bello y feo al mismo tiempo, pues dependerá de la *aisthesis* de quien lo perciba. Por el contrario, el conocimiento que pretende Sócrates, que hace bello a lo que nombramos bello, no está sujeto a la contingencia ni a que pueda ser bello para unos y feo para otros. Es por esto que los ejemplos no funcionan: cualquiera de ellos dependerá del parecer de quien emite el juicio. Así, tiene razón Sócrates cuando afirma que si le hubiese preguntado por la opinión, esto es, por lo contingente, Hippias habría estado en lo correcto desde el principio. Sócrates, entonces, continúa la pregunta: “¿Crees tú aún que *lo bello en sí*, [*auto to kalon*] eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une una especie, es una doncella, una yegua o una lira?”, *Hippias mayor*, 289d. Cursivas añadidas. Como Hippias no logró comprender a qué se refería Sócrates con «lo bello en sí», y en vista de su pregunta, contestó con mucha firmeza que se trata *del oro*, pues es “lo bello con lo que se adornan todas las demás cosas y aparecen bellas al añadirselas esto. En efecto, este hombre es muy simple [‘el amigo’] y no entiende nada de objetos bellos. Si le respondes que lo bello por lo que él pregunta no es otra cosa que el oro, se quedará confuso y no intentará refutarte. Pues todos sabemos que a lo que esto se añade, aunque antes pareciera feo, al adornarse con oro, aparece bello”, 289e. Es

evidente, en estos pasajes, que Hippias definitivamente no logra comprender el tipo de respuesta a la que aspira Sócrates. Él sigue apegado a lo estrictamente *sensible*, que hace *aparecer* bellas las cosas. Con todo, el oro no es un ejemplo pobre: permanece, todos lo reconocen como bello y, cuando se añade a algo, efectivamente lo embellece. Pero como se ve en los pasajes siguientes, esto admite excepciones, cfr. 290 y ss. Trad. de J. Calonge, Madrid, Gredos, 1981. Edición griega de J. Burnet, op. cit., tomo III.

42. En un aparente momento de lucidez, Hippias enuncia correctamente lo que Sócrates quiere saber: "Me parece que tú tratas de definir lo bello como algo tal *que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte*", *Hippias mayor*, 291d. Cursivas añadidas. Sin embargo, lo que él supone que cumple con semejante criterio –por ello insistimos en que no logró comprender la pregunta de Sócrates–, es lo siguiente: "lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos", *Hippias mayor*, 291e. Como vemos, su respuesta alude nuevamente a usos y costumbres *aceptados por todos*. En principio, ¿no era eso lo que buscaba Sócrates? Estas prácticas serían, en opinión de Hippias y de todos, siempre bellas y nunca feas. Esta es una buena muestra de lo incomprensible que podían resultar las búsquedas socráticas que tomaban distancia, al menos filosóficamente, del hacer cotidiano de los ciudadanos.
43. Afirma Cornford: "En efecto, Sócrates estaba socavando la moral basada en el apremio social, esa ética de la obediencia y de conformidad a la costumbre, que mantiene unidos a los grupos sociales sea cual fuere su tamaño, desde la familia a la nación, en todo lo que viene durando la historia de nuestra especie. O, por mejor decir, Sócrates superaba esa moralidad de apremio y prohibición en nombre de una moralidad de tipo diferente (...) El hontanar de esta nueva moralidad pulsa dentro del alma misma. Podríamos apellidarla moralidad de la perfección espiritual", op. cit., p. 43. Con todo, es importante la consideración de Eggers: "Sócrates, según yo interpreto, no cuestiona el *nómos* como tal, sino la actitud de sus contemporáneos hacia el *nómos* –*nómos* en su sentido

más amplio: ley, costumbre, instituciones–, tienen al *nómos* por algo totalmente externo al hombre, como una especie de código gigante que hay que cumplir porque la sociedad vigila, una especie de Tablas de la Ley, tablas de piedra en que están escritas las leyes que hay que cumplir porque la sociedad vigila", Eggers, op. cit., p. 146. Finalmente, sostiene Luri: "A Sócrates, como veremos, se le acusa de impedir la comunicación vivificante entre las partes de la *polis*. Lo que aquí está en juego es el sentido de la *paideia*, de la educación o, más específicamente, atendiendo a la propia literalidad del texto platónico, del cuidado (preocupación, atención, solicitud, etc.) por los otros, de *to meletema*. Los acusadores lo ven *a-phronos*, es decir, como un insensato, porque está poniendo en cuestión algo tan sagrado como político: la patria *politeia*", op. cit., p. 22.

44. Rodríguez Adrados sostiene lo siguiente: "es claro que, por vía de la razón, Sócrates trataba de sentar *nuevos valores morales fijos, que sustituyeran a los desgastados valores tradicionales o bien los redefinieran*. De otra parte, Sócrates se movía en un ambiente de libre debate, formaba parte del pueblo, no de una élite internacional [como la de los sofistas]", op. cit., p. 21. Cursivas añadidas.
45. Cfr. *Menón*, 82b y ss. Es muy lúcido el comentario de García-Baró: "Sócrates hablará, en principio, con todos los hombres, porque todos son iguales en lo esencial. Eso sí, a los pocos giros del diálogo es siempre posible encontrarse con tal amor al poder, la celebridad y el dinero, con tal miedo a la muerte, a la no-violencia, a la pobreza y, sobre todo, a la mala fama, que más valga esperar un poco para reanudar la conversación. Esperar a que la vida y las insuficiencias en el arte de vivir de ese posible interlocutor le produzcan las decepciones que le hagan el beneficio de descubrirle que no lo sabe todo, precisamente", op. cit., pp. 69-70. Asimismo, sostiene Strauss: "Su filosofar está unido a la exhortación que hace a todos los atenienses que halla en su camino –preocuparse por la racionalidad, la verdad y la bondad de su alma, y no por la riqueza, la fama y el honor–, y a la refutación de aquellos que afirman estar ocupados en las cosas más valiosas sin que sea así", op. cit., p. 72.

