

La Apología de Platón o la defensa del mal ciudadano

Javier BENÉITEZ

Recibido: 22 de febrero de 2008.
Aceptado: 20 de mayo de 2008.

RESUMEN

El choque entre el *éthos* cívico y las tendencias individuales de los ciudadanos en la Atenas clásica muestra cómo la ciudad hizo frente al reto que suponían algunas opiniones individuales en relación con la cohesión cívica. Mi análisis pretende ilustrar este enfrentamiento tomando como referencia la figura que de Sócrates establece la *Apología* de Platón; en concreto, su comportamiento ante el tribunal puede arrojar luz sobre cuál podía ser el efecto de ciertas actitudes individuales en el seno del *éthos* ateniense. El presente estudio no pretende alcanzar un conocimiento en profundidad de la vida política en la *pólis* ateniense sino más bien ofrecer una reflexión sobre la compleja relación existente entre el individuo y el estado.

PALABRAS CLAVE

Mala ciudadanía, democracia, ciudadano egoísta, Sócrates, *Apología de Sócrates* de Platón.

ABSTRACT

By exploring how classical Athens dealt with the problems that arose between its civic ethos and the individual tendencies of its citizens, we can better understand how this city grappled with the challenges that individual opinions can pose for civic cohesion. Our analysis portrays this clash in the figure of Socrates, as depicted in Plato's *Apology*. Specifically, the way in which Socrates behaved in the courtroom highlights certain features of individual attitudes in the sphere of the Athenian ethos. This article seeks to offer a deeper understanding of ancient political life in the Athenian *polis*, and also provide a reflection on the complex relationship between the individual and the State.

KEY WORDS

Bad citizenship, democracy, self-interested citizen, Socrates, Plato's *Apology of Socrates*.

LA MALA CIUDADANÍA DE LOS “ANTIGUOS”

La experiencia democrática ateniense ha servido para alimentar en buena medida las reflexiones políticas del pensamiento occidental, y continúa haciéndolo. La *isonomía*, la *isēgoría* o la *dēmokratía*¹ han estimulado, concretamente, las ideas del republicanismo moderno y, en particular, las comparaciones con la propia constitución política de los EEUU². La democracia antigua, no obstante, constituye un modelo ambivalente, al haber sido motivo de alabanza pero también de las críticas más aciagas³.

La democracia ateniense se trae a colación para explicar, entre otras muchas cuestiones, el comportamiento de los ciudadanos. Dicho régimen ha servido para convertir a la ciudadanía de Atenas, unas veces, en un referente participativo (democracia directa), y otras, en una experiencia que nos proporciona ejemplos de cómo los atenienses demostraron ser poco virtuosos⁴. Este enfoque comparativo ejerce cierta atracción cuando, desde el prurito de una ciudadanía responsable que no elude las obligaciones cívicas, el objeto de estudio lo constituyen los malos ciudadanos. La cuestión que subyace es si debiera llamarse mala ciudadanía a actitudes que estrictamente competen al propio interés del ciudadano (*self-interested citizen*). La antigua distinción sobre el ámbito estrictamente “público” (*dēmosion*) y “privado” o “egoísta” (*ídon*) se reproduce en nuestro momento con las disquisiciones entre quienes consideran que el primer aspecto debe prevalecer sobre el segundo (comunitaristas) o viceversa

¹ Como es sabido, el término *dēmokratía* fue una invención que suele situarse en el último tercio del siglo quinto antes de nuestra era (a. n. e.). Las fuentes inmediatamente anteriores suelen emplear *isonomía* e, inclusive, *isēgoría*. El estudio más importante sobre la aparición de tales conceptos políticos sigue siendo el de Geoffrey E. M. de STE. CROIX, “La lucha de clases en el plano político dentro de la historia de Grecia”, en *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, traducción de T. de Lozoya, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 327ss. Para la traducción de *isēgoría* excepcionalmente por “democracia”, véase Kurt A. RAAFLAUB, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, traducción de R. Franciscono, University of Chicago Press, Chicago, 2004, pp. 222-223.

² Véase Paul A. RAHE, *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1992.

³ Véase Jennipher T. ROBERTS, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

⁴ Véase Christian MEIER, *The Greek Discovery of Politics*, traducción de D. McLintock, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, pp. 142-143. Hablo de “virtud” cuando, en realidad, lo más correcto sería hacerlo de “excelencia” (*areté*). Como es bien sabido, el modo de obrar cívico antiguo se corresponde con una ética de las excelencias que definen el carácter de los buenos ciudadanos. Semántica e ideológicamente, el término *areté* es más amplio que el *virtus* latino. Véase J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 5-11, 53ss.

(liberales)⁵. No obstante, los problemas acaban oscureciéndose al confundir muchas veces los planteamientos modernos con los antiguos.

Inserta en esta corriente de inspiración republicana de la que acabo de hablar, la todavía reciente obra de Matthew Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, espera que, del análisis de la mala ciudadanía ateniense, pueda comprenderse mejor la tensión existente en Atenas entre los intereses individuales de los ciudadanos y los intereses públicos en el funcionamiento del régimen democrático, y sirva asimismo como una lección a considerar por la ciudadanía en la actualidad⁶. Los recursos que Christ enarbola provienen casi siempre del uso de fuentes forenses. Sin embargo, la oratoria ática clásica suele detenerse únicamente en las causas formales que llevaban a un ciudadano ante los tribunales; entre las principales cabe destacar el incumplimiento de los deberes militares como soldado hoplita, el incumplimiento de la prestación obligatoria de impuestos recaudados de manera excepcional en tiempo de guerra (*eisphorá*) y la no prestación de impuestos que servían para costear diversos servicios públicos (*liturgiai*). Resulta obvio que, con tales criterios de índole *militar* y *financiera*, la evaluación que se obtiene sobre la mala ciudadanía en Atenas es necesariamente limitada, ya que durante la época clásica no sólo fueron malos ciudadanos los provenientes del pequeño estrato que podía costearse una armadura hoplítica y no cumplieran con los deberes hoplíticos, ni los poquísimos privilegiados que pudieran cubrir el pago de la *eisphorá* o de una “liturgia” y no lo hicieran. También fueron malos ciudadanos los que siendo magistrados, por ejemplo, abusaron de su cargo público, o los que, habiéndoselos examinado al término de un oficio público (como era preceptivo), se les reconoció alguna falta grave⁷. Seguramente, una percepción más profunda del marco ideológico le hubiera conducido a Christ a comprender con un mayor calado que la fragilidad de la buena ciudada-

⁵ John R. WALLACH, “Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory”: *Political Theory*, vol. 15, n.º 4 (1987), pp. 581ss. Un comentario más sucinto, aunque más reciente, puede encontrarse en el capítulo 1 del libro de Susan D. COLLINS, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 6ss.

⁶ Matthew R. CHRIST, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 1-3.

⁷ Nótese que sólo hago referencia a los abusos en el desempeño de algún cargo público y los exámenes (*euthynai*) a que sometía a los ciudadanos después de agotado el tiempo de su magistratura. Sobre éstas y otras cuestiones relacionadas con las anomalías en el comportamiento político de los ciudadanos, véase Robert K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 78-79, 153-154, 171-172. Hay edición en castellano: *Democracia y Participación en Atenas*, traducción de Martín-Miguel Rubio Esteban, Alianza, Madrid, 1999.

nía se detecta tanto en un “inactivo” (*aprágmōn*) antidemócrata⁸ como en un *idiotés* perteneciente a la masa del pueblo o *dēmos*⁹.

La exposición que Christ hace en el primer capítulo sobre el propio interés de los ciudadanos atenienses o el ciudadano egoísta (*self-interested citizen*) incide sobre la idea muchas veces asumida de la separación radical entre el ámbito público y el privado. El efecto que consigue es poner en entredicho el mito ciertamente influyente en la teoría política del siglo veinte que defendió no sólo la “antigua” separación (radical) entre lo público y lo privado, sino también la preponderancia absoluta del primero de estos ámbitos sobre el segundo¹⁰. Pero, en este sentido, si *The Bad Citizen in Classical Athens* entronca como he dicho con la tradición teórica republicana estadounidense, lo que parece desprenderse de la lectura de este capítulo en cuestión es una inspiración concretamente “liberal”.

El presente artículo pretende poner de relieve hasta qué punto, a veces, fue difícil (y peligroso) que un individuo mostrase en público sus tendencias “egoístas” en la *pólis* “abierta” ateniense, por encima de la reconocida tensión existente entre lo personal y la identidad cívica. La expresión de una opinión por parte de un ciudadano podía ser susceptible de una evaluación por la comunidad (formal o informal) siempre y cuando hubiese penetrado en el ámbito del todopoderoso rumor (*phēme*)¹¹. Pero deberá tenerse en cuenta que, frente a la concepción que, como la de Christ, otorga grandes posibilidades al *individualismo* en la Atenas *ilustrada* del Siglo de Pericles, se halla otra distinta según la cual la vida del *polités* (literalmente “político”, el “ciudadano”) no podía desligarse ni desentenderse del *éthos* o de los valores vinculantes de la *pólis*. Para esta segunda interpretación, la *pólis* era, como lo ha denominado Antoni Domènech, una “comunidad de juicio normativo”¹². Domènech explica que una sociedad logra perpetuarse en el tiempo como una comunidad de juicio normativo,

⁸ La *apragmosýnē* es el principal objeto de estudio en la obra de L. B. CARTER, *The Quiet Athenian*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

⁹ Lene RUBINSTEIN, “The Athenian Political Perception of *Idiotés*”, en Paul CARTLEDGE, Paul MILLETT y Sitta VON REDEN (eds.), *Kosmos: Essays in Order, Conflict, and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 125-141.

¹⁰ Una obra influyente para la consolidación de estas ideas fue *La ciudad antigua* de N. D. Fustel de Coulanges. No obstante, Fustel fundamentó su teoría del Estado antiguo convirtiendo a las formas de religiosidad familiar (privada) en el criterio sobre el cual se constituyó la religión pública en los mundos de la *pólis* y de la *civitas*.

¹¹ Jon HESK, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 228-230.

¹² Antoni DOMÈNECH, “Individualismo ético e identidad personal”, en Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Antonio VALDECANTOS (comps.), *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 39-40.

