

# LA OBEDIENCIA MEDIADA : SÓCRATES Y EL FIN DE LA VIDA POLÍTICA GRIEGA

Rodrigo Páez Canosa

---

*Universidad de Buenos Aires*

Para los antiguos griegos y desde una perspectiva política la posición que Sócrates adopta frente a su condena es una aberración. Allí tiene lugar un extraño movimiento según el cual uno de los pilares fundamentales de la politicidad griega, la autoridad de la ley, es al mismo tiempo y en un solo acto afirmado y sentenciado a muerte sin posibilidad de apelación. Cada vez que Sócrates fortalece frente a Critón su decisión de morir, no hace otra cosa que clavar más honda la daga en el corazón de Atena y otorgar a la cicuta una verdad que no alcanzará para disculpar los sucesos que a pesar de ella vendrán posteriormente. Porque afirmar la ley por una convicción interna es negar la ley, y basta que una vez la palabra de la *pólis* sea cuestionada por la conciencia de un ciudadano para que se invierta la relación y sea él quien se sitúe en el origen de la legalidad. Si es posible afirmar que un juez es injusto es que ya no es juez, y esto es lo que hace Sócrates. Si la ley moral que hay en él guía sus actos no existe más un gobierno sobre su cabeza, su propia razón es ese gobierno. Sócrates no obedece la ley de Atenas, obedece a su conciencia que le dice que se someta al veredicto y de este modo condena a la *pólis*.

I

A lo largo de la *Apología de Sócrates* y el *Critón* Platón narra las vicisitudes que culminaron con la muerte de su maestro. En estos diálogos se afirman alternativamente argumentos a favor y en contra de la calidad de la conducta civil de Sócrates. Si bien formalmente el proceso tiene lugar por una acusación de impiedad y otra de corrupción de la juventud (24b8.c1), y aunque pudieran haber intervenido disputas partidarias e incluso recelos personales<sup>1</sup>, en el trasfondo se libra una batalla decisiva entre lo político y lo moral<sup>2</sup>, es decir, se pone en juego la imagen más representativa de la politicidad griega que muestra a la *polis* como origen y fundamento de todo criterio de acción y justicia humanas. El paso decisivo para alcanzar esta concepción de lo político lo había dado

Clístenes al situar en el *démos* el origen de la identidad<sup>3</sup>. La *pólis* se erigía entonces como fuente de toda razón y justicia, ella era el principio y el fin de toda acción y todo pensamiento<sup>4</sup>. La ley sobre el ostracismo<sup>5</sup> ilustra claramente cómo el eje de la vida griega no se centraba en el desarrollo del individuo, sino en el de la *pólis*: la ley regía sobre todos por igual y debía velar por mantener la igualdad entre los hombres, así pues cuando la superioridad de un ciudadano sobre el resto era evidente, éste era considerado una amenaza y, en consecuencia, desterrado sin atender a los beneficios que sus habilidades superiores pudieran traer a la *polis*. Sin embargo, la ley instituye aquí la amenaza: legislar contra el individuo era también reconocer su poder. Todo el proceso de transformación que vivió Grecia en ese período se encontraba en una situación similar: la fuerza que rompió las cadenas que impedían erigir lo político como fundamento desató una serie de acontecimientos que condujeron al cuestionamiento y posterior abandono del nuevo principio.

La *pólis* necesitó, para llegar a ser ella misma divina, desvincularse de la religiosidad tradicional<sup>6</sup>. Pero, con el desplazamiento del centro religioso, no sólo se transformaron los antiguos dioses aristocráticos, que aparecían ahora junto a divinidades de origen popular, sino que también se diluyó la estabilidad que los caracterizaba. La mutabilidad no sólo alcanzaría a los dioses, sino que, más tarde, las leyes y las costumbres, que habían llegado a ser divinas, serían percibidas cada vez más como contingencias; hasta alcanzarse, con los sofistas, un relativismo que impregnó las representaciones acerca de lo divino, lo bueno y lo justo. Los dioses habían sido expulsados del mundo y su participación en los asuntos humanos se hizo cada vez más remota<sup>7</sup>.