46. *Protágoras*, 319b-e. Trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981. Edición griega de Burnet, op. cit., tomo III. Cfr. *Memorabilia*, IV, 4-6. En opinión de Eggers, este pasaje deja en claro lo que Platón entiende cuando habla de “una multitud que participa del gobierno”, “El Critón y la polis ateniense” en *Critón*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, p. 62. Asimismo afirma: “Basta, en principio, con saber que lo que rechazaba [Sócrates-Platón] de las asambleas (también quizá de los tribunales y Consejos) era la opinión de los inexpertos; y, si bien advertía que esa opinión era rechazada por la mayoría referente a diversas cuestiones técnicas, le dolía que no sucediera lo mismo al tratarse ‘del gobierno de la polis’, donde cualquiera metía baza y sostenía que era un terreno que igualmente requería un aprendizaje previo”, op. cit., 63. Sobre el funcionamiento de la Asamblea de los atenienses en tiempos de Pericles cfr. Hornblower, op. cit., p. 25 y ss.; Durant, op. cit., pp. 254-257; Finley, op. cit., p. 136 y ss. Con respecto al pasaje del *Protágoras* antes citado, señala Plácido: “A pesar de que el uso del argumento está cargado de ironía, pues pretende desvelar la contradicción de los sofistas, maestros de política en un sistema político en el que la participación no necesita de maestros, sin embargo responde a una verdad. En la democracia ateniense se produce una diferenciación entre determinadas actividades, para las que se requiere una *techne* o una preparación, y la actividad política como tal, desempeñada colectivamente por el *demos* en la Asamblea. Política e institucionalmente, el *demos* es siempre Asamblea”, Plácido, D.: *La sociedad ateniense*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 210. Finalmente, sostiene Lloyd: “el principio al que se adherían las democracias era el de que todo podía discutirse, que cualquier argumento sería escuchado, que todos los problemas serían resueltos mediante el voto democrático en la asamblea soberana. Naturalmente, las realidades de la vida en las democracias impedían a menudo alcanzar ese ideal, y la libertad de expresión de la que tanto se enorgullecía Atenas en particular tenía sus límites, como Sócrates pudo constatar”, op. cit., p. 67.
47. En efecto: “Frente a la práctica democrática, por la que la ciudad llama a todos para las decisiones políticas y llama sólo a los especialistas para lo que tiene relación con las *technai*, Sócrates mantiene la opinión de que para todo debería suceder lo mismo, pues también en política debería opinar sólo el que sabe”, Plácido, op. cit., p. 210.
48. Ciertamente, como afirma Cornford: “descubrir un nuevo principio de moralidad, y reivindicarlo sin temor ni compromiso, equivale a incurrir en el resentimiento de una comunidad que vive sustentada precisamente en esa moralidad cuyas limitaciones se pretende romper. Y también equivale a correr el riesgo de ser malentendido por oyentes que están rozando tales límites, pero, que no serán capaces de comprender el nuevo principio en sus implicaciones positivas”, op. cit., p. 44.
49. Cfr. *Ion*, 542a y ss.; *Eutifrón*, 6e y ss.; *Fedón*, 76c-d; *República*, 476d-477c; 478a-d; 479e; 480a; 484a. Eggers, C.: *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000, pp. 86-88; Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Cambridge, Visor, 1995, p. 259.
50. Con todo, Hipias no era exactamente un ciudadano común, era reconocido por los helenos por su sabiduría. Cfr. *Apología de Sócrates*, 19e; *Hipias menor*, 363c; 368b; *Hipias mayor*, 281 y ss.; Filóstrato, *Vida de los sofistas*, I 11, 1 y ss.
51. Cfr. *Hipias mayor*, 287d-e.
52. Cfr. *Hipias mayor*, 287c; 289e.
53. Cfr. *Eutifrón*, 6e; *Lisis*, 210b; *Cármides*, 159a; *Hipias Mayor*, 286e y ss.; *Protágoras*, 329b y ss., entre otros. Es pertinente el comentario de Irwin: “Often he [Socrates] says or implies that we cannot know anything about, say, virtue until we know what virtue is, and ‘knowing what it is’ requires us to say what it is, give a Socratic account of it. Now if ‘know anything about x’ includes all true beliefs about x, Socrates means that we cannot claim to recognize cases of virtue or virtuous action until we can define virtue. This requirement would be not only eccentric in itself, but disastrous for his method; for his refutations rely on the interlocutor’s recognition of examples without a definition. And it would be no less disastrous for his own practice; for he claims positive beliefs about the virtues with no definitions, the very claim which his principle is supposed to reject. The principle justifies the search

for a definition; but if no definition can be found without prior knowledge of examples, which itself depends on a definition, the principle also makes the search futile and misguided", Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 40-41. Sin embargo, el autor reconoce, con razón, a propósito del *Eutifrón*: "Socrates' main point is that examples do not answer his main question, about the common character which would provide a standard for judging whether something is pious. We may be able to identify examples of pious actions in ordinary conditions, and state rules to identify them; but Socrates wants a way to project these rules to difficult cases, where, like Euthyphro, we cannot easily decide what an example of a pious action would be. He is right to say that a mere list of easy cases or familiar rules about a virtue will not answer his question; if the question is legitimate at all, he must find the explicit understanding of a virtue which will allow projection to difficult cases", op. cit., pp. 42-43. En *Eutifrón* 6e, Sócrates "le pide a Eutifrón no hablar de vaguedades, no hablar de ejemplos concretos, de casos presuntamente santos o religiosos, sino de mirar al paradigma de lo santo, lo religioso, y sirviéndose de ello como un paradigma, como ejemplo, luego poder decir qué es religioso y qué no", Eggers, C.: *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del CBC, 1997, p. 155. Asimismo, sostiene Calvo: "Así, cuando Eutifrón propone que 'piadoso es lo que agrada a los dioses' (9D), Sócrates argumenta que una conducta no es piadosa porque le agrada a los dioses, sino al revés: agrada a los dioses porque es piadosa (10A-D). Este movimiento dialéctico pone de manifiesto la convicción socrática de que *también los dioses están sometidos a normas y valores objetivos*, lo cual concuerda perfectamente con el programa socrático: puesto que los dioses son racionales, están sometidos a idénticas exigencias morales que los hombres; puesto que son *sabios*, han de ser necesariamente virtuosos, justos y benevolentes entre sí y para los hombres. Sócrates *moraliza a los dioses*", Calvo, op. cit., p. 118.