“en la medida que *esos* individuos... a los que las sociedades conceden derechos de existencia... abran el espacio social para que *esos* individuos formen una identidad ética personal, sometida a dos tipos de presiones: consistencia, por un lado, y carácter autotélico de su participación en la comunidad de juicio normativo, por otro”¹³ (Domènech llama “autotelismo” a “la ejecución por *esos* individuos de acciones instrumentales”¹⁴). Y añade: “de esta forma, cualquier individuo que participe de esa comunidad de juicio normativo sin cumplir, o sin simular cumplir, los requisitos de consistencia y de autotelismo tenderá a perder autoridad normativa en la comunidad, socavando así su derecho social de existencia como persona”¹⁵.

Estas consideraciones de Domènech se refieren al funcionamiento de sociedades reducidas (“cara a cara”), como las de las *póleis*, y su tenor parece adecuado a la teoría de sistemas. Algunos autores, como Walter Burkert, han aplicado esta teoría para explicar la faceta más importante en el funcionamiento y desenvolvimiento políticos en las *póleis*; me refiero a las formas de la religiosidad de carácter poliade o público¹⁶. Es en esta faceta “religiosa” donde puede apreciarse mejor cómo la *pólis* constituyó una sociedad en la que carecían de auténtico predicamento los valores inherentes a lo que hoy llamamos individualismo. Bastaría con hacer referencia a la célebre *Antígona* de Sófocles para percatarnos enseguida de qué significa que el *éthos* cívico estuviera especialmente inspirado en los valores religiosos colectivos, y por tanto que la presencia del mal ciudadano connotaba algo *más* que escapa a las modernas consideraciones sobre la mala ciudadanía¹⁷, salvando excepciones como la defensa que de la religión cívica hizo Jean Jacques Rousseau¹⁸. Platón lo expresa taxativamente en *Las leyes*:

¹³ Ibid., p. 40. Cursiva en el original.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Burkert es uno de los mayores estudiosos de la religión griega en la actualidad. En relación a lo que menciono en el texto (basándose en *Funktion der Religion* de Luhmann), véase Walter BURKERT, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, p. 26.

¹⁷ Suele ser un lugar común traer a colación a Hegel. Según éste, en la *Antígona* se debate un conflicto entre lo que denominó *Moralität* (“moralidad”, que personifica Antígona) y *Sittlichkeit* (“legalidad”, Creonte). G. W. Friedrich HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, traducción de A. Broton Muñoz, Akal, Madrid, 1989, pp. 341-342.

¹⁸ Aunque tradicionalmente se ha interpretado como una influencia sólo de las concepciones teológico-políticas cristianas, normalmente se incide muy poco sobre la importantísima herencia que, en este sentido, Rousseau recibe de la teoría política clásica (aunque su modelo antiguo era la *pólis* espartana). Véase Diane FOURNY, “Rousseau’s Civil Religion Reconsidered”: *The French Review*, vol. 60, n.º 4 (1987), pp. 485ss.

Que jamás haya nadie, ni varón ni hembra...cuya alma esté habituada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos...serios¹⁹.

Eutifrón, en el diálogo platónico al que da nombre, establece cuál era la piedra de toque para comprender el funcionamiento de lo que el Platón de *Las leyes* ha llamado “asuntos serios”: la religiosidad poliade, basada en la “piedad” (*eusebeia*), y, en concreto, en un escrupuloso cumplimiento externo, ritual o formal²⁰. El objeto del *Eutifrón* platónico es, precisamente, dirimir en qué consiste la religión poliade o, mejor, en qué debe consistir. Según se desprende de las opiniones de Eutifrón, la “piedad” constituye un conjunto de expresiones y representaciones²¹ que debían desenvolverse a la vista de los demás conciudadanos, y consistía en un intercambio recíproco de bienes materiales e inmateriales entre los ciudadanos y las divinidades. Ésta era la forma tradicional y comúnmente aceptada de honrar a los dioses de la ciudad, y se mostraba como un medio idóneo para que ellos les fueran propicios²². Quien no cumpliera o no simulara cumplir con estos “requisitos de consistencia” y “autotelismo”, de que habla Domènech, se exponía a ser excluido de la vida cívica. Sin duda, éste fue el caso de Sócrates. Es importante mencionar, habiendo citado el *Eutifrón*, que Sócrates en este diálogo platónico rompe con el principio sobre el que, según lo acabamos de ver, se asentaba la “piedad” tradicional. Dice a Eutifrón:

[Si] la piedad sería, para los dioses y para los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros...índicame qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros²³.

La piedad socrática tenía que ver con el contenido de los actos y no con la forma de los mismos²⁴, pero éste no era el criterio tradicional comúnmente aceptado por los ciudadanos de Atenas.

¹⁹ PLATÓN, *Las leyes*, vol. II, traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1984, p. 231 (XII 942b).

²⁰ PLATÓN, “Eutifrón”, en *Diálogos I*, traducidos por J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1981, pp. 223-224 (5d-e).

²¹ Y no me refiero sólo a las propias de la tragedia y comedia.

²² Gabriel HERMAN, *Morality and Behaviour in Democratic Athens: A Social History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 30ss, 310ss.

²³ PLATÓN, “Eutifrón”, p. 240 (14e). Véase Gregory VLASTOS, “Socrates’ Rejection of Retaliation”, en *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 179ss.

²⁴ S. Mark COHEN, “Socrates on the Definition of Piety: *Euthyphro* 10a-11b”, en Gregory VLASTOS (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971, p. 175.

¿POR QUÉ EL SÓCRATES DE LA APOLOGÍA PLATÓNICA?

La figura que he elegido para nuestro estudio sobre la mala ciudadanía es el Sócrates de la *Apología* de Platón. El caso del Sócrates de la *Apología* es muy conocido. La *Apología* es la pieza dramática en que Platón transmite la propia defensa que hizo su maestro ante los jueces durante su proceso de “impiedad” (*asébeia*). Conviene, sin embargo, no perder de vista que esta defensa es una recreación platónica y que, por tanto, el Sócrates de la *Apología* es un personaje literario²⁵. Como refirió Myles Burnyeat: “it would be absurd to try to read the *Apology* as a verbatim transcript of the spoken speech”²⁶. La fecha dramática de este diálogo es el año 399 a. n. e., que puede tomarse como un *terminus ad quem* de acuerdo con el cual acaba el famoso Siglo de Pericles. La mayor parte de los estudios modernos considera que Platón debió de componer este diálogo pocos años después de la muerte de su maestro²⁷. Hablando con propiedad, la *Apología de Sócrates* no es un diálogo. En los diálogos platónicos existe la chispa dialéctica de preguntas y de respuestas, que mueven enseguida a la discusión filosófica. La *Apología* constituye una bellísima pieza de prosa forense²⁸. Suele ser habitual en la obra platónica que el lector puede sumarse a las discusiones que mueve a los interlocutores de sus diálogos, pero en el caso especial de la *Apología* —sigo a Burnyeat²⁹—, el lector está invitado a dar su veredicto como juez, como un *dikasta* o jurado más entre los del tribunal que juzgó a Sócrates. Platón abre la *Apología* con el énfasis común en los discursos de este tipo (de Lisias o Demóstenes), dirigiéndose a los ciudadanos de Atenas. El “atenienses” (*hō ándres Athēnaioi*)³⁰ nos incluye también a *nosotros*, en cuanto lectores de la *Apología*, pero también como ciudadanos.

Estamos llamados, pues, a juzgar a este Sócrates que presenta Platón. Pero propongo establecer un juicio con las razones y los valores propios que imperaban en Atenas en el tiempo de Sócrates y de Platón, convirtiéndonos en la medi-

²⁵ Sobre el Sócrates histórico, vide infra pp. 51-52.

²⁶ [Sería absurdo pretender leer la *Apología* como si fuera la transcripción literal de un discurso que fue pronunciado]. Myles F. BURNYEAT, “The Impiety of Socrates”, en Thomas C. BRICKHOUSE y Nicholas D. SMITH, *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 144, nota 1.

²⁷ Sobre esta cuestión, véase Emile de STRYCKER y Simon R. SLINGS, *Plato’s Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Brill, Leiden, 1994, pp. 16-21.

²⁸ Bien podría haberse añadido su estudio, en este sentido, a *The Bad Citizen in Classical Athens* de M. Christ.

²⁹ BURNYEAT, “The Impiety of Socrates”, p. 134.

³⁰ PLATÓN, “Apología” en *Diálogos I*, p. 148 (17a).

da que ello es posible en uno de los 501 jueces que estaban sentados escuchando con atención la defensa que hizo Sócrates, según la cuenta Platón. También podríamos hacer un juicio anacrónico con las razones y los valores cívicos de nuestro momento. Sin embargo, creo que este juicio ya lo han hecho muchos, y el resultado suele ser casi siempre el mismo: considerar que los jueces erraron al creer culpable a Sócrates, o establecer un juicio negativo sobre el propio régimen democrático ateniense, convirtiendo a Sócrates, por ejemplo, en el paladín de la desobediencia civil (Henri David Thoreau) o de la libertad de pensamiento (John Stuart Mill).

La *Apología* platónica nos permitirá comprender que en la *pólis* ateniense existía un marco vinculante, un *éthos* o una “comunidad de juicio normativo”, si lo expresamos en la jerga que utiliza Domènech. A nosotros nos interesará este marco, no en sí mismo considerado —entre otras razones, porque ha sido ya minuciosamente estudiado³¹—, sino en la medida que debemos dar con un sentido a las actitudes y declaraciones políticas, *in publica voce* (o, según veremos, antipolíticas), que Platón pone en boca de Sócrates. Dichas manifestaciones son producto de la libertad de expresión o, mejor, eludiendo el anacronismo, de la “franqueza” o *parrhḗsia*. Y se muestran decisivas o determinantes porque, como la franqueza socrática invade lo que *nos* concierne, son hechas en público —ante el tribunal que lo juzga, ante todo ateniense que asiste a aquella audiencia y, en último término, como he advertido, ante nosotros mismos. Esta franqueza de Sócrates en la *Apología* choca abiertamente, como también repararé luego, con aquel marco común o *éthos*³².

He dicho que el marco sostenedor de la convivencia no debían franquearlo los individuos —es decir, cada ciudadano individualmente considerado—, si no querían verse expuestos a algún tipo de sanción formal o informal. Por citar sólo la sanción (formal) que quizás es más conocida, el ostracismo, la Atenas democrática lo instituyó para evitar que *un* ciudadano se convirtiera en prominente o *único*, y pudiera destacar políticamente por encima de los demás. Sócrates no fue

³¹ A pesar de lo que sugiera su título, debe consultarse el estudio de Trevor J. SAUNDERS, *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and reform in Greek Penology*, Clarendon Press, Oxford, 1991, *passim*. A éste hay que añadir la clásica obra de Kenneth J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Hackett, Indianapolis, 1994; y la de HERMAN, *Morality and Behaviour in Democratic Athens: A Social History*.

