



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

SÓCRATES Y LA DISCUSIÓN SOBRE LO JUSTO
UN ESTUDIO DE *CRITÓN Y APOLOGÍA*

TESIS QUE PARA OPTAR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

RICARDO MORA RESÉNDIZ

TUTOR

DR. RICARDO HORNEFFER MENGDEHL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Los mitos son como el Tlalocan: conjugan una aparente antítesis. Unen lo que siempre ha sido antiguo y lo que por siempre mantiene su frescura. Se despliegan generosos a la reinvención y a la reinterpretación.

Alfredo LÓPEZ AUSTIN. *El conejo en la cara de la luna*.

Nada como la ambigüedad para dar vida a los personajes.

Hugo HIRIART, "Glosa a notas distantes".

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
A) Planteamiento del problema.....	10
A.1) Moral y justicia.....	11
A.2) Preguntas para reconstruir la concepción socrática de lo justo.....	18
B) Estructura de la investigación.....	23
CAPÍTULO 1. SOBRE LA AUTONOMÍA DE <i>CRITÓN</i> Y <i>APOLOGÍA</i> DENTRO DEL CORPUS PLATÓNICO.....	26
1.1 La trama y el discurso filosófico en la obra platónica.....	27
1.2 Ficción y realidad en los diálogos socráticos.....	31
1.3 El Sócrates de los diálogos tempranos de Platón.....	36
1.4 La intención historizante de <i>Critón</i> y <i>Apología</i>	49
CAPÍTULO 2. LO JUSTO: UN CONFLICTO.....	59
2.1 Atenas, Sócrates, el juicio.....	60
2.2 Critón: razones para escapar de la cárcel.....	69
2.3 Sócrates: criterios para determinar lo justo.....	72
2.4 Justicia imperfecta, ¿obediencia parcial?.....	80
CAPÍTULO 3. RELACIÓN ENTRE VIDA HUMANA Y ACCIÓN MORAL. LA PROPUESTA SOCÁTICA.....	87
3.1 ¿La vida humana se reduce al ámbito moral?.....	88
3.2 El juicio moral y el auxilio divino.....	93
3.3 La injusticia: el desdoblamiento del mal.....	99
3.4 Vivir mal, vivir bien: ¿qué papel desempeña la moral?.....	107
CAPÍTULO 4. PERSONA, MORAL Y BIEN COMÚN.....	114
4.1 La prosopopeya de las leyes: características y argumentos.....	115
4.2 Tres objeciones a la postura de Critón.....	120
4.3 La acción moral y las características del agente.....	125
4.4 Apología: Sócrates, la autoridad y el reconocimiento de la ignorancia.....	127
4.5 Sócrates y las Leyes, ¿oposición o identidad?.....	134

4.6 ¿Ser justos para vivir bien? Tres cuestiones finales.....	140
4.7 La concepción socrática de lo justo.....	145
CONCLUSIONES. LA DISCUSIÓN SOBRE LO JUSTO.....	153
APÉNDICE 1. DISTINCIONES ENTRE ÉTICA Y MORAL.....	155
APÉNDICE 2. SIMBOLOGÍA.....	159
BIBLIOGRAFÍA.....	161

AGRADECIMIENTOS

Quiero darle las gracias a Ricardo Horneffer, quien leyó y corrigió con paciencia mi trabajo; diversos pasajes que ahora figuran en la investigación surgieron al reconocer la pertinencia de sus observaciones. En realidad, sus palabras amistosas me alentaron desde que comencé a imaginar la posibilidad del presente estudio. Asimismo, quiero agradecerles a la doctora María Teresa Padilla y al doctor Alberto Constante sus comentarios, críticas y consejos, fueron estimulantes. A la doctora María Teresa Rodríguez le doy las gracias por su lectura y su apoyo. Al doctor Jesús Araiza le agradezco sus observaciones, me ayudaron a corregir errores de considerable importancia.

Agradezco también a mi amiga Carolina de la Mora, quien amablemente leyó y anotó con acribia una versión preliminar del trabajo; sus comentarios me hicieron ver importantes deficiencias de mi texto y tratar de subsanarlas. Quiero agradecer también a mi amigo Christian Pineda: con él conversé sobre diversos detalles de la investigación, leyó una de las primeras versiones y me hizo comentarios oportunos. En el ámbito personal, sobre el cual descansa mi trabajo, quiero recordar el apoyo que me brindaron Jaqueline Cortés, María Martina Jurado y Moisés de la Mora, su ayuda ha sido sencillamente vital. Le agradezco a Natalia, mi hija, su cariño y su compañía, han sido factores decisivos para poder concluir la investigación.

Quiero agradecer, finalmente, la posibilidad de haber estudiado la maestría en la UNAM y el haber recibido una beca por parte del CONACYT durante dos años, las condiciones de trabajo de las que disfruté fueron realmente favorables.

INTRODUCCIÓN

Sócrates sostiene que todas aquellas personas que quieren vivir bien deben ser justas. Sin embargo, ¿realmente lo que afirma es verdadero? ¿Debemos actuar siempre con justicia para tener una buena vida? Los “hechos” parecen mostrar que no. Hay quienes carecen de principios morales: aceptan sobornos, sustraen fondos del erario público para su uso personal, mienten de manera sistemática, tratan con desprecio a quien tiene aspecto de ser pobre, y a pesar de ello difícilmente puede decirse que vivan mal: poseen terrenos y casas en diversas partes del país, tienen varios automóviles, viajan con frecuencia, si tienen algún problema con la autoridad pueden solucionarlo gracias a sus conocidos, envían a sus hijos a escuelas en el extranjero y cuentan con una considerable cantidad de lujos. En fin, viven como lo han deseado.

Ahora bien, ¿en verdad estas personas carecen de principios morales?¹ Puede responderse que no: muchas de ellas los tienen, pero están lejos de ser los que reivindica de manera abierta la mayoría de la sociedad (aunque veladamente se actúe de otro modo). Es decir, muchos de los individuos que pasan por encima de las leyes o que las trastocan, que recurren a la traición o a la cobardía, actúan guiados por una cierta idea de la justicia. Una idea, desde luego, poco incluyente, según la cual es válido que los beneficios de la convivencia, del trabajo, del gobierno, sean disfrutados sólo por algunos grupos. No suelen pensar que sean injustos, sino que, en un mundo complicado, donde se usan las estrategias más variadas con tal de vivir bien, hay quienes vencen debido a su astucia y su fuerza, y hay quienes, atados a su debilidad, son derrotados; su éxito, creen, es justo.²

¹ Más adelante (cf. pp. 9-15, asimismo Apéndice 1) expongo cuál es el concepto de moral del que parto y qué relación considero que existe entre moral, ética y justicia; confío en que dicha exposición le dé mayor sentido a la reflexión desarrollada en estos primeros párrafos.