54. Cfr. *Eutifrón*, 6d-e; 72c-d. En efecto: "But that is the point; if he [Socrates] means to define temperance [p. e.] as a certain way of

behaving, the definition must restrict the behavior to temperate behavior", Irwin, op. cit., p. 43.

55. *Critón*, 46d-47a.

56. *Critón*, 47b.

57. Cfr. Eggers, op. cit., p. 62. Uno de los rasgos que Penner identifica como característico de los textos socráticos de Platón, y que efectivamente reconocemos, es el siguiente: "The socratic dialogues treat of virtue as an expertise (science, art, craft) like any other expertise (such as medicine, navigation, cobblery, boeing, horse training, arithmetic, geometry). This expertise is evidently thought of by Socrates as intellectual, and as involving the ability to 'give account', to explain to others, and to teach them; it is not just a matter of 'knowing how'. It does not involve any (propaedeutic) training of the emotions independent of the understanding to be reached by discussion. Socrates is unlikely to have granted that there could be any education that is not routed via the intellect", Penner, op. cit., pp. 125-126. Si bien es cierto que para Sócrates *techne* y *episteme* son, en términos generales, intercambiables (cfr. Irwin, op. cit., p. 37; Penner, op. cit., n. 14, p. 149), Gould argumenta a favor de *episteme* en el contexto socrático de esta manera: "the *episteme* which Socrates envisaged was a form of knowing how, knowing, that is, how to be moral (...) since *episteme* does not imply contemplation of an object, but understanding, in the sense of an ability to act, it remains a purely subjective faith" [Pero si tomamos en cuenta la importancia capital que guarda para Sócrates poder dar cuenta de lo que se afirma como verdadero, parece dificultoso sostener que su *episteme* sea tan solo un asunto subjetivo de fe. Ciertamente hay que saber cómo ser moral, pero sin el fundamento racional esto no es socráticamente posible. Se podría, en todo caso, actuar moralmente bien por costumbre o acierto, pero no por saber. Y esto es precisamente lo que combate Sócrates], tomado del comentario de Vlastos, G.: 'Socratic Knowledge and Platonic Pessimism' en *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, p. 206. Para Gould, como se constata en esta referencia, los términos que enfatiza como intercambiables en Sócrates son *episteme* y *sophia*.

58. Strauss, op. cit., p. 89.
59. Es oportuno el comentario de Strauss: "De este modo, Sócrates nos obliga a preguntarnos qué se debe hacer si no se dispone de un experto acerca de lo justo, lo noble y lo bueno, y si lo mejor que se puede encontrar entre los seres humanos es el conocimiento de la propia ignorancia en relación con las cosas más importantes. En este caso, ¿no se debe o, al menos, no se puede obedecer las opiniones de no expertos, un tipo de opinión de estos, el tipo más autorizado, es decir, las leyes de la propia ciudad? ¿Las leyes no serían, de este modo, sólo 'la forma más cercana a lo mejor? Por otra parte, ¿qué se debe hacer si hay un experto en esas cuestiones y su *logos* difiere del *logos* de las leyes? Sócrates no plantea estas preguntas en forma explícita, pero tampoco se limita a aludir a ellas, porque usa la cláusula condicional 'si hay un experto'", op. cit., p. 89. Como veremos a continuación, se debe obedecer a las leyes de la *polis* que son, en efecto, lo justo. ¿Será posible pensar en un experto que tenga un *logos* distinto del *logos* de las leyes, si las leyes *son* lo justo? Y si así fuese, entonces, como dicen las leyes en su discurso, ese experto deberá persuadir a la sociedad de los atenienses sobre la verdadera concepción de lo justo. En todo caso, el experto tendría la ocasión de persuadir – y con ello modificar– a la comunidad.
60. Asumimos sin discusión lo que resumidamente expone Kraut, R.: "I take it to be an uncontroversial matter that Socrates has an objective conception of ethics. That is, he assumes that there are independent truths about the good, and that we must come to know them if we are to become virtuous. The craft analogy of Plato's early dialogues and the search for definitions presuppose the objectivity of ethics", *Socrates and the State*, New Jersey, Princeton University Press, 1984, p. 11, n. 20. Asimismo: "La pregunta [socrática] ¿qué es x? supone, en efecto, la aceptación, al menos implícita, de que existe algún rasgo (o conjunto de rasgos) objetiva y universalmente presente en todos aquellos objetos o individuos a los que se aplica adecuadamente el predicado en cuestión", Calvo, op. cit., p. 126.
61. "De esto se sigue –afirma Strauss– que lo único que deben tomar en consideración, con referencia a la propuesta de Critón,
- es si la fuga de Sócrates de la prisión, contra la voluntad de los atenienses, sería justa por parte de uno y otro; todas las demás consideraciones son irrelevantes", op. cit., p. 90.
62. "Pero también examinaremos si queda ahora en pie este otro o no: que lo que vale no es el vivir, sino el vivir bien", *Critón*, 48b. Cfr. Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280a.
63. Cfr. *Fedro*, 230a.
64. En opinión de J. de Romilly: "De hecho, el *Critón* presenta el problema de la ley en términos notables; pues Platón ha elegido un caso límite. Que Sócrates haya corrido riesgos para obedecer a una ley justa y bienhechora para el Estado constituía una acción meritoria, quizá, pero fácil de justificar (...) Pero el problema planteado por Platón es más sutil y más delicado. Pues supone una ley injusta o, más bien, una situación legal injusta: esta injusticia es la peor de todas, para él, ya que consiste en una condena a muerte inmerecida en contra del propio Sócrates", *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 2004, p. 91. Cursivas añadidas.
65. En este sentido, afirma Kraut: "He thinks [Socrates] there is an objective standard of justice; this means that it is possible for human beings to make mistakes about what is just; and obviously if those who have political power go wrong about justice, they will make defective laws. The possibility that moral blindness might coincide with political power is for Socrates no merely theoretical possibility. As we have seen, he insists that the democratic majority and the politicians of Athens have no moral expertise. If a law or decree has been adopted by a large popular vote, that does not give Socrates the slightest reason for thinking that it is good or a just decision", Kraut, op. cit. pp. 11-12. Cursivas añadidas.
66. A propósito de la condena de la que Sócrates ha sido víctima, sostiene García-Baró: "a Sócrates lo condenaron por haber sólo rozado las experiencias de su verdad [se refiere al jurado], y sin saber muy bien qué condenaban. Sólo sabían muy a quién condenaban; pero esto, suponiendo que el *quien* es separable, de alguna leve manera, de su verdad más íntima, lo cual es mucho suponer. De modo que el tribunal hizo un daño que no sabía y fue