³² Para el estudio de la *parrhḗsia* en la Atenas clásica véase Ineke SLUITER y Ralph M. ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden, 2004, pp. 1-339, y Arlene W. SAXONHOUSE, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. Sobre este último libro puede verse la reseña que le dedicó Silvina VÁZQUEZ en *Foro Interno*, n.º 7 (2007), pp. 215ss.

ostracizado, pero llegó a encarnar esta fobia de los atenienses por la *individualidad*. Se le procesó por otro delito grave, el de *asébeia*, “impiedad”; la *Apología* recoge, según la recreación platónica, un momento de dicho procedimiento judicial³³. Impiedad es un término que puede evocarnos, en un sentido muy estrecho, lo religioso o la moralidad, sin embargo, uniéndose a lo que he explicado en páginas anteriores, esto sería un error. La magnífica obra de Eudore Derenne sobre los procesos de impiedad atenienses explica que la *pólis* desconocía una institución parecida a las fórmulas inquisitoriales de la época moderna o contemporánea (un Tribunal del Santo Oficio o un Comité de Salud Pública). Tampoco, en el politeísmo se dieron creencias de tipo dogmático³⁴. Recordando lo que dijo Voltaire³⁵, ninguna *pólis* combatió por motivos religiosos. Rousseau³⁶, estableciendo un paralelismo con la historia acaecida desde la Reforma protestante, también reconoció que durante el tiempo del paganismo grecorromano no hubo guerras de religión. W. Robertson Smith lo expresó de la siguiente manera, al tiempo que alude a lo que vimos al término del apartado anterior acerca del valor formal de la religiosidad poliade:

In ancient Greece...certain things were done at temple, and people were agreed that it would be impious not to do them. But if you had asked why there were done, you would probably have had several mutually contradictory explanations from different persons, and no one would have thought it a matter of the least religious importance which of these you chose to adopt. Indeed, the explanations offered would not have been of a kind to stir any strong feeling; for in most cases they would have been merely different stories as to the circumstances under which the rite first

³³ El procedimiento incoado a Sócrates fue la *graphé asébeias*. Para el procedimiento de impiedad según la legislación ateniense, véase Eudore DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècles avant J.-C.*, Vaillant-Carmainne, Champion, Liège, Paris, 1930, pp. 236-245; y David COHEN, “Impiety in Athenian Law”: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, n.º 105 (1988), pp. 695ss.

³⁴ DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècles avant J.-C.*, pp. 262-264. Los estudios más recientes sobre la ausencia de dogmas en el mundo antiguo son los de Geoffrey Lloyd, quien se detiene en analizar el carácter no dogmático de las obras filosófico-científicas, junto con el carácter de la formación de autoridades con objeto de rebatirlas críticamente, y lo considera originalmente un producto del desenvolvimiento político en el mundo de las *póleis*. Véase Geoffrey E. R. LLOYD, “Dogmatism and Uncertainty”, en *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practise of Ancient Greek Science*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 109ss.

³⁵ VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, traducción de C. Chies, Crítica, Barcelona, 1999, p. 43.

³⁶ Jean- Jacques ROUSSEAU, “Del contrato social”, en *Del contrato social / Sobre las ciencias y las artes / Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, traducción de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 132, 140.

came to be established, by the command or by the direct example of the god. The rite, in short, was connected not with a dogma but with a myth³⁷.

El hecho de que en la ciudad no hubiera una institución investida con un poder ni autoridad inquisitoriales, ni hubiera dogmas que defender ni, entonces, dogmáticos que resistir ni combatir, no significa que las *póleis* estuviesen desprovistas de mecanismos o instrumentos que hiciesen posible la continuidad, la viabilidad y la estabilidad (*aspháleia*) comunitarias. Si la *pólis* logró una convivencia socio-comunitaria más o menos pacífica —y no me refiero a sus relaciones exteriores con otras *póleis*, entre las que toca incluir, además, asuntos tales como el mesenio en relación con Lacedemonia—, es porque la hizo depender de sus propias raigambres, es decir, reafirmandose en el mantenimiento de un acervo tradicional que se conservaba y, también, se reinventaba. Sócrates, sin duda, se amoldaba a estas reinenciones de la tradición. Si tomamos como guía los cargos de que fue acusado, introducir nuevos dioses y corromper a la juventud³⁸, podría concluirse que Sócrates en realidad vino a modificar dicho acervo, o eso fue lo que se le apreció en su juicio —teniendo en cuenta que una de las pocas certidumbres con que contamos es que a Sócrates se le condenó a beber cicuta. Pero las reinenciones de la tradición solamente se convierten en un problema cuando se perciben como un cambio y no como la continuidad de lo inmemorial. Mary Douglas se pronunció sobre este particular, explicando que una tradición o una “ley inmu-

³⁷ [En la antigua Grecia...ciertos actos se verificaban en el templo y el pueblo concordaba en que era impía su omisión. Pero si les hubiéramos preguntado a los fieles por qué lo hacían, habríamos recibido respuestas probablemente contradictorias, y a ninguno le habría parecido asunto de importancia religiosa el que nosotros hubiéramos escogido tal o cual versión. De hecho, las explicaciones ofrecidas no habrían sido de esa clase que enfervoriza el sentimiento, puesto que, en la mayoría de los casos, aquéllas se habrían reducido a diversas narraciones relativas a las circunstancias en las que el rito fue establecido de acuerdo con la orden o el recto ejemplo de un dios. El ritual, en una palabra, no se vinculaba a un dogma, sino a un mito]. W. Robertson SMITH, *Lectures on the Religion of the Semitics*, Elibron, Chesnut Hill, Mass., 2001, pp. 16-17.

³⁸ El cargo era en realidad único, pues aquel que introducía novedades en la *pólis* era a la vez corruptor de la *paideía*. Kevin ROBB, “Asebeia and Synousia: The Issues Behind the Indictment of Socrates”, en Gerald A. PRESS (ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Rowan & Littlefield, Lanham (Md.), 1993, pp. 77ss. Para los cargos de Sócrates a los que me he referido, véanse los pasajes: PLATÓN, “Eutifrón”, pp. 219, 220 (2c; 3b). Los escolios, junto con la información que transmite Diógenes Laercio, aluden a una simbólica clasificación de los acusadores: Meleto representaría a los malos poetas, Ánito a los malos políticos y los artesanos, y Licón, los malos rétores (véase Antonio TOVAR, *Vida de Sócrates*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 355). El problema en la introducción de nuevas divinidades no radicaba en que florecieran nuevos dioses venidos de tierras extranjeras griegas y no griegas, sino que (como es el caso) su introducción no hubiese sido aceptada institucionalmente por la ciudad. André-Jean FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris, 1972, pp. 129-137.

table...es compatible en la práctica con una situación cambiante”³⁹, y llamó la atención sobre que “en las sociedades reducidas, en las que se da una relación de tipo personal y directo, no puede existir una contradicción entre los distintos significados personales y públicos”⁴⁰. La supervivencia de una *pólis* dependió de su capacidad institucional para responder a este tipo de novedades y, en consecuencia, a la capacidad de adaptarse a las circunstancias y las coyunturas cambiantes⁴¹. David Easton⁴² explicó que, cuando se trata de hacer frente a un cambio o a perturbaciones, un sistema socio-político tiene como meta básica restablecer el antiguo punto de equilibrio o encaminarse a otro nuevo, que es lo que suele denominarse, por lo menos tácitamente, búsqueda de la estabilidad. Precisamente, en esto mismo se fundaban los ideales antiguos de la *homonoia* y la *concordia*.

Por tanto, las manifestaciones *individuales* de la vida cívica no podían llevarse a cabo ni desarrollarse al margen de los ineludibles “horizontes de significado”⁴³ que delineaba la *pólis* y su *éthos*, es decir, el único marco posible en donde el ciudadano podría crecer llevando una “vida buena” (*eu zēn*). De esta forma y aun cuando, como acabo de decir, no existió una autoridad dogmática, ni dogmas, la experiencia por la que atravesó una sociedad “abierta” como la ateniense durante la angustiosa época de la guerra del Peloponeso (431–404 a. n. e.) puede valer para poner en evidencia cómo las sociedades politeístas pudieron mostrarse excepcionalmente intransigentes o intolerantes⁴⁴. Durante los treinta

³⁹ Mary DOUGLAS, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, traducción de C. Criado, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 22. Sara Humphreys ha estudiado esta situación de cambio *no perceptible* del que hablamos en relación a las costumbres y el ritual de la fiesta de las Antesterias en Atenas. Sara C. HUMPHREYS, “Metamorphosis of Tradition: The Athenian Anthesteria”, en *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford University Press, New York, 2004, pp. 223ss.

⁴⁰ DOUGLAS, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, p. 22.

⁴¹ David EASTON, *A Framework for Political Analysis*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1965, p. 18. Hago más sus palabras, aunque Easton sólo se refiere a las sociedades democráticas modernas.

⁴² *Ibid.*, p. 19.

⁴³ Charles TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, traducción de P. Carbajosa, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 67ss.

⁴⁴ No creo que sea necesario entrar en una disquisición sobre la tolerancia y la intolerancia refiriéndose al mundo antiguo. Si bien sería más propio entender el término como un concepto histórico, considero acertado el análisis que estableció Peter GARNSEY, “Religious Toleration in Classical Antiquity”, en W. J. SHEILS (ed.), *Persecution and Toleration: Papers Read at the 22nd. Summer Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Blackwell, London, 1984, pp. 1ss. Eric Dodds aplicó el término que utilizo en el texto, angustia, para referirse a otro período crítico, en la Antigüedad tardía. Eric Robertson DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, traducción de J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid, 1975.

años que duró la guerra del Peloponeso, como es bien sabido, Atenas vivió sumida en una tensión entre quienes se arrogaban en las viejas tradiciones político-religiosas de la ciudad y quienes pretendieron de alguna manera innovarlas. Quizás, puede simplificarse dicho conflicto ideológico trayendo a colación los nombres de Diopites, el mago y adivino defensor de las tradiciones, y Pericles, el político más importante de la época, que murió al inicio de la guerra (429 a. n. e.). Pericles fue el promotor de las novedades, y protegió a aquellos que las encarnaron: los sofistas. No debería olvidarse que en *Las nubes* de Aristófanes se trata a Sócrates como un sofista, y ésta debía ser la percepción general de los atenienses⁴⁵. Una década después de la muerte de Pericles, se sucedieron los escabrosos sucesos de la profanación de los misterios de Eleusis y, en la siguiente, la de las mutilaciones de las populares estatuas de Hermes; ambas tropelías fueron atribuidas a los “innovadores”, a cuya cabeza se dice que estaba el gran Alcibíades, seguidor de Sócrates. A todo ello debe unírsele el juicio a que fueron sometidos los generales tras el desastre naval de las Arginusas, en Sicilia (406 a. n. e.), por no recoger los cuerpos de los ciudadanos caídos en el combate. En relación a este último suceso, tan impío como antipatriótico, debe recordarse que, cuando fue pritano en el Consejo de los Quinientos, Sócrates fue el único que se negó a juzgar en un solo juicio a los diez generales porque creía que era una medida ilegal⁴⁶. Puede echarse de ver qué efecto tan impopular sobre el filósofo habría tenido una decisión como ésta, si a ello se añade el que algunos lo relacionaran políticamente con su discípulo Critias, uno de los Treinta tiranos⁴⁷.