En el principio, pues, era la ley y junto a ella el germen de su propia destrucción. Sin embargo la historia de este proceso que va del esplendor a la decadencia de la vida política griega no responde necesariamente a una fatalidad y, en todo caso, su desarrollo no se dio de modo inequívoco. Muchas eran las tensiones, vacilaciones y contradicciones que albergaba en su seno y la aparición de hombres como Esquilo, Pericles o Protágoras fue decisiva en la resolución de unas y la configuración de otras nuevas. Sin embargo, fue Sócrates aquella figura sobre el cual esta historia dio un giro terminante. Situado en el ojo de la tormenta, el proceso de Sócrates muestra la lucha a muerte entre dos principios que pugnan por imponerse en la historia. Es preciso no dejarse engañar por el veredicto, pues la victoria en estas batallas no se define por los destinos individuales, sino por el

sentido que ellos dejan tras de sí. En Atenas el jurado condenó a Sócrates, pero no alcanzó a ver que la muerte del hombre fue la victoria de la tendencia que encarnaba.

## II

Sócrates entiende, de acuerdo con lo que expresa en la *Apología*, que las acusaciones realizadas por Anito y Meleto son las menos temibles. Otras, que nunca fueron formalizadas, sino que se difundieron a través del rumor y cuyo único representante visible es Aristófanes (19c2), es a las que Sócrates más teme (18b1-4). Aparece en ellas bajo la forma de un sofista y un investigador de la naturaleza, imágenes que ayudaban a consolidar la acusación de impiedad (18c1-3). El temor proviene del hecho de que, al ser muy antiguo, este retrato influyó en los jueces desde tan jóvenes que terminó por volverse la representación usual a la que atendían al pensar en él. Tal como lo expresa en su defensa (22e6-23a3), el origen de las antiguas acusaciones se encuentra en los odios cosechados por Sócrates al indagar a poetas, artesanos y políticos y hacerles notar su ignorancia respecto de las cosas de las que creían ser conocedores. La envidia y los celos son, pues, para Sócrates, los principales móviles de la denuncia. Anito y Meleto no serían otra cosa que los representantes de todos aquellos grupos a los que Sócrates ridiculizó mostrándoles sus incapacidades (23e3-24a1), y sus acusaciones sólo la formalización de aquellas otras. Pareciera, si atendemos a esta descripción que Sócrates hace del caso, que la relevancia de elementos políticos que pudieran haber impulsado los cargos es mínima. De allí que la defensa que presenta se oriente en el caso de las antiguas acusaciones a elaborar una justificación religiosa y moral de su obrar y no se haga referencia alguna a los posibles móviles políticos de la acusación<sup>8</sup>. Pero este silencio se revela en realidad como la verdad del proceso, pues la ausencia de lo político es lo que llevó a Sócrates frente al tribunal, pero no ya lo político en tanto "lucha de partidos", sino lo político en tanto visión del mundo. Los griegos se vinculaban esencialmente con la *pólis*<sup>9</sup>, Sócrates abandona esta característica y deja por ello de ser griego, de allí que su destino sólo pudiera decidirse entre el destierro o la muerte.

Las *Nubes* de Aristófanes se revela así como un relato fiel a la figura de Sócrates, no en cuanto a las actividades específicas que realizaba, sino en el sentido que tenía para la vida griega. El cómico percibe el proceso de decadencia que abate a Grecia tras la Guerra del Peloponeso y lo encuentra encarnado en la figura de Sócrates. Su