injusto por ignorancia; aunque por ignorancia de la que está en los aledaños de la verdad. Y es comprensible que Sócrates, a pesar de todo, haya dialogado, o haya intentado dialogar –que es lo mismo–, con toda una masa de hombres simultáneamente, una vez en su vida; no sólo porque lo mandaba la Ley de la Ciudad, sino porque aquello estaba en cierta difícil continuidad con su esperanza constante, que le había llevado a dialogar verdaderamente –aunque nunca se termina de saber si una conversación es un diálogo– con cuantos se encontró en Atenas. A fin de cuentas, los Muchos se componen de Unos potenciales”, op. cit., p. 24.

67. A propósito de esta afirmación, suele referirse a la participación de Sócrates en las guerras de Atenas, lo que sugiere un comportamiento de buen ciudadano. Cfr. *Apología*, 28e. No son pocas las fuentes que nos lo atestiguan. Con todo, preferimos citar la versión de Mondolfo que expresa en tono dramático lo ocurrido con el filósofo: “La opinión pública le reprocha a Sócrates que entre sus discípulos figure un responsable de grandes desastres ciudadanos, como Alcibíades; los peores entre los Treinta Tiranos, como Critias y Cármides; laconófilos como Jenofonte y Platón. No importa que en las batallas de Potidea (432 a.C.), Delio (424 a. C.) y Anfípolis (421 a. C.), Sócrates haya cumplido con más valentía que otros su deber con la patria y haya merecido que el general Laquetes declarara que si todos se hubiesen comportado como él la victoria habría sido de los atenienses. En defensa de la ley y de la justicia, Sócrates se había negado –solo y arriesgando la vida– a ceder, tanto a las imposiciones del furor popular en el proceso contra los estrategos de las Arginusas (411 a. C.), como a la orden de los Treinta de arrestar a León de Salamina (404 a. C.); pero el público acaso ignorara el segundo episodio y si recobraba el primero lo interpretaba quizá como expresión de un espíritu antidemocrático en grado no menor que la crítica a instituciones tales como el sorteo de magistrados o la atribución a todos de facultades políticas”, op. cit., p. 19. Uno de los testimonios más valiosos sobre el comportamiento de Sócrates en batalla, es el de Alcibíades en el *Banquete* de Platón; cfr. 219e-221c. Cfr. Calvo, op. cit., p. 121.

68. J. de Romilly, op. cit., p. 91.

69. Cfr. García-Baró, op. cit., p. 32.

70. Cfr. Luri, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, p. 21.

71. *Critón*, 49a.

72. Cfr. *República*, I, 322b-336a; *Gorgias*, 474b y ss.; *Menón*, 71e. Así, en *Antígona*, Creonte afirma: “Pues por eso los hombres piden engendrar y tener en casa hijos obedientes, para que les venguen del enemigo, devolviéndole mal por mal, y honren al amigo lo mismo que a su padre”, 640-645.

73. *Critón*, 49b.

74. *Critón*, 49c. Cfr. *Gorgias*, 469b. “De estos principios –sostiene Calvo– extrae Sócrates consecuencias novedosas y paradójicas respecto de las ideas morales vigentes”, op. cit., p. 124. En efecto: “lo único que se debe tomar en consideración es si los propios actos son justos o injustos y si son los de un buen hombre o un mal hombre”, Strauss, op. cit., p. 71. Asimismo, el autor plantea: “Uno se pregunta, además, si infligir daño a seres humanos es simplemente injusto si la guerra no lo es; pero Sócrates fue a la guerra cada vez que la ciudad le pidió que fuera, sin hacer que su obediencia dependiera de la justicia o injusticia del conflicto”, op. cit., p. 91.

75. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 22. “Arma política” que Sócrates no utilizó en su defensa, según vemos en su discurso de *Apología*. Por otro lado, quizá debamos reconocer el papel preponderante de la oratoria política incluso a través de los medios de comunicación masivos.

76. Cfr. *Apología*, 21d-e.

77. Nótese la importancia de *lo público*, en esta expresión, *Critón*, 50a.

78. *Critón*, 51c. “¿Qué quiere decir esto de persuadir las u obedecerlas? Persuadir a la comunidad de los atenienses, es lo único que se puede pensar”, Eggers, op.cit., p. 149.