² Cuando evaluamos cómo ha vivido la vida una persona, si bien o mal, si ha sido feliz o infeliz, ¿cuál es el peso que le damos al factor moral? ¿Por qué le damos este peso (ya sea grande, pequeño o nulo) y no otro? ¿Hay algo así como un peso “objetivo” que le debemos dar? ¿Quién tiene derecho, en fin, a dictaminar el peso “objetivo” de la moral al momento de evaluar la vida de una persona? ¿La sociedad en su conjunto? ¿La filosofía? ¿Cada persona respecto a su propio caso? La reflexión socrática se desenvuelve en medio de estas preguntas, las cuales por cierto siguen presentes en nuestra vida cotidiana. El desarrollo del presente trabajo es un intento de mostrar cuál es la respuesta de Sócrates a tales interrogantes.

Hay otras personas que parten de una idea distinta. No piensan que sus acciones (si llegan a robar, a mentir, a calumniar) sean justas; simplemente suponen que, bajo diversas circunstancias, lo mejor es no acatar las normas morales pues de hacerlo es muy probable que pierdan elementos que consideran indispensables para su existencia. Sus decisiones, que fluctúan entre lo que consideran justo y lo que les parece prudente, suelen trazar una vida sin grandes dificultades, una vida que en términos generales llaman buena.

Un tercer tipo de personas actúa de otra manera: se suelen apartar de la mentira, del abuso de autoridad, del cohecho, de la soberbia, pero a consecuencia de ello normalmente no logran una vida tan próspera como los otros. Si, al defender sus principios, lastiman los intereses de quienes apuestan por un estilo de vida distinto, corren el peligro de perder su trabajo, de ser difamados, de ir a la cárcel o, incluso, de ser asesinados; es decir, para estas personas el peligro de vivir una vida desafortunada siempre está latente.

Ahora bien, Sócrates está en contra de la interpretación de la existencia humana que he trazado hasta aquí, y que apunta a la existencia de, al menos, tres modos distintos de encarar la vida y la moral. Sócrates afirma que la práctica de la justicia no sólo es una condición necesaria, sino también suficiente para vivir bien; el justo no es desgraciado. ¿Qué lo lleva a sostener esta idea que la realidad parece refutar? ¿La vanidad de no opinar como lo hace la mayoría? ¿Un gusto por las contradicciones? ¿La ingenuidad? ¿La obstinación? ¿Un simple error? Pero, ¿y si su postura fuera acertada? Sería, por lo menos, extraño. Sería como pensar, contra las apariencias, que la Tierra gira alrededor del Sol.

A) Planteamiento del problema

¿Cuál es la concepción socrática de lo justo en *Critón* y *Apología*?³ Esta es la pregunta que me propongo resolver a lo largo de la presente investigación. Elegí *Critón* y *Apología* porque considero que estas dos obras están enlazadas de tal modo, tanto en lo relativo al contenido filosófico como en lo tocante a la estructura literaria, que es válido juzgarlas como un conjunto autónomo dentro de la producción de Platón. Dicha autonomía, sostendré más adelante, es presumiblemente producto del intento de Platón de poner ante los ojos del lector una filosofía cercana a la desarrollada por Sócrates, el personaje histórico; un hecho que,

³ Cuando se habla de las dos obras que me propongo estudiar, lo habitual consiste en mencionar primero *Apología* y después *Critón*, lo cual es lógico si se tiene en cuenta que los acontecimientos de *Apología* son anteriores a los de *Critón*. A lo largo de la presente investigación, sin embargo, como queda registrado desde el título, siempre que hable de dichas obras colocaré primero *Critón* y después *Apología*. Procedo así debido al papel central que le asigno a *Critón* en las diferentes etapas del trabajo.

trataré de defender, no ocurre de forma tan radical en ningún otro lugar de la producción platónica ni dentro de la literatura socrática que ha llegado hasta nosotros.⁴ Ahora bien, antes de exponer cuáles son las preguntas específicas que haré para reconstruir la concepción socrática de lo justo, quiero hablar de dos aspectos que resultan importantes en mi acercamiento al tema: se trata del concepto de moral que voy a manejar y del lugar que, considero, ocupa el fenómeno de lo justo dentro del ámbito moral.

A.1) *Moral y justicia*

Las teorías que tratan de explicar en qué consiste el fenómeno moral y de definir el concepto correspondiente, son múltiples; la comunidad filosófica no ha llegado a un acuerdo unánime al respecto. Tal vez esta pluralidad de descripciones no represente un fracaso de la filosofía, sino más bien sea una muestra de la complejidad de la moral, cuyo concepto es, como ha señalado Mark Platts en sus cursos,⁵ lo que W. B. Gallie llama un concepto esencialmente impugnado.⁶ Sin embargo, esta divergencia de fondo no nos autoriza a quienes abordamos temas de índole moral a desentendernos del concepto que utilizamos, por el contrario, nos obliga a intentar clarificarlo para no caer en confusiones innecesarias ni provocarlas.

Algunos filósofos han propuesto que se distinga entre “ética” y “moral” para, así, analizar con mayor precisión el fenómeno. Considero que en ciertas ocasiones esta distinción resulta útil pues nos permite reconocer diversos aspectos de un “objeto” que dista de ser sencillo. No obstante, en el presente trabajo me interesa poner el acento en la unidad del fenómeno y no tanto en sus diferencias internas, pues creo, ciertamente, que también esta es la orientación de *Critón y Apología*.⁷

⁴ Dedico gran parte del primer capítulo a defender esta tesis, a saber: que existen buenas razones para considerar que la reflexión filosófica del Sócrates de *Critón y Apología* es cercana a la de Sócrates, la figura histórica.

⁵ Platts remite, en lo tocante a este tema, al libro de Dorothy Emmet: *The Moral Prism*.