caracterización en esa comedia parece apoyarse en un argumento que, aunque formalmente falaz, expresa claramente el vínculo trazado por su autor: el racionalismo científico de los filósofos naturales y la llegada de los sofistas han producido la decadencia de Grecia, Sócrates es fiel expresión de esa decadencia, Sócrates es sofista y filósofo natural. El hecho que sale a la luz en *Nubes* es la ruptura con los lazos, las costumbres y la religión tradicionales (247-8 y 1321-25)<sup>10</sup>. Estos son los verdaderos cargos contra Sócrates, estas las causas por las que es condenado y la defensa que ensaya frente a sus jueces, lejos de ponerlas en duda, las confirma. No interesa aquí distinguir entre los testimonios expresados en la defensa contra las primeras acusaciones del diálogo que sirve de defensa a las acusaciones de Meleto, sino sacar a la luz el principio sobre el que se apoya dicha defensa, porque es con relación a este que tiene lugar la lucha entre lo político y lo moral. Lo que aquí se pone en juego no es la validez de unos u otros argumentos, sino el lugar desde donde ellos son afirmados. Sócrates se sitúa, pues, fuera de la *pólis*, pero lejos de acudir a lejanos parajes, su refugio es la interioridad de la conciencia. Es preciso, entonces, mostrar los puntos centrales de su defensa y los argumentos que posteriormente, en el *Critón*, la confirman para poder ver allí como se articula en ella este nuevo principio.

A continuación se hará referencia a uno de los puntos centrales en torno al cual se articula esta ruptura con lo político a favor de una concepción moral de las cosas: En su defensa, Sócrates expresa su convicción de que, al igual que en las *téchna*<sup>11</sup>, sólo uno o unos pocos pueden ser entendidos en una determinada materia, aun incluso en la política y en la educación de los ciudadanos. En la *Apología* Sócrates afirma por primera vez esta convicción en su diálogo con Meleto:

[Respecto de los caballos] ¿Todas las personas los hacen mejores y una sola los echa a perder? ¿O bien ocurre todo lo contrario: uno sólo es capaz de hacerlos mejores o, a los sumo unos pocos, los cuidadores de caballos, mientras que la mayoría, cuando trata con caballos y los utiliza, los hecha a perder? ¿No es así, Meleto, tanto en el caso de los caballos como en el de los restantes animales? Con toda certeza lo admitan o no tú y Anito. ¡Pues gran felicidad sería en el caso de los jóvenes si uno sólo los corrompiera y el resto los beneficiara! (25a14-b7)

El presupuesto que Sócrates da por sentado, ilustrado con la analogía de los cuidadores de caballos, lejos se encuentra de ser obvio para un griego<sup>12</sup>. Por el contrario,

la respuesta dada por Meleto a la pregunta acerca de quién hace mejores a los jóvenes es la que se espera de un ciudadano ateniense: son las leyes las que educan al ciudadano (24d11) y son todos los ciudadanos, *por el sólo hecho de ser ciudadanos y obedecer las leyes*, los que hacen mejores a los jóvenes<sup>13</sup>. Es decir, no existe otro criterio que las leyes para establecer qué es lo bueno y lo justo, y sólo en la medida en que se las obedece se es justo. Ahora bien, la autoridad de la ley sólo podía ser tal si el vínculo con ella no era del orden de lo racional. La ley sólo es incuestionable mientras conserva algún aspecto divino, si la obediencia a la ley resulta de la conclusión de un razonamiento, entonces no se obedece a la ley, sino que se es coherente con el silogismo. Sócrates, al postular la analogía con las *téchnai*, no hace otra cosa que racionalizar el vínculo con la ley y derrumbar su soporte religioso. La autoridad pues se desplaza de la ley a la razón (*Logos*). Si para ser justo es preciso lo que es la justicia, es porque ella ha dejado de ser un valor proveniente del *éthos* y se ha vuelto un valor proveniente de la razón, y, de este modo, se despoja al ciudadano de su contacto inmediato con la justicia en la obediencia de la ley.

En el *Critón* esta doctrina es afirmada sin rodeos. Tras haber restado importancia a la opinión de *hoi polloi* (CITA), Sócrates argumenta que no hay que escuchar todas las opiniones, sino sólo las buenas y a continuación, con la ayuda de Critón, enuncia lo que sería el criterio para establecer cuales son las opiniones buenas:

- ¿No son buenas las de los que saben (*tôn phronímon*) y malas las de los que no saben? - ¡Cómo no! (47a10-12)

Bueno es, pues, lo que dice el *phrónimos*. Para explicar a quien es preciso llamar de ese modo, Sócrates recurre, al igual que en la *Apología*, a la analogía con las *téchnai*, en este caso la medicina y la gimnástica, a partir de la cual se introduce un elemento que luego, puesto en relación con el ámbito de la justicia, permitirá ver más claramente su posición en esta materia: el guiarse por una opinión inexperta, la de *hoi polloi*, corrompe, en el caso de la estas *téchnai*, el cuerpo, en el caso de la justicia y lo bueno, el alma, a la que hace referencia sin nombrarla.