79. Así, “si Sócrates no debe devolver nunca mal por mal, no tiene ni el mínimo derecho de proceder así si se trata de su patria, como tampoco sería lícito si se tratara de sus padres. Lo más que puede hacer es intentar modificar al Estado, persuasivamente; de lo

contrario, sólo cabe obedecer y permanecer en el puesto que se le asigna", Eggers, op. cit., p. 157.

80. *Critón*, 50c-d.

81. *Memorabilia*, IV, 11. No deja de ser interesante que Sócrates diga que sabe algo y lo demuestre con sus hechos que "valen más que las palabras". Esto debe afianzar que el fin de las búsquedas socráticas es ético, práctico, y no meramente teórico. Recordemos que en el *Critón* no se está buscando la definición de lo justo, pues de alguna manera se da por examinada: cfr. *Critón*, 46b-d, donde se discute si la fuga es justa o injusta. Como afirma Guthrie: "Lo que Sócrates y Critón 'saben' incluye esto: que el bienestar del alma es más importante que el del cuerpo, que obrar mal es perjudicial para el alma y que incumplir un contrato legítimo, establecido libremente, es injusto. Lo que tiene que demostrarse en el presente caso es que Sócrates estaría incumpliendo un contrato de esa naturaleza", op. cit., p. 103, tomo IV. En este mismo sentido sostiene Strauss: "[Sócrates] se asegura de que Critón todavía está de acuerdo con lo que ambos habían convenido previamente, o de que esos acuerdos todavía están vigentes; las coincidencias entre los dos ocupan el lugar de los veredictos del experto único", op. cit., p. 90.

82. *Memorabilia*, IV, 11-12. Cursivas añadidas. Trad. J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

83. *Memorabilia*, IV, 12.

84. Cfr. *Protágoras*, 327c-328a; *Teeteto*, 167b-172b.

85. *Memorabilia*, IV, 13.

86. *Memorabilia*, IV, 13.

87. *Memorabilia*, IV, 13.

88. La respuesta de Protágoras a Sócrates sobre la enseñanza de la *areté* política en el *Protágoras*, es un buen ejemplo de ello, cfr. 325c y ss.

89. *Memorabilia*, IV, 13-14.

90. *Memorabilia*, IV, 14.

91. No es la postura, por ejemplo, de Protágoras, como nos lo deja ver el mismo Platón en el *Protágoras*, especialmente cuando trata del castigo. Cfr. 324a.

92. "El diálogo con Hippias –afirma J. de Romilly– parte de una definición según la cual lo justo se identifica con el uso legal, o *nomimon*. Sócrates no está defendiendo un principio de justicia sino una legislación de orden práctico, cualquiera fuese su origen y valor: al serle requerida una explicación, declara, en efecto, que ese uso legal tiene que ver con las 'las leyes de la ciudad': y esas leyes de la ciudad son reglas escritas que representan lo que los ciudadanos han convenido observar, por un acuerdo (*sunthemenoi*). (...) La ley que defenderá Sócrates es pues la ley considerada de manera totalmente positiva y, por lo tanto, totalmente relativa. (...) Su argumentación consiste en defender la obediencia a las leyes –cualesquiera sean éstas– en nombre del interés, no sólo de las ciudades sino también de los individuos", *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 2004 p. 87. Las similitudes con Protágoras son muy notables. Tanto Sócrates como el sofista insisten en la obligación de obedecer a las leyes de la *polis*. Sin embargo, el mismo texto de Jenofonte nos deja ver que para el filósofo la obligación tiene un carácter absoluto. En la conversación con Hippias surge el argumento de las leyes no escritas promulgadas por los dioses, que son las mismas *para todos* e implican un castigo impuesto por los mismos dioses a quienes las trasgreden. El incesto, por ejemplo, es castigado con una descendencia *monstruosa*. Así, también para los dioses, lo justo es lo legal. Cfr. *Memorabilia*, IV, 4, 19 y ss. En este sentido, concluye J. de Romilly: "Los dioses mismos se satisfacen con estas reglas plenamente humanas, en su variedad misma: adquieren así, pese a su relatividad, una especie de consagración absoluta", op. cit., p. 88. Consagración que, por supuesto, no podemos atribuir a Protágoras. En el *Critón*, 54c, las leyes se dicen *hermanas* de las leyes del Hades.

93. J. de Romilly, op. cit., p. 94. Afirma atinadamente la autora: "El *Critón* saca todas sus fuerzas de que, a pesar de todo, expresa una filosofía que es, en el sentido más estricto del término, una filosofía del compromiso", p. 97. También, sostiene Eggers: "Y el ser ciudadano, al menos en el caso de Atenas y como lo entiende Sócrates, implica un compromiso, una *homología*, y el compromiso no es, obviamente, el de quedarse en el país; el compromiso

es, una vez que se ha dicho 'bueno, me quedo en el país' tratar de que haya un imperativo solidario, no quebrarlo, que todo el mundo esté de acuerdo por fuera o por debajo, pero, en última instancia esté manteniendo un mismo *status quo*", op. cit., p. 150. Finalmente, es oportuno el comentario de Kraut: "The *Crito* is moderate in the amount of respect it shows for voluntary agreements. It insists that people keep their word, if freely given, even to the point of suffering injustice, but not to the point of doing injustice", op. cit., p. 36.

94. Cfr. *Memorabilia*, IV, 14.

95. "La posición de Sócrates –sostiene Calvo– ha de interpretarse, según creemos, como *un compromiso personal con la justicia y con la polis*. En el *Critón* muestra Sócrates cómo el compromiso con la primera determina el compromiso con la segunda: en justicia, el ciudadano se debe a la *polis* con la cual ha establecido un acuerdo, un pacto inviolable. Esta idea de pacto, de compromiso *personal*, nos parece fundamental para comprender la actitud y el pensamiento socrático. En efecto, el recurso a tal idea muestra cómo Sócrates pretende recuperar los lazos que tradicionalmente unían al ciudadano con la *polis*, lazos debilitados y hasta negados por el individualismo radicalizado de los sofistas. Pero tal recuperación no podía hacerse ya de una manera ingenua, retrocediendo a un estado previo al surgimiento del individualismo: había que lograrla desde el reconocimiento de la individualidad y mediando la reflexión. De ahí que la ciudadanía se interprete como compromiso personalizado, reflexivamente asumido, entre el individuo y la *polis*", op. cit., p. 122.