⁶ “Encontramos grupos de gente que disiente sobre el uso apropiado de los conceptos, por ejemplo, de arte, democracia o tradición cristiana. Cuando examinamos los diferentes usos de estos términos y los argumentos característicos en los que figuran, pronto advertimos que no hay un solo uso general, claramente definible, de ninguno de ellos que pueda establecerse como el uso estándar o correcto. [...] una vez que se revela esta variedad de funciones, muy bien cabría esperar que de inmediato terminasen las disputas en que figuran los conceptos antes mencionados. Sin embargo, esto, de hecho no sucede. Cada grupo continúa sosteniendo que la función que un término como ‘obra de arte’, ‘democracia’ o ‘doctrina cristiana’ desempeña en su caso o conforme a su interpretación, es la función correcta, apropiada, primordial, o la única importante que claramente se puede decir que cumple el término en cuestión. Además, cada grupo insiste en defender su caso con lo que -según afirma- son argumentos, evidencia y otras formas de argumentación convincente” (Gallie, 1998, pp. 6-7).

⁷ En el Apéndice 1 se encuentra una explicación más detallada de por qué no hago uso de la distinción entre ética y moral. Asimismo, debo señalar que, de ahora en adelante, para referirme a este fenómeno voy a utilizar el término “moral”. El motivo de mi elección es el siguiente: quise que el vocablo que le diera nombre tuviera poca o ninguna resonancia dentro de la cultura griega. Procedente del griego *éthos*, la palabra “ética” permitiría

Si bien es cierto que en *Critón y Apología* no hay una palabra específica para referirse a lo que llamamos moral, esto no significa que Platón o Sócrates hayan ignorado o pasado por alto la existencia del fenómeno mismo. De hecho, es interesante notar que en *Critón* existe un pasaje que indica, de manera esquemática, sobre qué clase de situaciones versa la moral. Es precisamente a este pasaje al que voy remitirme para extraer a) tanto el concepto de moral que voy a utilizar, b) como la tesis que sostendré acerca de la relación entre moral y justicia. Enseguida cito el mencionado fragmento y ofrezco mi interpretación en torno a los dos temas en litigio.

El contexto del diálogo es el siguiente. Critón le insinúa a Sócrates que, para decidir si debe escapar de la cárcel o permanecer en ella, es importante considerar la opinión de la mayoría. Sócrates trata de hacerle ver a Critón que está equivocado, que la opinión de la mayoría de las personas no es un criterio aceptable cuando se trata de hacer lo correcto. Para persuadir a su amigo, Sócrates se sirve de un ejemplo:

*T1*⁸ Sócrates: Un hombre que se dedica en serio al atletismo, ¿le presta atención al elogio, al reproche y a la opinión de cualquier individuo o al de uno solo, al de aquel que justamente es médico o entrenador?

Critón: Al de uno solo.

Sócrates: ¿Hay que temer entonces los reproches y acoger con gusto los elogios de ese único individuo y no los de la mayoría?

Critón: Evidentemente.

Sócrates: Por consiguiente, debe actuar y ejercitarse, debe comer y beber, más bien como le parece a ese único individuo que lo supervisa y que entiende, y no como les parece a todos los demás.

Critón: Así es.

Sócrates: Muy bien. Pero si uno desobedece y desprecia la opinión y los elogios de ese individuo único, apreciando en cambio los de la mayoría que no entiende nada, ¿no sufrirá algún daño?

Critón: Por cierto.

Sócrates: ¿Qué daño es este? ¿Adónde apunta? ¿A qué parte del que desobedece?

Critón: Es obvio que al cuerpo, pues es eso lo que se arruina (47b-c).

relacionar el fenómeno con el carácter, con el hábito o con las costumbres (cf. *Ética Nicomáquea*, II, 1103a 15-20). En cambio, la palabra “moral”, proveniente del latín, es obviamente ajena a las asociaciones dentro de la cultura griega. Así, desde esta perspectiva es un término neutral y que se acomodará a recibir de manera más sencilla el significado que viene a continuación.

⁸ Todas las citas provenientes de *Critón y Apología* que aparezcan en el cuerpo del texto estarán distinguidas por la letra *T*, acompañada del número consecutivo (1,2, 3...) que le corresponda. Cabe señalar, asimismo, que todos los pasajes del *Critón* citados en español provienen de la traducción hecha por Alfonso Gómez-Lobo y publicada en 2004 en Santiago de Chile (véase la bibliografía); en cuanto a *Apología*, usaré la traducción de Alejandro Vigo, publicada el año 1997 también en Santiago de Chile. Para el texto griego, hago uso de la clásica edición de Burnet.

Sócrates partirá de este ejemplo para convencer a Critón de que tampoco en la situación que les incumbe debe aceptarse la opinión de la mayoría. El diálogo continúa así:

T2 Sócrates: Dices bien. ¿No diremos lo mismo, Critón, de todos los demás casos sin que tengamos que enumerarlos? En el caso específico 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, ¿tenemos que seguir la opinión de la mayoría y temerla, o más bien la de uno solo, si hay uno que entiende? ¿No hay que avergonzarse ante él y temerle más que a todos los demás juntos? Si no lo seguimos, arruinaremos y dañaremos *aquello que mejora con lo justo y se destruye con lo injusto*. ¿O esto no es nada?

Critón: Yo pienso que sí, Sócrates.

Sócrates: Dime, entonces. Si por no seguir la opinión de los entendidos destruimos lo que lo *saludable* mejora y lo *malsano* arruina, ¿vale la pena vivir si eso está arruinado? ¿No es eso el cuerpo?

Critón: Sí.

Sócrates: Entonces, ¿vale la pena vivir con un cuerpo arruinado (διεφθαρμένου σώματος)?

Critón: De ningún modo.

Sócrates: Por otra parte, ¿vale la pena vivir cuando está arruinado eso que lo injusto daña (τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται) y lo justo beneficia (τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν)? ¿O consideramos inferior al cuerpo esa “parte” de nosotros, sea ella lo que fuere, a la que concierne la justicia y la injusticia?

Critón: De ningún modo.

Sócrates: ¿La consideras más valiosa?

Critón: Mucho más.

Sócrates: Por lo tanto, mi excelente amigo, no debe preocuparnos en absoluto lo que dirá de nosotros la gente, sino el que entiende de cosas justas e injustas, él solo y también lo que diga la verdad misma. De modo que no empezaste bien al sugerir que debemos preocuparnos de las opiniones de la mayoría acerca de lo justo, lo noble, lo bueno, y sus contrarios. (47c-48a, las cursivas son mías).