Una última consideración antes de estudiar la figura de Sócrates, tal como la hemos propuesto. ¿Por qué detenernos en el retrato que Platón hace de su maestro en la *Apología de Sócrates*, y no en el Sócrates del *Critón*? O fuera de los diálogos platónicos ¿por qué no escoger la propia *Apología* o los *Recuerdos de Sócrates* de otro socrático, Jenofonte? ¿O por qué no tomar, al margen del círculo socrático, a otro autor contemporáneo, el mentado Aristófanes, del cual Pla-

⁴⁵ Sobre la figura del Sócrates que presenta *Las nubes* véase Kenneth J. DOVER, “Socrates in the *Clouds*”, en VLASTOS (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, pp. 50ss. Siguiendo de cerca el estudio que hiciera Leo Strauss, Michael Zuckert ha comparado *Las nubes* y la *Apología* platónica. Michael ZUCKERT, “Rationalism and Political Responsibility: Just Speech and Just Deed in *Clouds* and the *Apology of Socrates*”: *Polity*, vol. 17, n.º 2 (1984), pp. 271ss.

⁴⁶ PLATÓN, “Apología”, p. 171 (32b).

⁴⁷ Sobre estos acontecimientos puede seguirse, sumariamente, a John DILLON, *Salt and Olives: Morality and Custom in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, pp. 167-182. Con mayor amplitud, Olivier AURENCHÉ, *Les Groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.- C.*, Les Belles Lettres, Paris, 1974, *passim*.

tón tomó su propia venganza en el *Banquete* debido al maltrato que recibió su maestro en la comedia *Las nubes*? Como es bien sabido, el principal problema, desde el propio Aristófanes y los socráticos que conocieron a Sócrates hasta la época moderna, es que Sócrates, el padre de la ética occidental, ha sido objeto de alabanzas tanto como blanco de puyas y de crítica malhumorada. Tanto han usado y abusado sus detractores y defensores, que el pensamiento y figura del Sócrates histórico ha acabado difuminándose por completo⁴⁸. Haciendo suyas las palabras categóricas de Harnack, Derenne escribió que “le problème socratique est un de ces problèmes de l’Histoire qui ne seront jamais résolus”⁴⁹. El pensador aparece, entonces, bajo la faz de distintas máscaras, que son los Sócrates que ha legado una tradición literaria milenaria; el Sócrates de la *Apología* platónica es una de ellas, claro es, importantísima y muy decisiva.

Si nos referimos muy brevemente sólo a la tradición que es favorable al filósofo, Sócrates fue un héroe para la escuela que fundó Platón, la Academia⁵⁰. A finales del siglo primero a. n. e., el estoico Filodemo de Gadara se atrevió a decir que su escuela debía cambiar su nombre por la de socrática⁵¹. Sócrates y Diógenes el cínico, muchas veces, aparecieron confundidos; dicha tradición es la que recogió también el cristianismo. Algunos cristianos vieron en realidad a Sócrates como una prefiguración de Jesucristo⁵². Dicho esto, no resultará extraño que a finales del siglo quince al neoplatónico Marsilio Ficino se le ocurriera decir que a la *imitatio Socratis* le seguía la *imitatio Christi*. Erasmo, a principios del siglo dieciséis, lo llama santo⁵³. Liberado de ataduras religiosas, aunque no del anacronismo, en el diecinueve J. S. Mill erigió a Sócrates en uno de los modelos históricos de la libertad de pensamiento y discusión, y así lo trata en el capítulo segundo de su obra *Sobre la libertad*.

⁴⁸ Algunos, como Eugène Dupréel, relegan a Sócrates al campo de las fantasías literarias. Otros como Olof Gigon, a la absoluta imposibilidad de dar con alguna certidumbre acerca de cuál fuera su pensamiento genuino. Gregorio LURI, *Guía para no entender a Sócrates: reconstrucción de la atopía socrática*, Trotta, Madrid, 2004, p. 16.

⁴⁹ [El problema socrático es uno de esos problemas de la Historia que jamás serán resueltos]. DERENNE, *Les Procès d’impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècles avant J.-C.*, p. 71.

⁵⁰ Sobre la heroización de Sócrates, véase Stephen A. WHITE, “Socrates at Colonus: A Hero for the Academy”, en Nicholas D. SMITH y Paul B. WOODRUFF (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 151ss.

⁵¹ Anthony A. LONG, “Socrates in Hellenistic Philosophy”, en *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, London, 2001, pp. 3-4.

⁵² F. Gerald DOWNING, “Cynics and Christians”: *New Testament Studies*, n.º 30 (1984), pp. 584ss.

⁵³ El de Rotterdam había proclamado, incluyéndolo en sus letanías: *Santo Sócrates, ruega por nosotros*. LURI, *Guía para no entender a Sócrates*, p. 186.

Sócrates ha sido un modelo para la democracia, y sigue siéndolo, aunque no sólo por los motivos que señaló Mill. Según explicará poco después su contemporáneo (y muy leído por él) George Grote⁵⁴, Sócrates aparte de ser un grandísimo patriota ateniense fue, además, un demócrata. Para ello Grote se basaba en el *Critón* de Platón. La suerte de un Sócrates demócrata, es muy importante destacarlo, llega al día de hoy con la defensa que han hecho, por ejemplo, Martha Nussbaum⁵⁵ y Peter Euben⁵⁶. Estos dos autores suelen utilizar el camino allanado por uno de los mejores intérpretes que de Sócrates hubo en el siglo veinte, Gregory Vlastos⁵⁷. Euben, por su parte, basó su defensa tomando como referencia principalmente un diálogo platónico al que todavía no hemos hecho referencia, el *Gorgias*.

La defensa de un Sócrates como partidario de la democracia encuentra, no obstante, serias dificultades. Así, según Benjamin Barber (siguiendo el *Critón*), aunque Sócrates hubiese sido un verdadero patriota y por tanto amara a su ciudad, que es ciertamente lo único que se trasluce del diálogo, esto no le convierte en partidario del régimen que entonces imperaba en Atenas⁵⁸. Ni siquiera se cita en el *Critón* al régimen democrático ateniense, aunque, sorprendentemente, para los defensores del Sócrates demócrata esto no haría falta⁵⁹. Barber incide, también, en las incoherencias internas en que se incurre defendiendo un Sócrates demócrata fundándose en el *Gorgias*, y llama la atención sobre que sus defensores (Euben) no hayan reparado en que Sócrates juzga absurda la regla de la mayoría, y no se hayan preguntado entonces si no reside en esto la democracia⁶⁰.

⁵⁴ George B. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. I, Murray, London, 1865, pp. 302-304. La obra más leída de Grote en su propio tiempo fue *A History of Greece*, pero en ella se trata a Sócrates como partidario de la oligarquía. GROTE, *A History of Greece. Vol II: Legendary Greece. Grecian History to the Begin of Peisistratus of Athens*, Murray, London, 1851, pp. 144-146.

⁵⁵ Martha C. NUSSBAUM, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, traducción de J. Pailaya, Paidós, Barcelona, 2005, *passim*.

⁵⁶ J. Peter EUBEN, "Reading Democracy: 'Socratic' Dialogues and the Political Education of Democratic Citizens", en Josiah OBER y Charles HEDRICK (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 327ss.

⁵⁷ Para su interpretación del Sócrates demócrata debe consultarse, principalmente, su artículo "The Historical Socrates and Athenian Democracy", en *Socratic Studies*, edición de M. F. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 87ss.

⁵⁸ Benjamin R. BARBER, *An Aristocracy of Everyone: The Politics of Education and the Future of America*, Ballantine, New York, 1992, p. 186.

⁵⁹ VLASTOS, "The Historical Socrates and Athenian Democracy", en *Socratic Studies*, p. 104.

⁶⁰ BARBER, "Misreading Democracy: Peter Euben and the *Gorgias*", en OBER y HEDRICK (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, p. 362.

Platón en la *Apología* critica el mal funcionamiento del régimen democrático, y dicha denuncia platónica constituye su propia impresión sobre la mala ciudadanía de los atenienses, puesta en boca de Sócrates⁶¹. No se requiere ser un avisado especialista en el arte forense para notar que el Sócrates de la *Apología* está haciendo una malísima defensa de sí mismo⁶². Debo enfatizarlo una última vez, se trata de la puesta en escena de Sócrates por Platón. Un Platón que aunque denigró a los sofistas, como es bien sabido, en la *Apología* (y no sólo en ella) se muestra como un consumado rétor⁶³. ¿O acaso no se convence uno de la culpabilidad de Sócrates, habiéndola leído? Si seguimos la propuesta de Burnyeat⁶⁴, imaginando el perfil de un escrupuloso *dikasta* juzgando al reo Sócrates, convencido de que va a tratar de ser justo desde el principio del juicio hasta que emita su voto, y que no se hallase motivado por algún tipo de prejuicios (por ejemplo, no sabe si a Sócrates se le toma por un “sofista”, ni cómo actuó cuando desempeñó su pritanía, ni que se le relacionaba con Alcibíades y con Critias), ¿podría haber votado que Sócrates era inocente? La respuesta de Burnyeat es “no”. La cuestión radica, desde luego, en que, para lograr que surta efecto su crítica de lo que él consideraba mala ciudadanía, Platón construye un perfil de Sócrates como *animal* incívico como la manera más eficaz de contraponer sus propias intenciones frente al *éthos* reinante en Atenas⁶⁵.