96. *Memorabilia*, IV, 15-16.

97. *Memorabilia*, IV, 17. Cfr. IV, 17-25.

98. *Critón*, 50c. Como vemos, también en el *Critón* Sócrates asume el carácter de acuerdo y convención de la ley. No afirma explícitamente como en *Memorabilia* que "lo justo es lo legal", pero su proceder ante la sentencia así lo demuestra. Con esto, se toca "un punto esencial de los griegos, ya que evoca su sentimiento democrático. Nacidas con la democracia, las leyes eran, en efecto, el símbolo de la soberanía popular. La idea de que la autoridad de

las leyes se basaba en un acuerdo y emanaba de la comunidad de los ciudadanos, era natural en ese pueblo celoso de sus prerrogativas. Y el hecho es que la crisis de la ley debía fundirse, al final del siglo, con la de la democracia", J. de Romilly, op. cit., p. 89. El mismo Platón, en *Las Leyes*, aunque en otro contexto, afirma que: "un cálculo [*logismos*] de lo que de estas cosas es mejor o peor, el cual, cuando se hace decreto general en la ciudad es llamado ley [*hos genomenos dogma poleos koinon nomos eponomastai*]", 644d. La idea de la convención de la ley no es ninguna novedad, pues es familiar al pensamiento democrático y ha sido planteada por los sofistas. Con todo, tiene razón J. de Romilly cuando afirma que ningún texto llegó tan lejos como el *Critón*, op. cit., p. 90. Protágoras se refiere al castigo como una manera educativa y disuasiva para que no se cometa en el futuro la misma falta. Pero cuando él fue víctima de la misma acusación legal que Sócrates, se fue de Atenas. Con la licencia debida, podemos constatar la obligación absoluta de Sócrates a la ley, a pesar de la injusticia de la situación (como también fue injusta para Protágoras). Sin embargo, no deberíamos omitir que Protágoras no era ciudadano ateniense y, por lo tanto, no tenía el mismo compromiso de Sócrates.

99. Es considerable el número de veces que se habla de *acuerdo* en el *Critón* (*homologeín*), además de *suntheke*: 49e (*homologese*); 50c (*homologeto*); 51e (*homologekenai*); 52e ([hablan las leyes: 'allo ti oun', *an phanein*, 'e *sunthekas tas pros hemas autous kai homologias parabaines (...)*); 52d (*para tas sunthekas te kai homologias*); 53a, (*nyn de de ouk emmeneis tois homologemenois*); 54c (*tas sautou homologias te kai sunthekas tas pros hemas parabas*). Lo que nos sugiere la importancia que se le otorga en el diálogo. Sostiene Kraut: "If he is unwilling to suffer injustice from the courts, then he should not have made the agreement in the first place; if he made the agreement with full knowledge of what he was getting himself into, then cannot fairly back out of it now. So the Laws are not *stipulating* that voluntary agreements remain just even when they call upon the contracting party to suffer injustice. It is the voluntariness of such agreements that enable them to back up this thesis", op. cit., p. 36. Con mucha lucidez, pensamos, sostiene Rossi que el

- vocablo *homología* y sus relacionados, en el *Critón*, marcan “el momento donde el desarrollo del *diálogos* hace coincidir a los que dialogan. Luego de un riguroso intercambio purificativo, en el espacio recogido de una celda, Sócrates y su amigo llegan a consentir una misma significación entre sí, pero también a plegarse, en ese consentimiento mutuo, al *logos* mismo que, trascendiendo a los dos, los acerca sin embargo de modo más entrañable. Pero la coincidencia sobrepasa el orden lingüístico-conceptual; se convierte además en norma de la vida y las acciones de cada uno, compromiso integral que ya no puede ser abandonado así como así. Y pensar y existencia consolidan con ello un espacio común, fundamento de toda comunidad verdadera”, op. cit., p. 96.
100. *Critón*, 50c-d.
101. Romilly, op. cit., p. 92. “La obediencia incondicional a las Leyes tiene –dice Strauss–, pues, dos fundamentos heterogéneos: el hecho de que han engendrado y criado al ciudadano, y el hecho de que éste ha llegado a un acuerdo con ellas; el primero lo convierte en esclavo de las Leyes, mientras que el segundo es el acto de un hombre libre; la obediencia incondicional a las Leyes tiene su raíz en la conjunción de la compulsión y el consentimiento”, op. cit., p. 96.
102. Cfr. Eggers, C.: “El *Critón* y la *polis* ateniense” en *Critón*, Buenos Aires, Eudeba, 1996, p. 87 y ss.
103. *Critón*, 51d. Quizá sea interesante traer al texto un comentario sugerente de Strauss: “Sócrates aprueba esas leyes. No dice que está de acuerdo con el razonamiento de las Leyes”, op. cit., p. 94.
104. Cfr. 17b-c.
105. A propósito de lo dicho, afirma Eggers: “Porque Sócrates, aunque ha ocupado algunos cargos políticos, se dio cuenta, en un momento dado, de que era muy poco lo que podía hacer en ese terreno, inclusive se vio en peligro de muerte y no le pareció que era su destino, que él pudiera llegar a hacer algo desde un puesto público, político; entonces tomó una actitud que, en realidad, era política también, y así fue interpretada, tal vez se la magnificó, y es la de querer cambiar desde dentro”, *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del CBC, 1997, p. 156.
106. Calvo, op. cit., p. 121. Asimismo, señala el autor: “El distanciamiento de la política se asocia, pues, con la decisión de dar batalla, desde fuera, por la justicia. Esto comporta obviamente el rechazo de los cauces políticos institucionales y de las prácticas políticas vigentes en Atenas que Sócrates denuncia amargamente”, op. cit., p. 122.
107. Cfr. *Apología*, 29d-30a, 31b, 32d, 36c, 39d; *Cármides*, 157a. También, García-Baró, op. cit., pp. 41-42; Penner, op. cit., pp. 134-137. En este sentido, afirma Cornford: “Con las palabras ‘perfección del alma’, Sócrates designaba, a mi juicio, lo que podríamos llamar perfección espiritual. En ella él cifró el cuidado propio del hombre; y si puso a un lado las especulaciones sobre el origen de las cosas y la constitución del universo como ‘inútiles’, con ello quería decir que el conocimiento de tales extremos no ilumina la naturaleza de la perfección espiritual ni los medios pertinentes para arribar a ella. Para ese propósito se precisaba un conocimiento de otra índole, a saber, una intuición directa (para la que todo hombre estaba capacitado) del valor de los diferentes objetos de nuestro deseo. Tal es el conocimiento que Sócrates identificará con la bondad en la paradoja que generalmente se traduce con los términos ‘la virtud es conocimiento’. Desde otro punto de vista, cabría llamar a este conocimiento ‘autoconocimiento’, esto es, la cognición de ese yo o alma que reside en nosotros y cuya perfección es el auténtico fin de la vida. La pretensión de Sócrates de contarse entre los grandes filósofos se basa en su descubrimiento de esta alma y de una moral de aspiración espiritual que ocupase el lugar de la moral al uso, basada en la coacción social”, Cornford, op. cit., p. 35.
108. “El contrato es pues efectivo por el hecho de que alguien permanece en una ciudad de la que podría irse. Quedarse es aceptar un pacto. Ése es el gran descubrimiento del *Critón*”, J. de Romilly, op. cit., p. 94.
109. *Critón*, 52a. La persuasión se ha mencionado ya en varias oportunidades; sin embargo, dada la importancia de este referencia,