En primer lugar, me gustaría destacar lo siguiente. En T2, Sócrates habla de lo justo y lo injusto, de lo vergonzoso y lo noble, de lo bueno y lo malo, y le dice a Critón que el diálogo que mantienen gira precisamente en torno a estos elementos. Ahora bien: ¿Sócrates se refiere aquí a tres fenómenos distintos: el de lo justo, lo noble y lo bueno? No; no los considera fenómenos esencialmente distintos. Mediante estos tres términos Sócrates se refiere a un fenómeno donde lo justo, lo noble y lo bueno, por decirlo de algún modo, se unifican. Que esto es así, lo demuestra el siguiente texto:

T3 Sócrates: Observa, además, si para nosotros sigue o no en pie lo siguiente: que no es el vivir lo que hay que considerar como lo más importante, sino el vivir bien.

Critón: Sigue en pie.

Sócrates: Y que el vivir bien, noblemente y justamente son lo mismo, ¿sigue en pie o no?

Critón: Sigue (48b).

Lo justo, lo noble y lo bueno se refieren a una misma cosa utilizando tres distintas perspectivas, y no a tres cosas que fueran completamente diferentes. Es importante tener esto en cuenta, pues resultará clave para comprender la postura socrática.⁹

Ahora consideremos lo siguiente. El punto de vista de Sócrates acerca del fenómeno moral se hace visible gracias al paralelismo que construye entre el cuerpo y aquella parte de nosotros mismos que se ve directamente afectada por lo justo y lo injusto. De esta manera, si estudiamos la estructura de este paralelismo o analogía, podremos entender la “idea de moral” que Sócrates utiliza. Veamos. De acuerdo con *T1*, si alguien quiere tener un cuerpo sano (es decir, que le sirva para nadar, correr, caminar, etc.), es necesario que se atenga a la opinión del experto. Luego, en *T2*, Sócrates llama a todo aquello que hace mejor (más sano) al cuerpo, lo *saludable*, y a todo lo que lo arruina, lo *malsano*. Esto significa que, por un lado, hay ciertas acciones (ejercicios y actos cotidianos como comer, dormir, trabajar) que, al cumplir con determinadas características (en cuanto a la calidad, la cantidad, la duración, el modo), pertenecen a lo saludable; y, por otro lado, hay acciones que, al poseer ciertos rasgos, arruinan el cuerpo y, así, pertenecen a lo malsano. El Esquema 1 expone de qué modo resulta afectado el cuerpo, según las acciones que se realicen:

*Esquema 1. Sobre el funcionamiento del cuerpo*¹⁰

EL CUERPO	
Lo que lo daña: <i>LO MALSANO</i>	Lo que lo mejora: <i>LO SALUDABLE</i>
Comer (alimentos grasosos; alimentarse 1 vez al día)	Comer (verduras, pescado; comer 4 veces al día)
Beber (tequila en exceso; nada de agua)	Beber (agua potable)
Dormir (4 horas diarias; con la luz prendida)	Dormir (8 horas diarias; siguiendo un horario)
Divertirse (una vez al mes)	Divertirse (diario; sin poner en peligro la vida)
Correr (10 horas diarias; sin hacer calentamiento)	Correr (30 minutos diarios; a un ritmo determinado)
Nadar (cuando hace excesivo frío y estás enfermo)	Nadar (en una alberca limpia)

Nota: entre paréntesis figuran los tipos de acciones específicas que suelen dañar y beneficiar al cuerpo.

⁹ Sócrates considera que hay una relación estrecha entre lo que podemos llamar cualidades morales y lo justo; esto no significa, desde luego, que de hecho exista una relación de esa índole. Por ahora sólo quisiera mostrar la cercanía que, de acuerdo con la reflexión socrática, existe entre “moral” y justicia.

¹⁰ En la tabla menciono ejemplos de actividades que pueden, en determinadas circunstancias, mejorar o deteriorar un cuerpo humano, pero no pretendo hablar de actividades que sean benéficas o dañinas para el cuerpo humano en todo tiempo y lugar. Basta con admitir que el cuerpo puede beneficiarse y deteriorarse a partir de algunas acciones (no es necesario, recalco, que sean las mismas para todas las personas), para que el argumento de Sócrates, según el cual hay un paralelismo entre el cuerpo y otra parte de nosotros mismos, tenga sentido.

Así, el funcionamiento del cuerpo depende de las acciones *saludables* y de las acciones *malsanas* que lleva a cabo la persona (y, desde luego, de las cosas con las que entra en contacto en dichos actos). Ahora bien, lo que me interesa resaltar aquí es que existen dos géneros opuestos que abarcan todo aquello que afecta al funcionamiento del cuerpo: lo saludable y lo malsano.

Veamos lo que ocurre, ahora, con la otra parte del ser humano, a la cual llamaré parte β .¹¹ De acuerdo con T2, β es aquella parte del ser humano que ve afectado su funcionamiento (puede arruinarse o beneficiarse) debido a ciertas acciones que, como en el caso del cuerpo, se dividen en dos grandes géneros. En este caso se trata de las acciones justas y las injustas: “¿O consideramos inferior al cuerpo esta ‘parte’ de nosotros, sea ella lo que fuere, *a la que concierne la justicia y la injusticia?*” (cursivas mías). Existe, pues, una simetría entre lo que ocurre con el cuerpo y lo que sucede con la parte β , tal como lo explica el Esquema 2:

Esquema 2. Simetría cuerpo - parte β

	CUERPO	PARTE β
Lo que lo arruina:	<i>Lo malsano</i>	<i>La injusticia</i>
Lo que lo mejora:	<i>Lo saludable</i>	<i>La justicia</i>

Debido a los elementos que lo componen y a su misma estructura, el cuerpo humano se ve beneficiado por determinadas acciones y perjudicado por otras. Por ejemplo, el agua es indispensable para diversos procesos fisiológicos, por lo tanto, es importante beberla con regularidad. Siguiendo la analogía: ¿cuáles son las características de la parte β , que permiten que la justicia la beneficie y la injusticia la arruine? ¿De qué índole es la parte β , para que precisamente lo justo le ayude y lo injusto la destruya? Pensemos a partir del mundo actual. Si nos preguntamos cuál es la parte de nosotros mismos que se corrompe por lo injusto y se beneficia por lo justo, ¿qué podemos responder? Que se trata de una parte de nuestra mente, de nuestra personalidad o de nuestra forma de ser. Ahora bien, ¿qué parte de nuestra personalidad (para seleccionar uno de los conceptos) es la que se ve afectada por nuestras acciones justas e injustas? La respuesta más acertada, a mi juicio, es: la parte moral. En efecto, lo justo y lo injusto pertenecen a la moral.