⁶¹ Fiel a su estrategia de un Sócrates demócrata, Euben defiende que también este diálogo sería propicio para dicho propósito, pero no sólo eso. Va más lejos y afirma que el modelo cívico del Sócrates de la *Apología* se encuentra en consonancia con el de la oración fúnebre de Pericles que contiene la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Peter EUBEN, “Plato’s *Apology of Socrates*: Political Identity and Political Philosophy”, en *The Tragedy of Political Theory: The Road not Taken*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 206-207. En realidad, parece que el papel que Euben asigna al modelo cívico de Sócrates es la profundización del de Pericles: “Socrates is a man who seeks regenerate their now corrupting traditions and institutions”. [Sócrates es un hombre que busca regenerar las tradiciones e instituciones en su día corrompidas]. *Ibid.*, p. 204. Yo no estoy muy seguro que, de aceptar dicha labor regenerativa, ello supusiera seguir en la estela de los valores democráticos del Pericles de la oración fúnebre.

⁶² Reeve piensa que la defensa de Sócrates en la *Apología* es buena. C. D. C. REEVE, *Socrates in the Apology: An Essay on Plato’s Apology of Socrates*, Hackett, Indianapolis, 1989, pp. 82ss.

⁶³ Platón conoce muy bien las habilidades retóricas. Véase la obra de Sara S. MONOSON, *Plato’s Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2000, *passim*.

⁶⁴ BURNYEAT, “The Impiety of Socrates”, p. 135.

⁶⁵ Burnyeat se adhiere a la interpretación según la cual, leyendo la obra platónica, Platón también condenó a su maestro: “there is no doubt that the relation between the author of the *Apology* and the author of *Euthyphro*, *Republic*, and *Laws* x is the relation of identity”. [No hay duda de que la relación entre el autor de la *Apología* y el autor del *Eutifrón*, la *República* y *Las leyes* x es una relación de identidad]. *Ibid.*, p. 143. Este aspecto ha sido estudiado, entre otros, por Christopher J. ROWE, “Killing Socrates: Plato’s Later Thoughts on Democracy”: *The Journal of Hellenic Studies*, n.º 121 (2001), pp. 61ss.

EL “EGOÍSMO” DE SÓCRATES

Sócrates declara en la *Apología*:

El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y...digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla⁶⁶.

Inspirándose en este pasaje de la *Apología* se ha fundado tanto la autonomía filosófica⁶⁷ como, en general, la autonomía moral. Con ella se ha defendido la construcción de un modelo de ciudadanía democrática basado en la capacidad de la inteligencia práctica o el juicio crítico. Pero estas palabras de Sócrates erigidas en un lema cívico actual, sin embargo, no lo eran en el mundo de la *pólis* en que vivió. Hoy día rige el valor de la autonomía individual, que no encuentra más límite, por decirlo con Mill⁶⁸, que el perjuicio a los demás. La idea de libertad en Mill descansa sobre estas palabras de la *Apología*⁶⁹. Nussbaum⁷⁰, por ejemplo, ha cimentado sobre dicho lema lo que llama (al modo de Séneca) el “cultivo de la humanidad”, es decir, la reivindicación de una ciudadanía crítica y responsable. ¿Cómo es posible, entonces, que estas palabras de Sócrates puedan servir de emblema al civismo moderno pero fueran una aberración vistas desde el punto de vista del civismo antiguo, dado que considerando el *éthos* cívico⁷¹ Sócrates estaba “equivocado” o fue “injusto” (*adikei*)?

En la Atenas de Sócrates regía una noción distinta a la de la autonomía moderna. Aristóteles zanjaría demasiado fácilmente la noción de *autárkeia* cuando estableció esta hipóstasis: que los intereses de los ciudadanos son los intereses de la ciudad⁷². Sócrates era la viva muestra de que los intereses del ciudadano podían no ser los de la *pólis*, y encarna, entonces, la contradicción entre las

⁶⁶ PLATÓN, “Apología”, p. 180 (38a).

⁶⁷ Del choque entre la filosofía y el *éthos* cívico surge el filósofo como una figura más de la alteridad. Maria M. SASSI, *La Scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 32-35.

⁶⁸ John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, traducción de Pablo de Azcarate, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 68.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 112-113. Véase William GALSTON, “Civic Education in Liberal State”, en Amelie O. RORTY (ed.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, Routledge, London, 2004, p. 471.

⁷⁰ NUSSBAUM, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, p. 21.

⁷¹ PLATÓN, “Apología”, p. 159 (24b).

⁷² La cita de Aristóteles a la que me refiero la doy más abajo. Vide infra p. 57.

distintas nociones “pública” y “egoísta” de la autonomía⁷³. Si somos más precisos, Sócrates encarnaba dicha contradicción: (i) En cuanto “yo”; (ii) en cuanto “sujeto”; y (iii) en cuanto “individuo”.

Jean-Pierre Vernant distinguió estas tres facetas para referirse con respecto a todo ciudadano de la *pólis* clásica en *El individuo y la ciudad*⁷⁴. Allí explica que el primer aspecto concierne a la interioridad del ciudadano; el segundo, a las expresiones del ciudadano hablando en nombre propio; y el tercero, al papel o valor del ciudadano en relación al grupo o la comunidad. Dicho del ciudadano Sócrates: (i) El “cuidado de sí”; (ii) las actuaciones, expresiones y manifestaciones “propias” o como *ídion* (persona “privada”); y (iii) las actuaciones, expresiones y manifestaciones como ciudadano (*polités*) que forma parte de la comunidad cívica ateniense (*politeuma*).

De entenderlo así, la consideración de la interioridad de Sócrates (i) nos llevaría en realidad a tener que tratar con cierto abundamiento la filosofía moral de Sócrates, cuestión que necesariamente hemos de dejar al margen de nuestro estudio. Los otros dos aspectos (ii y iii), por el contrario, son los que merecerían nuestra consideración. Es dudoso que un procedimiento de disección tan alambicado como éste, a buen seguro explicativo, pueda sernos útil, dado que se hace ciertamente difícil aplicarlo a Sócrates, por no decir que es imposible deslindar con nitidez uno y otro ámbito. Roberto Mondolfo escribió en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* que “resulta imposible separar y oponer totalmente el espíritu de la edad antigua respecto del de la cristiana y moderna, como si aquel fuese exclusivamente objetivista y éste únicamente subjetivista”⁷⁵. Junto a ello, convendría recordar lo que dijimos al empezar acerca de lo inconveniente de separar las esferas privada y pública. Por ejemplo, el socrático “cuidarse de sí” (*epimelēthēnai sautou*)⁷⁶ contradecía el “cuidado” (*epiméleia*) sancionado por la *pólis*. Sin embargo, este último aspecto se corresponde propiamente con el segundo que hemos señalado (y no ya con el primero). La *epimé-*

⁷³ Cynthia FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Democratic Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 121.

⁷⁴ Reunido en Jean-Pierre VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, traducción de J. Palacio, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 207ss.

⁷⁵ Roberto MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1955, p. 46.

⁷⁶ Juan Zaragoza traduce esta cita por “preocuparse de sí”. PLATÓN, “Alcibíades I”, en *Diálogos VII*, traducidos por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992, p. 69 (127e). En buena medida, es en este pasaje del *Alcibíades I* (si se añade el pensamiento de algunos comentaristas a Platón, como Albino) en donde se basa la interpretación foucaultiana del cuidado de sí. Michel FOUCAULT, *Tecnologías del yo y otros textos a fines*, traducción de M. Allendesalazar, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 57-58.

leia consistía en el cuidado de sí mismo *con la pólis*. En su defensa de un fuero moral autónomo y propio, el “yo” Sócrates trastoca aquel cuidado que cuenta con la comunidad cívica transformándolo en uno *independiente*, es decir, en un cuidado irreconocible para la mayoría de sus conciudadanos. Repárese en el sonoro nombre que lleva uno de los famosos acusadores de Sócrates: Meleto o “El que se cuida”⁷⁷. El cuidado de la *pólis* se fundaba en valores tradicionales tales como la familia, la fama, el cuerpo o la riqueza, sin embargo, Sócrates reivindicaba unas cualidades intelectuales y morales que no requerían a la *pólis*⁷⁸. Dirigiéndose a los atenienses (¿segundo aspecto?), Sócrates pretendió persuadirlos para que se ocuparan “del alma” y no de sus “cuerpos ni de los bienes”⁷⁹. El *quid* de la diferencia frontal existente entre Sócrates y los demás atenienses era la injerencia de su ámbito íntimo de la personalidad (i) en el público (iii).

Pero ¿cuánto hay en la *Apología* que hubiera chocado o podido sonar extraño a los oídos de sus conciudadanos? Precisamente el núcleo de lo que hoy día, según he dicho, forma parte de las conquistas del civismo. Sócrates creía en el valor de la prosperidad personal, es decir que uno puede y debe prosperar por sí mismo, usando de sus propias luces e ingenio⁸⁰. La “excelencia” (*areté*) o virtud socrática requería al ciudadano, pero sólo en cuanto a sujeto o individuo, sin su ligazón vital con la comunidad o con los demás ciudadanos⁸¹. Sin embargo, esto que puede reputarse tan moderno, en sentido propio, era algo que históricamente sólo había estado al alcance de los tiranos o de forma coetánea a Sócrates, al alcance de señores o déspotas sólo entre bárbaros. La vanagloria del hombre próspero, que pretende serlo por sí mismo, constituía un “exceso” (*hybris*) ya que supone lograrlo con *independencia* de los dioses⁸². ¿No era este el tipo de lacra

⁷⁷ Este orden de cuestiones en relación al cuidado cívico (*epiméleia*) y el nuevo que predica Sócrates ha sido tratado por Gregorio LURI, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la tradición del socratismo*, Trotta, Madrid, 1998, *passim*.

⁷⁸ PLATÓN, “Apología”, p. 168 (29e). Véase FOUCAULT, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 50-52.

⁷⁹ PLATÓN, “Apología”, p. 168 (30b).

⁸⁰ BURNYEAT, “The Impiety of Socrates”, p. 139. Al final del artículo Burnyeat ofrece un interesantísimo comentario, en donde menciona que esta misma dialéctica se reprodujo en el conflicto generado con la Reforma, en el siglo dieciséis, y en la actualidad ante polémicas como la que generó la obra *Versos satánicos* de Salman Rusdie. Nosotros podríamos añadir la de las caricaturas de Mahoma en 2006.

⁸¹ EUBEN, “Plato’s *Apology of Socrates*: Political Identity and Political Philosophy”, p. 205. Resulta cuanto menos un poco contradictorio que esta idea la defienda Euben teniendo en cuenta cuál es su imagen de Sócrates y la interpretación que defiende de la *Apología* (vide supra nota 61).