- En el caso de lo justo y lo injusto, de lo vergonzoso y lo noble, de lo bueno y lo malo, que es sobre lo que estamos deliberando ahora, ¿tendremos que seguir la opinión de la mayoría y temerla, o más bien la de uno solo, si hay uno

que entiende?... Si no lo seguimos, arruinaremos y dañaremos aquello que mejora con lo justo y se destruye con lo injusto. ¿O esto no es nada?

- Yo pienso que sí, Sócrates. (47c9-d6)

A continuación Sócrates afirma, siempre con la ayuda de Crítón, la superioridad del alma sobre el cuerpo y la insignificancia de la vida si la primera se halla corrupta, para terminar este segmento del diálogo reafirmando su convicción de que en materia de justicia es preciso desoír a *hoi polloí* y atender al que *entiende*:

- Por otra parte, ¿vale la pena vivir cuando está arruinado eso que lo injusto daña y lo justo beneficia? ¿O consideraremos inferior a esa “parte” de nosotros, sea ella lo que fuere, a la que concierne la injusticia y la justicia?

- De ningún modo

- ¿La consideraremos más valiosa?

- Mucho más

- Por lo tanto, mi excelente amigo, no debe preocuparnos en absoluto lo que dirá de nosotros la gente (*hoi polloí*), sino lo que diga el que entiende (*ho epáion*) de cosas justas e injustas, él sólo y también lo que diga la verdad misma... (47d6-48a7)

El cuidado del alma y su superioridad sobre el cuerpo, la primacía de las facultades racionales no sólo en relación al conocimiento, sino también a la moral, y la consiguiente desvalorización de la opinión de *hoi polloí* son todas ellas conocidas doctrinas socráticas. Pero en este fragmento se ponen en juego en el marco de una disputa con la *pólis* y muestran claramente el posicionamiento que Sócrates adopta frente a ella. Su posición es radical: la meta de la acción es la salud del alma, con el objeto de cuidarla debemos guiarnos por la justicia el bien, y podremos hacerlo sólo si escuchamos al entendido en estas materias. No es posible aquí encontrar referencia alguna a la *pólis* como fuente de verdad y justicia. Si para los griegos, cómo dice Burckhardt<sup>14</sup>, el *nómos* es el “alma colectiva”, es patente la ruptura que realiza Sócrates al referir el alma exclusivamente al individuo y en designar al entendimiento (VER PALABRA) como su guardián.

Se ha querido mostrar aquí como en la figura de Sócrates se realiza una ruptura que, si bien se había desarrollado con anterioridad, sólo en él se manifiesta con toda claridad. La progresiva liberación del individuo de su vínculo con la *pólis* termina con el

desplazamiento de la autoridad hacia su interioridad. Surge entonces un nuevo criterio de determinación de lo justo y lo verdadero, surge también una nueva meta: de la ley a la conciencia y de la gloria de la *pólis* a la salud del alma. Con Sócrates se introduce por primera vez en la vida griega la esfera de la interioridad. La individualidad, que no se identifica con ella, se encontraba previamente unida esencialmente a la objetividad de la ley, en eso radicaba el carácter político del hombre griego. La interioridad no reconoce dicha objetividad y sólo se obedece a sí misma, a sus propias capacidades, es decir, a la razón. Ella es el nuevo criterio de lo justo y lo bueno. La obediencia a la ley que tan duramente defiende Sócrates en el *Critón* no responde, de acuerdo con lo dicho, a un acto político, sino a un acto moral. Su obediencia se encuentra mediada por la conciencia, que es la verdadera autoridad. De allí que se identifique repetidas veces a Sócrates con el primer mártir de la moral, pero también como el destructor de la política griega.