¹¹ Prefiero utilizar esta denominación y no llamar a esta parte “alma”, debido a dos razones: porque, aunque probable, ciertamente no es seguro que Sócrates se refiera aquí a la *psijé* (en tanto entidad inmateral), y en ese sentido es mejor no hacer suposiciones innecesarias; además, incluso si Sócrates hablara del alma, es probable que sólo esté hablando de una parte o de una facultad de ella y no del alma en su conjunto.

Para nosotros, el ámbito moral está compuesto (al menos en un primer acercamiento) por más elementos (valores, principios) que los relativos a lo justo y lo injusto. Dentro de la moral también se encuentran la humildad y la soberbia, la liberalidad y la mezquindad, la valentía y la cobardía, por mencionar sólo algunas categorías. Sin embargo, el punto de vista de Sócrates es distinto. Como trataré de mostrar con detalle en el cuerpo de la investigación, Sócrates interpreta las acciones y las categorías morales a partir de (como formas de)¹² lo justo y lo injusto (cfr. infra 2.3, 3.1-3.4).

Quiero mencionar dos pruebas a favor de esta idea. La primera se encuentra en *Apología*. Se trata de aquel pasaje en el cual Sócrates analiza el comportamiento de Aquiles una vez que su madre le recuerda que, si mata a Héctor, él tendrá que morir poco después (28b-29a). La acción de Aquiles, dispuesto a soportar su destino, es valerosa (a juicio de Sócrates); ahora bien, Sócrates la presenta desde esta perspectiva, pero también la describe como una acción justa. De hecho, en su descripción inicial del caso de Aquiles le da prioridad al vocabulario de la justicia. Lo que quiero decir es que, en el pasaje referido, Sócrates interpreta la valentía como una forma de lo justo.

La segunda prueba se halla en la idea de Sócrates ya citada, según la cual vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo. Sócrates no habla de todo el catálogo de virtudes con las que debe cumplir un ser humano para lograr vivir bien, sino que sintetiza dicho catálogo en una sola expresión: es preciso ser justos. ¿Qué quiere decir esto? Que Sócrates no utiliza los términos justo/injusto para referirse a acciones y categorías concretas pertenecientes al ámbito moral, sino que los utiliza para referirse al ámbito moral en su totalidad;¹³ cuando habla de lo justo y lo injusto, Sócrates no está usando una sinécdoque, es decir, dándole al todo el nombre de una de sus partes, sino que está articulando una expresión para lo que nosotros llamamos “moral”.

Así pues, en consonancia con la interpretación que he expuesto, definiré la moral del siguiente modo: es el *conjunto de consideraciones, deliberaciones, acciones y problemas que tienen que ver con lo justo y lo injusto*. En ese sentido, todas aquellas acciones y consideraciones que escapan al ámbito de la justicia y la injusticia no deben ser calificadas

¹² Aquí no uso el término “formas” en un sentido técnico, como el que tiene en ciertas obras platónicas o en la filosofía medieval europea, sino en el sentido habitual, donde es sinónimo de “tipos” o “maneras”.

¹³ En su interpretación de un pasaje de *Menón*, G. Santas (1979, p. 184) sostiene en términos generales una idea similar: que los conceptos de justicia e injusticia son utilizados por Sócrates para hablar del fenómeno moral en su conjunto.

como morales.¹⁴ Uno de los principales problemas que enfrenta esta definición de moral es el de si realmente todas las categorías morales derivan, de una u otra manera, de la justicia y la injusticia. Para mostrarlo, se requeriría un ejercicio de “deducción” de las categorías morales (virtudes y vicios) a partir de lo justo y lo injusto, o alguna otra explicación del modo como las categorías morales tienen su asiento o su unidad en los fenómenos de la justicia y la injusticia. Sin embargo, puesto que la reflexión de Sócrates en *Critón* y *Apología* no se interna por estos derroteros, es un tema que no voy a abordar. En ese sentido, sugiero que aceptemos provisionalmente esta definición de “moral” extraída de *Critón* y, conforme avanza el presente trabajo, examinemos si muestra ser coherente con la filosofía socrática delineada en las dos obras que nos ocupan.

Veamos, ahora, el Esquema 3, el cual ilustra precisamente la “generalidad” de lo justo/injusto respecto a todas las categorías morales:¹⁵

¹⁴ Según esta definición, todas y cada una de las categorías que pertenecen al ámbito moral no tratan de otra cosa que de la justicia y la injusticia. Esa es la idea básica que, insisto, lleva a Sócrates a decir que una parte importante de nosotros mismos se corrompe debido a lo injusto y se beneficia al practicar lo justo; al decir esto ya no necesita enumerar cada una de las virtudes y de los vicios morales, debido a que éstos están implicados en el ámbito de lo justo y lo injusto

¹⁵ Esta idea de la identidad entre justicia y moral no debe confundirse con la propuesta filosófica según la cual la moral versaría únicamente sobre la justicia, mientras la eticidad considera la justicia dentro de una concepción sobre la vida buena (cf. Apéndice 1). Por otra parte, resulta oportuno recordar lo dicho por Alasdair MacIntyre (2006) en torno a la filosofía moral y el concepto de justicia. MacIntyre señala que los conceptos morales (la justicia, uno de ellos) no se mantienen uniformes a lo largo de la historia; de una época a otra existen diferencias significativas entre los conceptos. En ese sentido, apunta: “Sería un error fatal [...] escribir como si en la historia de la ética se hubiese presentado una única tarea de analizar el concepto, por ejemplo, de justicia, a cuyo cumplimiento se dedicaron Platón, Hobbes y Bentham, quienes pueden recibir calificaciones más altas o bajas según sus realizaciones. Por supuesto, no se infiere de aquí, y en realidad es incorrecto, que las afirmaciones de Platón sobre la δικαιοσύνη y las de Hobbes o Bentham sobre la *justicia* se encuentren totalmente desconectadas unas con respecto a otras. Hay continuidad lo mismo que discontinuidad en la historia de los conceptos morales, y aquí reside precisamente la complejidad de esta historia” (p. 12). La propuesta que hago de identificar el fenómeno moral con la cuestión de la justicia no pretende que ésta signifique lo mismo en todas las épocas, ni en todas las culturas, ni para todas las personas. Sostengo que su significado varía, pero que ciertamente hay una unidad de fondo, la cual permite, no sólo la continuidad/discontinuidad señalada por MacIntyre, sino también la comparación y el diálogo entre culturas desconocidas entre sí. Enrique Dussel ha hecho hincapié en sus cursos y seminarios en que puede ser fructífero recurrir a la unidad por analogía para comprender la unidad de los diversos conceptos (y concepciones) de la justicia: dos conceptos de justicia pueden ser muy distintos, pero estar unidos por semejanzas de fondo, las cuales incluso cabe organizar de manera jerárquica. De acuerdo con Dussel, y lo sigo en este punto, el significado más básico de justicia es: dar a cada uno lo que le corresponde y, añadiría yo, rescatando la propuesta de Platón (*República*, IV 443a-445a), hacer cada uno lo que le corresponde. Esta unidad del concepto puede dar paso a ideas (o principios) de la justicia muy distintas entre sí, pero relacionadas de diversos modos. Por otra parte, la identidad entre el fenómeno moral y el ámbito de lo justo y lo injusto, ha sido insinuada y señalada por diversos filósofos, aunque suelen entender de manera distinta dicha “identidad” (véase al respecto *Ética Nicomáquea*, V, 1129b 11- 1130a 14; Beuchot, 1988, pp. 50-54; Vigo, 2013, p. 21; Ricoeur, 2008, pp. 11-12). Ahora bien, el concepto de moral derivado de *Critón* que aquí he expuesto es solamente eso: un concepto, no una teoría. La presente investigación es un intento de desarrollar dicho concepto para extraer algunos aspectos de la filosofía moral de Sócrates.