⁸² Nicholas R. E. FISHER, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Aris & Phillips, Warminster, 1992, pp. 36ss.

que pretendía extirparse en la Atenas que al final cae derrotada por Esparta? Sócrates reconoce haberse entregado a este tipo de cuidados “individualistas” durante buena parte de su vida, aunque dice contar con el dios de Delfos de su parte⁸³. La *áskēsis* socrática consistía en un camino de “interiorización” o de “unificación del yo”, desarrollado luego por Platón. La *epiméleia* socrática se dirigió, ya en el discípulo, hacia una auténtica “reforma”, “conversión” o *periatōgē*⁸⁴. Pero es para Platón y no para Sócrates que la *pólis* se convierta en una ciudad interior en donde reinará la ética sin la política⁸⁵. Para Aristóteles, el pensador por antonomasia de la *pólis*, el humano es un viviente cívico, requiriendo por naturaleza de sus semejantes, los ciudadanos. En relación con el criterio de la autonomía o independencia de que hemos hablado Aristóteles dice:

Decimos suficiente (*autárkēs*) no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social⁸⁶.

La *autárkeia* aristotélica, por tanto, no se concibe sin el marco en último término de la *pólis*. Ello encerraba —todo hay que decirlo— una contradicción⁸⁷, dado que la autonomía también concernía a la consecución de lo que Aristóteles llama “perfecta felicidad” (*eudaimonía*), y tal como queda concebida ésta parece chocar con la vida práctica (o política):

Tal vida [eudaimónica]...sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esa manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo de divino en él⁸⁸.

Según Aristóteles ni las bestias ni los dioses requieren de la vida “política”, o porque, en el primer caso, la desconocen, o porque, en el segundo, no la necesitan⁸⁹. Sócrates era un hombre virtuoso o excelente muy especial, lo que los antiguos llamaban un “hombre divino” (*theios áner*). Según lo hemos anunciado, la

⁸³ Sobre esta singularidad socrática, vide infra p. 24.

⁸⁴ Charles TAYLOR, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 136, 140-141.

⁸⁵ Julia ANNAS, *Platonic Ethics: Old and New*, Cornell University Press, Ithaca, 1999, pp. 72ss.

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea / Ética Eudemia*, traducción de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1998, p. 143 (I, 7, 1097b 7-10).

⁸⁷ Gabriel R. LEAR, *Happy Lives and The Highest Good*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 47ss.

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea / Ética Eudemia*, p. 396 (X, 7, 1177b 25-28).

⁸⁹ ARISTÓTELES, *Política*, traducción de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, p. 52 (I, 2, 14, 1253a).

Apología alude a la misión de filosofar que personalmente le había conferido el dios de Delfos⁹⁰. El oráculo délfico había declarado a su discípulo Querefonte que Sócrates era *único* y *singular*, pues era, de entre todos los hombres, el más sabio⁹¹. Sin embargo, los seres *únicos* viven fuera de la *pólis*, y siguiendo lo que establece Aristóteles, las bestias y los dioses son vivientes solitarios, que sólo requieren de sí mismos. Sócrates fue, como dice el *Gorgias*, “uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica[ba] al verdadero arte de la política y el único que la practi[có] en esos tiempos”⁹². Sócrates en la *Apología* se enfrenta él *solo* a todos sus paisanos en un modelo de heroísmo que sólo había practicado el Aquiles de la *Iliada* de Homero, y a él se compara⁹³. Naomi Reshotko ha explicado brillantemente cómo el Sócrates de la *Apología* se erige en modelo del egoísmo anticívico: “the image of Achilles, which Socrates evokes at *Apology* 28c-d, gives further evidence that Socrates believed that the death can be a noble and egoistic choice. Achilles chose to avenge Patroclus and die himself”⁹⁴. Aquiles será el héroe emulado por los hombres singulares, me refiero a que llegó a ser, para cuando ha desaparecido la forma de vida de la *pólis* clásica, uno de los modelos preferidos por los autócratas⁹⁵.

El mundo de la *pólis* era el de una sociedad a la vista, a la luz de lo público, aunque solamente abierta a sus “amigos” (los ciudadanos: *philoi*). Sabemos que Sócrates frecuentaba los espacios abiertos de la ciudad⁹⁶, pero cuando lo hacía en realidad era para entablar diálogos íntimos o privados. La diferencia entre el diálogo y el discurso, que estaba integrado en la praxis cívica (como sirve de muestra la propia *Apología*), es no sólo importante sino trascendental. Aun cuando la mayoría de los ciudadanos no sabían emitir el tipo de discursos como los que se

⁹⁰ PLATÓN, “Apología”, pp. 166-167, 173 (28e-29a; 33c).

⁹¹ *Ibid.*, p. 155 (21b).

⁹² PLATÓN, “Gorgias”, en *Diálogos II*, traducciones de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1999, p. 137 (521d).

⁹³ PLATÓN, “Apología”, p. 166 (28c-d).

⁹⁴ [La imagen de Aquiles, que Sócrates evoca en la *Apología* 28c-d, evidencia más si cabe lo que Sócrates creía, que la muerte podía ser una elección noble y egoísta. Aquiles eligió vengarse de Patroclo y murió él mismo]. NAOMI RESHOTKO, *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-nor Bad*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 60.

⁹⁵ GREGORY NAGY, *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979, pp. 67ss.

⁹⁶ Jenofonte enfatiza que “Sócrates siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente”. JENOFONTE, “Recuerdos de Sócrates”, en *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, traducción de J. Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993, p. 22 (I, 1, 10). La *Apología* también se refiere a la costumbre que tenía de frecuentar el ágora, cerca de las mesas en donde se instalaban los cambistas. Muchos autores señalan que esto podía haber influido en que se le percibiese como sofista. PLATÓN, “Apología”, p. 149 (17c).

enseñaban en las escuelas de retórica, entre otras razones (la más importante) porque no se lo podían permitir económicamente, ni supieran o no se atrevieran hablar en público, por ejemplo, en la Asamblea (*Ekklesia*), cualquier ciudadano habría percibido la gran distancia entre entablar diálogos íntimos o privados con *un* ciudadano o con *un* discípulo y hacerlo mediante discursos, los cuales se pronunciaban ante auditorios. La facilidad del discurso reside en que, siguiendo el ejemplo, el ciudadano podía adherirse a favor o en contra de la propuesta de un rétor en la Asamblea emitiendo simplemente su voto anónimamente, mientras que el diálogo exige una respuesta *personal* del interlocutor, hablar, y seguir atentamente a quien discurre, so pena de quedar fuera del mismo diálogo. La forma misma del discurso, y no sólo el contenido —ya lo advertíamos al final del apartado anterior— era esencial, dado que un discurso mal elaborado indudablemente tendría un efecto perjudicial. Los jueces también juzgaban la capacidad oratoria del ciudadano⁹⁷. Sócrates reconoce no saber hablar en público, ni siquiera se atreve a hacerlo. En relación a estas carencias le hace decir Platón:

Quizá pueda parecer extraño que yo, privadamente, yendo de una a otra parte dé...consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad⁹⁸.

Sócrates *dialogaba* íntimamente, él consigo mismo y, también, frente a cualquier interlocutor individual. Cuando este círculo íntimo se ampliaba, en las casas de sus amigos y discípulos, tampoco lograba sobreponerse a ese ámbito social y legalmente reconocido que tenían los clubs cívicos, hermandades o grupos de camaradería (me refiero a las uniones como las *koinoníai*, *synousíai* o *hetairíai*)⁹⁹. Además, como es bien sabido por los diálogos platónicos, lo que Sócrates discutía no concernía a su “vida íntima” (*bíos ídios*) ni a lo inefable (el “misterio” o el secreto religioso)¹⁰⁰, sino a cuestiones que tenían alcance públi-

⁹⁷ Antonio LÓPEZ EIRE y Javier de SANTIAGO GUERVÓS, *Retórica y comunicación política*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 43.

⁹⁸ PLATÓN, “Apología”, p. 170 (31c).

⁹⁹ Livio ROSSETTI, “Il momento conviviale dell’eteria socratica e il suo significato pedagogico”: *Ancient Society*, n.º 7 (1977), pp. 29ss. Y Nicholas F. JONES, *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 228-230.

¹⁰⁰ El silencio tenía un lugar institucionalizado en la *pólis*; me refiero al silencio ritual (*arrhēton*), “lo inefable”, que envolvía a los cultos secretos o místéricos, vedados para todo aquel que no estuviera iniciado; los iniciados tenían la obligación de no desvelarlos. Véase Silvia MONTIGLIO, *The Silence in the land of Lógos*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 37-38. En el Ática se hallaba uno de los más importantes de toda Grecia, los de Eleusis, a los que ya nos referimos para aludir precisamente a que fueron profanados.

co, como el valor cívico (*andreía*), la justicia (*dikaiosynē*) o la piedad (*eusebeia*). El hecho de reconocerse tan poco hábil o pudoroso con el uso de la palabra se relacionaba, en términos históricos, con el “laconismo” del *aprágmōn*, el cual apoyaba una ideología ancestral (*patrios politeía*), oligárquica y campesina (pequeño fundiaria), ajena a los intereses de la parte urbana de la *pólis* (*astu*)¹⁰¹. El Hipólito de la tragedia homónima de Eurípides presenta muchas características comunes con Sócrates. Si Sócrates es único en su sabiduría y en singular en cuanto a ciudadanía, el príncipe Hipólito refiere de sí mismo: “no ha nacido hombre más virtuoso que yo”¹⁰², y también se muestra tímido cuando se trata de hablar en público¹⁰³. En realidad, por dentro de estas posturas ideológicas de los ciudadanos en pro y en contra de la democracia (respectivamente, ciudadanos *parlantes* y los *silentes* que preferían hablar en privado a sus iguales contra la democracia) se encontraba, como Josiah Ober ha puesto de manifiesto¹⁰⁴, la imposibilidad para llegar a verdaderos acuerdos sobre cómo vivir aceptándose los unos a los otros, máxime cuando la política se halla por aquellos días muy polarizada, y el contrario político (la facción, la *oposición*) se convierte en enemigo. El problema era de tal magnitud que dicha incapacidad se reproducía en la imposibilidad para desarrollar una forma de diálogo crítico mediante el cual se aproximaran ambas posturas y dejasen de ser irreconciliables. Teniendo presente que las fuentes antiguas en general son predominantemente antidemocráticas, Ober escribe:

If the basic notion that elite Athenian writers on political topics had the *demos* in mind, even when addressing their fellow intellectuals, is quite simple, in practice Athenian writers found it difficult to develop a critical language and the generic efforts that would allow them to engage in dialogue with democratic discourse on an equal footing¹⁰⁵.