en particular, remitimos a la discusión de la persuasión en las leyes en el *Critón* de Kraut, op. cit., pp. 55-88.

110. La tesis de la obediencia a la ley o la persuasión, en términos generales, admite que quien no logre persuadir a los ciudadanos de la injusticia de ciertas leyes, si es el caso, no tiene otra alternativa sino la obediencia. Cfr. Grote, G.: *Plato, and the Other Companions of Socrates*, London, Murray, 1875, vol. III, pp. 303-306; Allen, R.: *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, p. 71 y ss. Con todo, es importante la opinión de Kraut que concibe la posibilidad de la desobediencia: "Notice that when the Laws state the persuader-obey doctrine a second time, they say that the citizen 'must everywhere do what his city and fatherland commands, or persuade it as to the nature of justice' (51b9-c1). The emphasized words imply that the city might be wrong in its conception of justice, and that in these cases one has an alternative to obedience. Can we be blamed for thinking that in such cases, according to Socrates, the alternative to obedience involves disobedience? Several lines later, the Laws complain that Socrates who escapes 'neither obeys nor persuades us, if we are doing something wrong' (51e7). Here, the city's liability to error is explicitly recognized. The Laws are conceding that an alternative to obedience is appropriate when the city's orders wrong. That is not an explicit admission that disobedience is sometimes justified, but it certainly lends itself to such an interpretation", op. cit., pp. 57-58. Si la concepción misma de lo justo está errada, y se expresa mediante el orden legal, la necesidad de la persuasión sigue estando en pie: si tal es el caso, la única manera de modificarlo continúa siendo la persuasión y en ningún caso la desobediencia. O ¿podríamos suponer que Sócrates nota que "la naturaleza de lo justo" está equivocada sólo cuando las leyes han fallado en su contra? En ese caso, no habría tenido ni tiempo ni posibilidad de persuadirlos, y entonces la alternativa habría sido la desobediencia. Sin embargo, las evidencias del *Critón* no respaldan estas conjeturas. Por lo demás, aunque se desprende de lo dicho por Kraut, no debemos confundir la posibilidad de persuadir a los atenienses de la naturaleza de lo justo, como afirman las leyes, con la posibilidad, de corte sofista,

de cambiar *una* concepción de la justicia *por otra*. Siendo ambas de alguna manera igual de verdaderas, aunque una *mejor* que la otra. Esto es, la concepción de lo justo que se acuerde en un momento dado puede considerarse la mejor, como diría Protágoras, aunque eso no exima de que en otro contexto esa concepción pueda volver a cambiar –y así, según la circunstancia, otra pueda volver a ser la mejor–. Las leyes –y Sócrates– se están refiriendo a *la* concepción de lo justo, donde el acuerdo es importante, pero no en los términos variables y relativos de un Protágoras.

111. "He [Socrates] passed up his chance to persuade at the time of his trial, and that means that he must now accept the other alternative: to obey. He did, of course, try to persuade the court of his innocence, and he halfheartedly proposed a counter-penalty; but in neither case was that the sort of persuasion or attempt at persuasion that would have satisfied the persuade-or-obey doctrine", Kraut, op. cit., pp. 89-90.
112. Su encuentro con el político y sus seguidores en *Apología*, puede ser un buen ejemplo de ello.
113. *Gorgias*, 513c. Asimismo, cuando Sócrates habla con Simmias y Cebes sobre la inmortalidad del alma en el *Fedón*, en las postimerías de la muerte, vemos las dudas y las confusiones de los pitagóricos que no terminan de aceptar los argumentos que Sócrates considera suficientes. Cfr. 77d-78a; Rojas Parma, L.: "Entre 'ensalmos' y 'conjuros': sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna", en *Apuntes*, Caracas, UCV, n° 34, pp. 165-180, 2008. También, en *República*, cuando Sócrates discute con Polemarco sobre la noción de justicia atribuida a Simónides, desde 331d hasta 334b, una vez que el argumento ha mostrado graves consecuencias, Polemarco todavía afirma: "–No, ¡por Zeus! Pero ya ni yo mismo sé lo que dije. De todos modos, *sigo creyendo* que la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos", 334b-c. Cursivas añadidas. Trad. Conrado Eggers, Madrid, Gredos, 1992. Edición griega de Burnet, op. cit., tomo IV. Cfr. *Ion*, 533c-d.
114. Cfr. *Apología*, 28a.
115. *Critón*, 52c.