Esquema 3. Sobre el funcionamiento de la parte β

PARTE β	
Lo que la daña: <i>LO INJUSTO</i>	Lo que la mejora: <i>LO JUSTO</i>
Mentira	Honestidad
Crueldad	Misericordia
Cobardía	Valentía
Irritabilidad	Serenidad
Desesperación	Paciencia

De esta forma queda expuesto a) el concepto de moral que voy a manejar, y b) la relación de identidad que, de acuerdo con mi interpretación de *Critón*, existe entre el fenómeno moral y el de lo justo/injusto.

Finalmente, quisiera señalar que a la par de las referencias que haré a consideraciones, deliberaciones y acciones morales, también voy a hablar de consideraciones, deliberaciones y acciones no-morales.¹⁶ Este término servirá para hablar, por ejemplo, de deliberaciones que no se desarrollan a partir ningún concepto o sentimiento moral, sino que se sitúan en un terreno distinto. El conjunto de las consideraciones que hacemos las personas estará dividido, así, en consideraciones morales y no-morales. Las primeras, me permito subrayar, tienen como contenido categorías morales; las segundas, carecen de ellas, emplean otro tipo de conceptos. Esta distinción cobrará todo su sentido cuando aparezca el problema de si, para Sócrates, todas nuestras deliberaciones tienen un contenido moral o si hay algunas que son de otra clase.¹⁷ Rondamos, así, el tema de la siguiente sección, donde explicaré cuáles son los elementos de los que se compone la concepción de Sócrates en torno a lo justo.

A.2) Preguntas para reconstruir la concepción socrática de lo justo

Dado que mi investigación se dirige a aclarar en qué consiste una particular *concepción* sobre lo justo, quiero explicar, desde ahora, qué entenderé por el término “concepción”. Para ello, es útil compararlo con el término “concepto”, ya que guarda cierta semejanza con él. Un concepto es la representación de algunas características de un objeto determinado; la representación puede ser vaga o precisa, simple o compleja, pero en todo caso se trata de un fenómeno cuya realidad es sólo mental o lingüística. La concepción, en cambio, tal como

¹⁶ A lo largo del trabajo usaré como sinónimo de “no-moral” la expresión “extramoral”.

¹⁷ Podrían hacerse distinciones específicas acerca del tipo de consideraciones, deliberaciones o acciones no-morales que existen, pero dadas las características del presente texto no es necesario profundizar en el asunto.

usaré esta palabra, no sólo tiene una realidad mental, sino también una realidad práctica. Defino “concepción” como una red compuesta necesariamente por a) *las representaciones que posee* y b) *las acciones que realiza* una persona o un grupo humano en torno a un objeto o un asunto, el cual resulta significativo para su vida. Asimismo, las representaciones que forman parte de una concepción son vinculantes para el sujeto, quien, en ese sentido, se adhiere con convicción a ellas. Por ejemplo, la concepción de los mexicanos sobre la guerra (un asunto central en la vida de este pueblo), incluye sus representaciones lingüísticas y pictóricas relativas al tema, pero también sus comportamientos y acciones en el terreno bélico.¹⁸

Ahora bien, Sócrates, según se nos ha transmitido, aspiró a *conocer* cuál era la mejor manera de vivir, no como un fin en sí mismo, sino precisamente con la finalidad de *vivir* lo mejor posible. La actitud de Sócrates, la cual comparte con no pocos filósofos del mundo antiguo, muestra que su concepción sobre los asuntos que abordó: el amor, la justicia, la vida humana, etc., pretende alcanzar un alto grado de coherencia. Así lo entendieron los escritores de literatura socrática, quienes, al utilizar a Sócrates como protagonista de sus textos, le atribuyeron, quizá perfeccionándola, esta correspondencia entre el pensamiento y la acción. Esta característica de nuestro personaje permite que, al examinar sus reflexiones en torno a lo justo, sea válido también estudiar sus acciones. Este es el camino que seguiré en el presente trabajo, y es el motivo de que la investigación no gire en torno al *concepto* de justicia, sino que se aboque a analizar la *concepción* socrática de lo justo.¹⁹

Ciertamente, los discursos y los hechos contenidos en *Critón* y *Apología* son insuficientes para exponer de manera detallada la concepción de Sócrates sobre lo justo; no obstante, sí permiten que el lector reconstruya algunos de sus elementos más sobresalientes. Dada esta circunstancia, me centraré en estudiar tres esferas de la mencionada concepción socrática:

- 1) A la primera la llamaré la esfera de los *criterios internos* o *principios efectivos que un agente asume* para actuar (desde su perspectiva) con justicia.