¹⁰¹ CARTER, *The Quiet Athenian*, pp. 76ss.

¹⁰² EURÍPIDES, “Hipólito”, en *Tragedias I*, traducciones de A. Medina y J. A. López Férez, Gredos, Madrid, 1977, p. 362 (995-996).

¹⁰³ *Ibid.* p. 362 (986). Aunque sin compararlos, Hipólito y Sócrates son dos de las figuras en que Carter repara en su importante estudio sobre los amantes del silencio cívico. CARTER, *The Quiet Athenian*, pp. 52-56 y 183-185, respectivamente.

¹⁰⁴ JOSIAH OBER, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 28-30.

¹⁰⁵ [Si la idea básica es que la elite de escritores atenienses de temas políticos tenían en mente al *demos* (o pueblo), incluso cuando se dirigen a otros compañeros suyos intelectuales, la cuestión es muy simple, prácticamente a estos escritores les fue imposible llegar a articular un lenguaje crítico y un común esfuerzo que les hubiese permitido entablar un diálogo con el discurso democrático en pie de igualdad]. *Ibid.*, p. 28.

De serle reconocida a Sócrates posturas de este tipo, podría haberse visto como a un elitista (de hecho se le relacionaba, como dijimos antes, con Alcibíades) e incluso como a un abierto antidemocrática (uno de sus seguidores, también lo dijimos, había sido el tirano Critias). Thomas Brickhouse y Nicholas Smith recalcan el hecho de que Sócrates estuviera relacionado, no con simples malos ciudadanos, sino en realidad con auténticos “bad men”¹⁰⁶, y a ojos de la opinión (*phēme*) esto podía haber conducido a los más variopintos malentendidos, de los que el Sócrates de la *Apología* pretende desquitarse. Así, alude a este tipo de “falsa opinión”¹⁰⁷ y “tergiversaciones”¹⁰⁸ que han prosperado sobre él en Atenas “durante ya muchos años”¹⁰⁹, incluso recuerda el flaquísimo favor que le prestó Aristófanes¹¹⁰. Según hemos repetido, las habladurías decían que era un sofista; en este caso, también se desmarca de la idea de que “hay un tal Sócrates, sabio, que...hace más fuerte el argumento más débil”, o de que es uno de esos científicos que perdían sus energías indagando “las cosas celestes [y] todo lo que hay bajo la tierra”¹¹¹. Las cuestiones de carácter cosmológico incumbían no a lo que hoy nosotros entendemos por ciencia sino a la teología, y por tanto estaban investidas con la “autoridad” o *sébas*, es decir, debían infundir un “respeto” o “temor reverencial”, y eran intocables. Por estas cuestiones se abrieron procesos de “impiedad” (*asébeia*) a Anaxágoras¹¹² y al sofista Protágoras, dos intelectuales que formaron parte del círculo de Pericles. Uno de los acusadores, Meleto (al cual hemos citado por su sonoro nombre), denunciaba a Sócrates diciendo que se ocupaba de “lo que no le incumbía”¹¹³. Meleto quería decir que a un ciudadano solamente debía moverle el quehacer político. Por más que el Calicles del *Gorgias* represente lo que Platón le hace defender en este diálogo, la ley del más fuerte, sus palabras expresan una “verdad cívica” que hubieran compartido seguramente la mayoría de los atenienses:

Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre bien esclarecido y bien considerado. En

¹⁰⁶ [Hombres malos]. Thomas C. BRICKHOUSE y Nicholas D. SMITH, *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York, 1994, p. 170.

¹⁰⁷ PLATÓN, “Apología”, p. 154 (21b).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 153 (20c).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 150 (18c).

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 150, 151 (18d, 19c).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 149 (18b).

¹¹² *Ibid.*, p. 163 (26e).

¹¹³ *Ibid.*, p. 151 (19b).

efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos¹¹⁴.

Platón contempla en la *Apología* el memorándum de Sócrates como buen ciudadano ateniense al recordar haber participado como hoplita en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion, además de haber ocupado el puesto de magistrado *buleuta* y el de *pritano* en el mismo Consejo de la *Boulé*¹¹⁵. Si ello hubiera ocurrido en la realidad, sin duda le habría granjeado el favor de sus jueces¹¹⁶. Pero Platón ya había hecho exclamar a Sócrates: “no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar”¹¹⁷, con lo que dará a entender que sus hazañas cívicas le valen muy poco. Añade algo todavía más insólito para la propia concepción del “vivir bien”, su reconocimiento de que de haberse dedicado con propiedad a los menesteres cotidianos para la vida de cualquier ciudadano ateniense, “habría muerto hace tiempo”¹¹⁸. A pesar de que el Sócrates del diálogo platónico del *Critón* concede que la vida cívica consiste en “vivir honradamente y vivir justamente”¹¹⁹, sin embargo, el Sócrates de la *Apología* reconoce abiertamente que luchar por la justicia exige “actuar privada y no públicamente”¹²⁰. Y al final, después de saber su condena, en un gesto de *sinceridad* antirretórica¹²¹ que más adelante caracterizará a los cínicos, Sócrates termina reconociendo que su defensa puede haber sonado a “desvergüenza” (*anaídeia*)¹²² a oídos de quienes le han juzgado. Jenofonte en su propia versión de la *Apología de Sócrates* concuerda, no obstante, en esto mismo, “en la altanería de su lenguaje”¹²³. Como acabo de decir, la *anaídeia* fue un emblema que emplearán poco después los

¹¹⁴ PLATÓN, “Gorgias”, p. 82 (484c-d).

¹¹⁵ PLATÓN, “Apología”, pp. 166, 171-172. (28d, 32b).

¹¹⁶ Todo esto formaba parte de las destrezas persuasivas típicas del discurso forense. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens*, p. 172. Sin embargo, pienso que esta evidencia no podría alegarse para dar una imagen de un Sócrates *polyprágmōn*. Creo que tampoco cambia demasiado las cosas el tildar a Sócrates como “*polyprágmōn* in private” [un *polyprágmōn* en (la esfera de) lo privado]. CARTER, *The Quiet Athenian*, p. 185.

¹¹⁷ PLATÓN, “Apología”, pp. 157-158 (23b).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 171 (31d).

¹¹⁹ PLATÓN, “Critón”, en *Diálogos I*, p. 201 (48b).

¹²⁰ PLATÓN, “Apología”, p. 171 (32a).

¹²¹ Thomas C. BRICKHOUSE y Nicholas D. SMITH, *Socrates on Trial*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. 37-47.

¹²² PLATÓN, “Apología”, p. 181 (38d).

¹²³ JENOFONTE, “Apología”, en *Recuerdos. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, p. 367 (1).

seguidores del que, según cuenta la doxografía, Platón llamó “un Sócrates enloquecido”: Diógenes de Sínope, considerado tradicionalmente el fundador del movimiento cínico¹²⁴. El desvergonzado Diógenes se imaginaba ya por fuera de la vida cívico-social (*ápolis*), y lo declaraba en público, como Sócrates; pero en el ocaso de la forma de vida de la ciudad griega clásica, los ciudadanos no tenían en consideración las palabras de un mendigo extranjero¹²⁵. Como ha explicado Oona Eisenstadt¹²⁶, en la Atenas de los tiempos de Sócrates las diferencias entre el *aidós* comunitario (“respeto”) y el *anaidés* Sócrates sí fueron determinantes para los “desvergonzados”.

CODA: SÓCRATES, UN “INDIVIDUO-FUERA- DEL-MUNDO”

Siguiendo a Richard Kraut¹²⁷ es posible concluir que la propia postura de Sócrates en realidad no se sostiene. Parece que Sócrates tiene en mente que el dios de Delfos le ha ordenado filosofar, y filosofar consiste en trastocar el *éthos* atenien- se; que desobedecer el mandato de un dios es un acto “impío”; y que las leyes de Atenas prohíben la impiedad.

Pero la conclusión no puede ser que Sócrates *tiene que* filosofar. Sócrates debería haber tenido en cuenta, también, que la orden del dios es incompatible con las leyes vigentes en Atenas, que prohíben subvertir el *éthos* so pena de ser acusado por ello de impiedad. Y no podía existir, a la vez, una propuesta de ley que consistiera en contradecir una ley que estuviera vigente —a menos que esa ley cambiara por los procedimientos legislativos habituales.

El Sócrates de la *Apología* de Platón es un tábano¹²⁸ que pretendió aguijonear a sus conciudadanos tambaleando el *éthos* que sostenía sus vidas y sus valores. Por mi parte, como Burnyeat, le encuentro culpable de los cargos que se le imputaron. Nosotros, como lectores, y como jueces-*dikastas* de la *Apología* (si hemos aceptado el punto de partida tal como lo propuso Burnyeat), entramos a valorar si este Sócrates platónico resulta merecedor o no de una condena a la pena capital (beber cicuta). Y “after the verdict, the penalty”¹²⁹. Pero a mí igual

¹²⁴ Esta opinión la recoge Diógenes Laercio, citado en: Carlos GARCÍA GUAL, *La secta del perro / Versión de ‘Vidas de los filósofos cínicos’ de Diógenes Laercio*, Alianza, Madrid, 1990, p. 124.

¹²⁵ No es relevante, aunque es motivo de dudas, que el marco de las andanzas de Diógenes fuera Atenas o la vecina Corinto.

¹²⁶ Oona EISENSTADT, “Shame in the *Apology*”, en Zdravko PLANINC (ed.), *Politics, Philosophy, Writing: Plato’s Art of Caring for Souls*, University of Missouri Press, Columbia, 2001, pp. 42ss.

¹²⁷ Richard KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 13-17.

¹²⁸ PLATÓN, “Apología”, p. 169 (30e- 31a).