### **Bibliografía**

- Alsina, J., 1971, *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona, Labor.
- Brickhouse, T.C.- Smith, N.D., 1996, "Socrates' Evil Associates and the Motivation for his Trial and Condemnation", en V.V.A.A. *Socrates. Critical Assessments*, ed. W. Prior, NY/London, Routledge.
- Burckhardt, J., 1964, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Obras Maestras.
- Burnet, 1924, *Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford, Clarendon Paperbacks.
- Eggers Lan, C., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Bs. As, Eudeba.
- Hegel, G. W. F., 1955, *Lecciones sobre la historia de la filosofía-III*, México, FCE.
- Hegel, G. W. F., 1997, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I/III*, trad. J. Gaos, Barcelona Altaya.
- Rodríguez Adrados, F., 1993, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- Rochnik, D. L., 1992, "Socrates' Use of the Techne-Amalogy", en VVAA, *Essays on the Philosophy of Socrates*, ed Benson, H.H., Oxford, Oxford University Press.
- Solana Dueso J., 1998, "Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del *Critón*", en *Méthexis XI*.
- Vlastos, G., 1996, "The Historical Socrates and the Athenian Democracy", en V.V.A.A. *Socrates. Critical Assessments*, ed. W. Prior, NY/London, Routledge.

1 Mucho se ha escrito sobre los fundamentos políticos de la acusación. El eje de la disputa gira en torno al vínculo que habría a Sócrates y Alcibíades, ambos enemigos de la democracia. Para una buena exposición de este tema en la *Apología*, ver Brickhouse, T.C.- Smith, N.D., 1996; En Vlastos 1996 se argumenta a favor de los motivos políticos de la condena, pero se intenta mostrar el error de los jueces al considerarlo un partidario de la oligarquía. Cf. Burnet, 1924 nota a 18b3 y a 33a4 y Jenofonte, *Mem.* 1.2.12 y ss.

2 Siguiendo a Hegel se llama aquí moral a aquello que fundamenta lo bueno, lo justo y lo verdadero en un criterio subjetivo basado en la conciencia de los individuos. Se contraponen pues con lo ético que refiere a lo objetivo y universal, propio del Estado. Cf. Hegel, G. W. F., 1997, II, pp. 399 y ss. y 451 y ss..

3 Nos referimos aquí a la nueva división de las tribus mediante un criterio geográfico y la designación del nombre de los ciudadanos de acuerdo al *démos* al que pertenecían y no a la familia. Cf. Aristóteles, *Ath. Pol.* §§ 20 y 21.

4 Cf. Rodríguez Adrados, 1993, p. 78.

5 Cf. Aristóteles, *Ath. Pol.* § 22 y Rodríguez Adrados, 1993, p. 94.

6 Cf. Alsina, 1971, pp.17 y ss., Rodríguez Adrados, 1997, pp. 130, Eggers Lan, 1974, pp. 55 y ss.. Estos autores muestran cómo la ruptura con la religión tradicional no se realiza mediante su eliminación, sino mediante su fusión con otra corriente religiosa de origen popular. Fusión que se llevó a cabo tanto en la esfera política, artística (tragedia) e incluso arquitectónica, mediante la construcción de templos donde se unían divinidades de ambas religiones, ahora unificadas.

7 Piénsese en la divinidad lógica de Aristóteles en *Metaf.* XII.

8 Brickhouse, T.C.- Smith, N.D., 1996.

9 Cf. Aristóteles, *Pol.* 1253a1-4.

10 Hegel ha visto bien este aspecto de *Nubes*: "...debemos admirar incluso la profundidad de Aristófanes al ver el lado negativo de la dialéctica socrática destacarlo —a su modo, claro está— con enérgicos colores" Hegel, 1955, p. 82.

11 Sobre la analogía con la *téchnai* Roochnik, 1992.

12 Solana Dueso destaca el carácter antidemocrático y antipolítico, y por ello contrario a las creencias griegas, de las analogías, Cf. Solana Dueso, 1998, pp.8-10

13 Cf. Burnet, 1924, p. 187.

14 Burckhardt, 1964, p. 113.