116. Afirma Eggers: "Sócrates está rechazando la infracción clandestina, no dice que las leyes concretas de Atenas, y menos la sentencia sea justa, lo que está diciendo es 'si yo no les hago caso tengo que hacerlo abiertamente; tengo que desafiar el orden establecido, si considero que ese orden está mal; pero si yo lo hago solapadamente, entonces no cambio nada, dejo que subsista la corrupción, colaboro en la corrupción, y todo sigue igual'. Claro que los hechos históricos muestran que Sócrates con su actitud heroica tampoco provocó una revolución en Atenas, tampoco lo estaba pretendiendo, pero sí estaba señalando una actitud moral", op. cit., p. 150. Quizá el acuerdo que se niegue a violentar es el alcanzado consigo mismo. También es oportuno el comentario de Colli, que retoma el argumento religioso de Sócrates y el cumplimiento de la ley: "Nel Critone la legge é qualcosa di superiore che l'uomo non deve tentar di cambiare, che impone un limite e un dovere sacro alla sua azione, ed è per Socrate un sentimento apollineo e santo come quello che secondo Sofocle anima Antigone", op. cit., p. 100. Asumir la ley de esta manera, probablemente nos permita comprender la ausencia de un Sócrates en *Apología* o en *Critón* «persuadiendo» a los atenienses sobre la concepción de lo justo. Si lo justo es la ley, como nos ha dicho el filósofo, debe ser entonces lo que efectivamente ponga límite a la propia acción, mantenga un carácter inquebrantable y guarde relación con aquella sentencia del oráculo que proclamaba a Sócrates el hombre más sabio de Atenas. Se trata, de acuerdo con esto y con el argumento de Colli, del complejo sentimiento de no desobedecer bajo ninguna circunstancia a lo que se considera justo, como ocurre con Antígona y, en otro contexto, con Sócrates. Curiosamente, ninguno se doblega ante la injusticia y ambos mueren sin quebrar su compromiso con lo que es justo.
117. *Critón*, 52c-d.
118. "Prudentemente –afirma Strauss–, las Leyes no se refieren al principio de que no se debe causar mal a los seres humanos; les basta con referirse al principio de que cada ciudadano les pertenece por completo", op. cit., p. 94.
119. En este sentido, afirma Taylor: "The thought is that a man who has cast in his lot with the community by accepting its 'social system' all through life has tacitly bound himself to support the organization on which the social order depends, and cannot in honour go back from his pledge for the sake of his personal convenience", op. cit., p. 172.
120. *Critón*, 53c. "Strange to say, the only cruelty of the restored democracy was committed upon an old philosopher whose seventy years should have put him beyond the possibility of being a danger to the state", Durant, op. cit., p. 452. Cfr. Finley, M.: *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1994, p. 136 y ss.
121. *Critón*, 54c. Cursivas añadidas. *Alla nyn men edikemenos apeí, ean apies, ouk hyp'h' hemon ton nomon alla hyp' anthropon..*
122. Taylor, op. cit., p. 178. Asimismo, afirma Kraut: "the opinion of the Laws does not coincide with the opinion of the court's majority. The Laws think that in fact Socrates did not violate the law that Meletus accused him of violating; for they admit that the jury came to the wrong verdict (50c1-6, 54c2-3)", op. cit., p. 88.
123. Por ello estamos de acuerdo con Taylor cuando afirma: "This is, in fact, the fundamental distinction on which Socrates founds his whole argument. When a man is legally but wrongly convicted of an offence he has not committed, the wrong is inflicted not by the law, but by the persons who have misused the law. Anytus, not the law, has done Socrates a wrong", op. cit., p. 178, n. 1.
124. Sostiene Calvo con acierto: "Interpretar la actitud de Sócrates como 'antidemocrática', sin más, no deja de ser una simplificación excesiva no exenta de cierta simpleza. Es cierto que Sócrates criticaba aspectos importantes del sistema democrático vigente como el sorteo y el peligro de la demagogia, y es cierto también que algunos personajes de su entorno serían protagonistas del poder oligárquico (y lo uno y lo otro influyó seguramente en su enjuiciamiento y condena). Pero también es igualmente cierto que se opuso a quienes detentaban el poder durante el régimen oligárquico de los Treinta: Por ambigua que pueda parecer su postura, Sócrates estaba convencido de estar luchando por la justicia y no simplemente por la oligarquía contra la democracia", op. cit., p. 122. Finalmente, es importante lo que señala García-Baró: "Un régimen democrático corre el riesgo de ignorar por

completo la filosofía, desde el momento en que cae en el error de adjudicar a cada uno de los ciudadanos la posibilidad de un conocimiento adecuado de lo sagrado, lo justo, lo bello y conveniente. Pero es también el único lugar en el que puede sobrevivir al menos setenta años el vivo recuerdo de que hay ese límite infranqueable, sobre el que el Dios mismo amonestaba, en la irónica interpretación de los socráticos, desde el frontón de su templo: *gnothi seauton*, concómete a ti mismo. En la libertad de la democracia puede un hombre vivir en el límite de la posibilidad humana y mostrar ese límite a *todos* los miembros del Estado, *uno por uno*", op. cit., pp. 120-121.

125. "The Golden Age ended with the dead of Socrates. Athens was exhausted in body and soul", Durant, op. cit., p. 455.