¹⁸ Así pues, según lo expuesto, una concepción (concepción de la vida, concepción de la justicia, concepción del amor, etc.) es una *comprensión* desarrollada y estable de un conjunto de elementos. Aunque habría que guardarse, también en este caso, de identificar la comprensión con el tener una idea sobre algo. El fenómeno de la comprensión al que me refiero es el que Heidegger expone en *Ser y Tiempo*, §31 y §32; de acuerdo con Heidegger, la comprensión está lejos de ser un hecho puramente mental, se trata de un fenómeno esencialmente implícito en el actuar y el padecer de una persona. Por último, cabe aclarar que una concepción suele tener fisuras e inconsistencias, es un conjunto cuyos límites y algunos de sus componentes no están perfectamente definidos y, desde luego, es susceptible de cambios a lo largo del tiempo. No obstante, una concepción en sentido pleno es un conjunto orgánico, operante y con cierta estabilidad.

¹⁹ He preferido valarme de la expresión “lo justo” porque, a diferencia de “la justicia”, me parece, se refiere de manera más inmediata al terreno de lo concreto, el cual siempre debe ser considerado para elucidar lo que es moralmente bueno (lo justo); “la justicia”, en contraste, es una expresión abstracta. Para esta diferencia véase Ricoeur, 2008, p. 9.

- 2) A la segunda, la esfera de los *criterios externos* para actuar con justicia o la esfera relativa al *papel que un agente le asigna a lo justo en el desarrollo de la vida humana*.
- 3) La tercera es la esfera de la aplicación, o sea, aquella donde tienen lugar las *acciones morales*. Estas acciones se encuentran, desde luego, relacionadas de una u otra forma con la posición del agente en las dos esferas precedentes.

He organizado las preguntas centrales de la investigación precisamente tomando en cuenta la esfera de lo justo a la que pertenecen. El Esquema 4, que aparece a continuación y que explico más adelante, lo muestra de manera gráfica:

Esquema 4. Estructura de la concepción socrática de lo justo

<p><i>ESFERA I</i></p> <p>PRINCIPIOS EFECTIVOS QUE UN AGENTE ASUME PARA DETERMINAR LO JUSTO</p> <p><i>Pregunta básica: ¿Cuáles son los criterios o principios que hemos de seguir para actuar con justicia? (P1)</i></p>
<p><i>ESFERA II</i></p> <p>PAPEL QUE UN AGENTE LE ASIGNA A LO JUSTO EN EL DESARROLLO DE LA VIDA PERSONAL</p> <p><i>Pregunta básica: ¿Qué papel desempeña lo justo en el desarrollo de la vida humana?</i></p> <p><i>Preguntas preliminares:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Hay campos de la vida y actividad humanas donde lo moral no esté presente? (P2) • ¿Todas las consideraciones que hacemos al deliberar tienen un contenido moral? ¿O hay consideraciones no-morales? (P3) <p><i>Preguntas medulares:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué importancia tiene actuar de manera justa para actuar acertadamente y para vivir bien? (P4) • (En caso de que existan consideraciones no-morales) ¿Qué papel desempeña lo no-moral al combinarse con lo moral, en nuestro intento de actuar acertadamente y de vivir bien? (P5)
<p><i>ESFERA III</i></p> <p>ACCIONES MORALES CONCRETAS</p> <p><i>Pregunta sobre una acción concreta: De acuerdo con Sócrates, ¿qué es lo mejor y por qué: escapar de la cárcel y, así, desobedecer al tribunal ateniense, o permanecer en ella y cumplir con la pena de muerte? (P6)</i></p>

Las preguntas que me propongo resolver a lo largo de la investigación aparecen distinguidas con la letra **P** y el número que, según el orden del esquema, les corresponde.

La Esfera I trata de todos aquellos principios que indican qué es lo justo (principios que pueden tener, desde luego, diferentes grados de abstracción); es decir, es la Esfera que se refiere al contenido y a la estructura de lo justo. Su pregunta básica es:

P1. ¿Cuáles son los criterios o principios que nos guían para actuar con justicia?

Por ejemplo, si analizáramos la moral de que le transmite Moisés a su pueblo, podríamos decir que su Esfera I está compuesta por diez mandamientos (*Deuteronomio*, 5: 7-22). Si estudiáramos la filosofía moral de Kant, su Esfera I tendría como principio supremo el imperativo categórico: “Lo injusto y lo justo son nombrados por Kant en el nivel de la segunda formulación del imperativo categórico: no tratarás a otro solamente como un medio – es la injusticia esencial – sino como un fin; es justa la conducta que respeta la dignidad del otro al igual que la mía: en este nivel justicia quiere decir igualdad en la distribución de la estima” (Ricoeur, 2008, p. 11).

La Esfera II ya no se pregunta en qué consiste o cuál es la estructura de lo justo. A esta Esfera le corresponde identificar cuál es el papel que tiene la práctica de la justicia dentro de la vida humana y en el intento de las personas por vivir bien. Inicialmente, se presentan dos preguntas:

P2. ¿Hay campos de la vida y actividad humanas donde lo moral no esté presente?²⁰

P3. ¿Todas las consideraciones que hacemos al deliberar tienen un contenido moral? ¿O hay consideraciones no-morales?

P2 y *P3* son muy similares, pero se distinguen por los objetos a los que se refieren. *P2* pregunta por *campos* y *P3* por *consideraciones*. El concepto de campo lo he tomado de Enrique Dussel (2016), quien escribe:

Denominamos campo a una totalidad de sentido gracias a la cual el ser humano recorta la infinita complejidad del mundo cotidiano, en su más amplia extensión, en alguna dimensión específica. La capacidad afectiva y cognitiva humana no puede captar como un todo la complejidad del mundo cotidiano en su máxima expresión; necesita cortar, analizar o abstraer de esa riqueza complejísima totalidades sistémicas cotidianas para poder valorarlas, conocerlas, manejarlas, denominarlas, habitarlas. Así, hablamos del campo político, económico, familiar, deportivo, estético, etcétera (p. 20).

²⁰ Mark Platts (1984, p. 56) la ha llamado la pregunta por el *área* de la moralidad.

Entonces, *P2* pregunta si hay algún campo de la experiencia humana donde no intervenga la moral, es decir, donde las reflexiones morales no sean necesarias, y en caso de haberlo, se podría indagar cuál es o cuáles son dichos campos.²¹ *P3*, en cambio, pregunta algo distinto: al realizar una deliberación concreta, en un campo específico, ¿llegamos a hacer consideraciones que no pertenecen al ámbito de la moral, o sea, de lo justo y lo injusto?²²

La siguiente pregunta es crucial y tiene que ver directamente con el papel que tienen las acciones morales en nuestra vida:

P4. ¿Qué importancia tiene actuar de manera justa para actuar acertadamente y vivir bien?