¹²⁹ [Después del veredicto, la condena]. BURNYEAT, “The Impiety of Socrates”, p. 142.

que remarca cuidadosamente Burnyeat¹³⁰ también me gustaría prevenir a otros lectores-*dikastas* de la *Apología* de algo importante, pues con este estudio-juicio de Sócrates no pretendo imponer a nadie mi propia opinión sobre su culpabilidad. Burnyeat también reconoce que no porque él crea que Sócrates sea culpable significa que nosotros tengamos que secundar la pena de muerte. Sin embargo, al expresar esta tremenda convicción, Burnyeat ha incurrido en un anacronismo, que yo intentaría evitar. A ninguno de los jueces-*dikastas* les pudo embargar el ánimo moderno de la inutilidad y lo innecesario de la pena de muerte, por decirlo al modo de Cesare de Beccaria¹³¹. Como lectores de la *Apología* de Platón seguimos viéndonos conminados a juzgar a Sócrates, y podemos hacerlo según advertí en anteriores páginas de dos maneras: o bien desde nuestra propia perspectiva cívica, pero solamente desde ella, según la cual la condena suele ser para los jueces y, en general, los ciudadanos atenienses y el propio régimen democrático; o bien, como he procurado hacer en este estudio, tratándolo desde nuestra perspectiva (naturalmente, esto es ineludible) pero rescatando unos valores cívicos que ya afortunadamente no son los nuestros.

Teniendo en cuenta los valores de la *pólis*, la reforma que propone Sócrates resultaba tan cruda y frontal que difícilmente podría haber convencido a muchos de sus propios discípulos —y no habría que reparar en seguidores “conservadores” como Jenofonte, ni tampoco, en el otro extremo, a los “radicales” como Antístenes. Sócrates rompe las reglas convencionales del discurso (formales y de contenido), en el cual se desplegaba el código de valores aceptados por cualquier audiencia cívica. He destacado cómo el tipo de discurso de Sócrates en la *Apología* hacía imposible que las pretensiones por reconducir o, incluso, reformar la ciudadanía, pudiesen haber sido comprensibles por sus conciudadanos demócratas en el mismo plano de diálogo crítico. Sócrates se ha mostrado tan singular y único ante sus conciudadanos, que más bien parece el reverso de los valores comunitarios que rigen en la vida cotidiana de la democracia ateniense. Desde este punto de vista, podría decirse que Sócrates, el mal ciudadano de la *Apología*, se convierte en la cruz de la apología que del buen ciudadano ateniense hizo el célebre epitafio u oración fúnebre de Pericles, elaborado por Tucídides en el libro II de su *Historia de la guerra del Peloponeso*¹³².

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Cesare de BECCARIA, *De los delitos y las penas. Seguido del comentario de Voltaire*, traducción de J. A. de las Casas, Alianza, Madrid, 1988, p. 45.

¹³² Nicole LORAUX, “Socrate contrepoison de l’oraison funèbre”: *L’Antiquité Classique*, n.º 43 (1974), pp. 172ss. Recuérdese lo que dijimos sobre la opinión de Euben, vide supra nota 61.

En la Atenas clásica si prosperó la vida del individuo que habla, piensa y quiere, es decir, como agente moral independiente, autónomo, y en consecuencia, *esencialmente no social*, fue a expensas de exponerse a importantes riesgos, como hemos tratado de mostrar. Y quienes se sustraen al *éthos*, si como tales eran considerados por el ojo cívico, se convertían en “individuos-fuera-del-mundo”¹³³. El “individuo singular” queda entonces desprovisto del escudo socio-comunitario, y a los que viven *ajenos* a la ciudad se los “expulsa” de la comunidad política. Si se me permite decirlo con la *Historia* de Heródoto —y reparo en una de sus anécdotas no considerada en un contexto democrático dado que se refiere a la tiranía—, la parábola de las espigas¹³⁴ dice que cuando Periandro, tirano de Corinto, accedió al poder, mandó un heraldo suyo a la corte del tirano Trasíbulo de Mileto para preguntarle por la fórmula para mantenerse en el gobierno. Habiendo llegado el heraldo a Mileto, y tras haberle formulado la pregunta, Trasíbulo lo sacó afuera de la ciudad y le dirigió a un campo sembrado de trigo; mientras el tirano pedía al heraldo que le repitiese la pregunta, el tirano iba segando la espiga que él veía que sobresalía sobre las otras. Una vez atravesado el campo labrado despidió al heraldo, con lo que éste se vino a Corinto creyendo que Trasíbulo no le había dado ningún consejo, y así se lo hizo saber a Periandro. Él le pidió que le contara punto por punto lo que él y Trasíbulo habían hecho. Periandro comprendió finalmente que lo que Trasíbulo le aconsejaba era asesinar a los ciudadanos que sobresalieran, y que ésta sería la forma más segura de lograr la estabilidad en su gobierno.

Evidentemente, este cuento de Heródoto viene a explicar la conservación de un régimen tiránico, pero no es menos cierto que, en la manera en que a lo largo de estas páginas lo hemos tratado, el régimen democrático ateniense también supo cuidarse de los ciudadanos *únicos* —si bien con la ley, no como los tiranos. Por supuesto, y así comúnmente se explica, el temor en Atenas por el advenimiento de la antigua tiranía de Pisístrato y sus hijos hizo instaurar un mecanismo como el que mencionamos, el ostracismo¹³⁵, que, aunque operativo

¹³³ Louis DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, traducción de R. Tusón Calatayud, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 37.

¹³⁴ HERÓDOTO, *Historia (libros V-VI)*, traducción de C. Schrader, Gredos, Madrid, 2000, pp. 164ss. (V 92ε-η 1). A este relato se refiere también Aristóteles, aunque lo modifica. ARISTÓTELES, *Política*, pp. 193, 346 (III, 13, 16-17 1284a; V, 11, 5, 1313a).

¹³⁵ Esta es la propia interpretación de Aristóteles en la *Política*, pp. 192-194 (III, 13, 15-19, 1284a). Sobre el miedo al individualismo cívico en el contexto al que me estoy refiriendo, véase Waller R. NEWELL, “Superlative Virtue: The Problem of Monarchy in Aristotle’s *Politics*”, en Carnes LORD y David K. O’CONNOR (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley, 1990, p. 206.

durante el siglo quinto a. n. e., en el cuarto cayó en desuso. Los temores, en este sentido, no fueron infundados (nosotros mencionamos antes la tiranía de los Treinta). Y hemos visto que en este mismo sentido debe tomarse el caso del Sócrates de la *Apología*. El ostraquizado podía volver después de transcurridos diez años y el *asebés* era desterrado a perpetuidad, a no ser que, como fue el caso de Sócrates, decidiese permanecer en la ciudad, quedando obligado a beber la cicuta. Por otro lado, y teniendo en cuenta ese acervo tradicional al cual insistentemente he aludido, los casos del ostraquizado o el condenado por “impío”, solamente son dos muestras que pertenecen al amplio espectro del derecho penal ateniense. El *pharmakós* debía quedar extirpado del cuerpo social, siendo expulsado de la *pólis* al ser portador de “polución” (*ágos*) que salpicaba a la comunidad (“mancha” o *miasma*)¹³⁶. El reo de un crimen grave solía perder los derechos cívicos, o era expulsado de la ciudad o, *in extremis*, se le condenaba a muerte. Demócrito decía que “hay que matar sea como fuere a quienes causan daño y van contra la justicia” porque “quien lo haga participará en mayor grado del buen ánimo, de la justicia [y] de la seguridad...en cualquier sociedad en la que se encuentre”¹³⁷. Protágoras justificaba la pena capital porque normalmente el criminal resulta un incorregible que ni el castigo ni la reeducación en “la justicia”, “la sensatez” y “la obediencia a la ley divina” han conseguido hacer mejor; el sofista creía que la sola presencia de los criminales constituía un peligro muy serio para la ciudad; por eso el “incurable” —matiza— exige sin más paliativo una extirpación preventiva: “echándole...o matándole”¹³⁸. Platón en *Las leyes* vino a decir algo muy parecido¹³⁹ cuando el legislador de la ciudad se enfrenta a la presencia de “alguien incurable”; reconoce que “para ellos mismos no hay ventaja en vivir [pues] partiendo de esta vida, podrían beneficiar doblemente a los demás, por servirles de escarmiento contra la injusticia y por dejar

¹³⁶ Como puso de relieve Derrida, el *pharmakós* era, al tiempo que la causa de la polución, el remedio para poner fin a la mancha que originaba y que recaía sobre toda la ciudad mediante su condena a muerte. Jacques DERRIDA, *La Dissémination*, Seuil, Paris, 1972, pp. 144-145. Hay edición en castellano: *La diseminación*, traducción de J. Martín, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.

¹³⁷ *Los filósofos presocráticos III*, traducciones de A. Poratti, C. Eggers, M. I. Santa Cruz y N. L. Cordero, Gredos, Madrid, 1997, p. 416 (fr. 1095).

¹³⁸ PLATÓN, “Protágoras”, en *Diálogos I*, p. 530-531 (325a-b). Sobre el criminal como “impuro” y “enfermo”, véase Luis GIL FERNÁNDEZ, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Triacastela, Madrid, 2004, pp. 104-115.

¹³⁹ Esta es, seguramente, una de las influencias más palpables que Platón recibe de los sofistas. Trevor J. SAUNDERS, “Protágoras and Plato on Punishment”, en G. B. KERFERD (ed.), *The Sophists and their Legacy (Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy at Bad Homburg, 29th August- 1st September 1979)*, Steiner, Wiesbaden, pp. 129ss.

la ciudad libre de malvados”¹⁴⁰. Platón en este último de sus diálogos, de donde por cierto ha desaparecido Sócrates, trata también con detenimiento el crimen de *asébeia*. En “impiedad” incurrirían los que faltan y ofenden a los dioses (los ateos y los supersticiosos). Pero Platón distingue de forma sutilísima¹⁴¹ entre los que actúan de buena fe, de palabra o de obra. Para éstos se halla destinado un “reformatorio” de la moderación o *sophrōnisterion*, en el cual el reo permanecerá recluido cinco años. En cambio, los de mala fe o los alevosos han de ser segregados de inmediato de la comunidad (medida que no incluye a los recalci-trantes, que son entregados sin más al verdugo). La condena consistirá, en este caso, en su confinamiento a perpetuidad en otro tipo de prisión que “estará en medio del campo, en el lugar más desierto” en donde sólo los esclavos pueden atenderles. Por tanto, fuera-del-mundo, en el espacio *ápolis*.

¹⁴⁰ PLATÓN, *Las leyes*, pp. 114-115 (IX, 862e).

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 183-184 (X, 908a). Para Platón existen dos tipos de ateos. Por un lado, aquellos que tienen un sentido de lo moral porque detestan la maldad, y por otro, aquellos que además de carecer de la creencia en la divinidad no tienen este sentido y se muestran injustos. Éstos son los peores; Platón liga sus actuaciones con la influencia que ejercen sobre adivinos y supersticiosos. *Ibid.*, p. 184 (X, 908b-c). Véase SAUNDERS, *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, pp. 303- 323.