De hecho, ya vimos una tesis socrática muy significativa al respecto: la que sostiene que vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo. Más adelante (cap. 3), analizaré con detenimiento esta idea de Sócrates. Finalmente, la última interrogante sólo se abre en caso de que, efectivamente, como lo pregunta *P3*, haya consideraciones no-morales. Dice así:

P5. ¿Qué papel desempeña lo no-moral al combinarse con lo moral, en nuestro intento de actuar acertadamente y de vivir bien?

Mark Platts (1984) plantea esta cuestión del siguiente modo: “Después de haber visto los aspectos morales dentro de una situación específica, ¿debemos actuar solamente basándonos en estas consideraciones morales? Dentro de su propia área, ¿es la moral una reina todopoderosa?” (p. 56). O, formulado de otro modo: ¿cómo afectan las consideraciones no-morales al resultado de una acción (y de la vida humana en su conjunto), en la que también intervienen consideraciones morales?

Además de las ya citadas hay una sexta pregunta, la cual se refiere a una dificultad concreta que encara nuestro personaje. En *Critón* y *Apología* la reflexión de Sócrates ocurre en un contexto dramático. Su posición en torno a lo justo y acerca de lo que significa vivir bien no es simplemente un problema teórico, sino también un problema que afectará directa

²¹ Por ejemplo, quienes sostienen que la ética es un elemento normativo que no interviene propiamente en el campo de la economía, pues los precios y los salarios se regulan sólo por leyes económicas, están defendiendo que existe al menos un campo donde la moral no interviene. Hay quienes defienden la misma idea, pero en relación con otros campos, como el de la creación artística.

²² Supongamos que la moral sí interviene en el campo deportivo. Ahora bien, más allá de este hecho, la pregunta es: ¿todas las consideraciones que hacen los involucrados en el campo deportivo son de índole moral? ¿O existen consideraciones no-morales? Hay quien puede sostener que la acción de arrojar la pelota al pelotero que cubre la primera base no es en sí misma una acción que implique consideraciones morales. Así, pueden defenderse dos respuestas “distintas” para *P2* y *P3*. Puede decirse: el elemento moral interviene en todos los campos (*P2*), pero no en todas las deliberaciones y acciones (*P3*).

e inmediatamente su existencia: le permitirá seguir viviendo o lo condenará a morir, le permitirá seguir criando a sus hijos o dejará a éstos en la orfandad, etc. Y, cabe señalar, las dificultades que enfrenta en *Critón* y *Apología* no son fáciles de resolver; no es casualidad que haya opiniones tan encontradas cuando se evalúan las decisiones de Sócrates en estas circunstancias: hay quienes juzgan que hizo bien en defenderse como lo hizo, otros creen que procedió de manera insensata; hay quienes piensan que actuó acertadamente al permanecer en la cárcel y hay quienes lo califican de legalista por tomar esta decisión. Ahora bien, atendiendo al contexto dramático de *Critón* y *Apología*, he decidido buscar los elementos que conforman la concepción socrática de lo justo estudiando, como ya lo he comentado, tanto lo que dice como lo que hace en un contexto específico para resolver uno de los problemas prácticos que se le presentan. En ese sentido, la última pregunta dice así:

P6. ¿Qué es lo mejor, de acuerdo con Sócrates, y por qué: escapar de la cárcel y, así, desobedecer al tribunal ateniense, o permanecer en ella y cumplir con la pena de muerte?

Es decir, al tratar de entender la reflexión y la conducta de Sócrates ante este problema eminentemente práctico (*P6*), indagaré, al mismo tiempo, cuál es su respuesta a las otras cinco preguntas (*P1-P5*).²³ Una vez que he explicado cuáles son las interrogantes que me propongo contestar, veamos cómo está organizada la investigación.

B) Estructura de la investigación

El presente estudio está organizado en cuatro capítulos. En el primero voy a exponer cuáles son las razones por las que considero que *Critón* y *Apología* representan un conjunto autónomo dentro de la obra de Platón;²⁴ lo cual me llevará a hacer diversos comentarios sobre la estructura de los textos, sobre la tradición literaria a la cual pertenecen y acerca del resto de la obra temprana de Platón. El propósito central de este capítulo es poner a consideración

²³ Las seis preguntas que me propongo resolver están divididas, entonces, en tres esferas: la que versa sobre los criterios internos para determinar lo justo (Esfera 1, *P1*), la que expone la relación entre moral y vida humana (Esfera 2, *P2-P5*) y la que trata de la deliberación, el juicio y las acciones concretas (*P6*). Esta división es muy cercana a la propuesta por Ricoeur (2008, pp. 47-57); de acuerdo con él, el fenómeno moral está conformado por tres regiones: el reino de la ética fundamental (hacia donde apunta mi Esfera 2), el reino de las normas y la obligación moral (al que apunta la Esfera 1) y el de las éticas específicas (con el cual se corresponde la Esfera III, la de la aplicación). La diferencia más importante entre los dos planteamientos es que mientras Ricoeur le asigna una importancia central a la obligación (en la Esfera 1), mi propuesta no hace énfasis en ella, por el simple hecho de que la filosofía socrática no lo hace.

²⁴ Hablo de autonomía tanto filosófica como literaria. Filosófica porque, como sostendré, *Critón* y *Apología*, a diferencia del resto de los diálogos platónicos, intenta mostrar la filosofía del Sócrates histórico. Literaria porque sólo en *Critón* y *Apología* la trama tiene un papel tan fundamental en la estructuración de la obra (véase infra. Capítulo 1).

del lector los argumentos sobre los que descansa mi elección de *Critón* y *Apología* como únicas fuentes primarias a partir de las cuales estudiaré la concepción socrática de lo justo.

Es en el segundo capítulo cuando comienza la investigación propiamente dicha. En éste voy a analizar la primera parte de *Critón* (que abarca de 43a a 50a) con un doble propósito: primero, para mostrar cuál es el problema práctico que enfrenta Sócrates al dialogar con Critón (*P6*); segundo, con la intención de identificar los elementos fundamentales mediante los que Sócrates responde a *P1* y define su postura global respecto a *P2-P5*.

En el tercer capítulo voy a estudiar con detenimiento los problemas relativos a la Esfera II (*P2-P5*). Para ello, exploro algunas ideas de Sócrates que ya han aparecido en el capítulo anterior, pero ahora apoyándome de manera permanente en *Apología*. Este capítulo deberá mostrar que, si bien Sócrates no plantea expresamente ninguna de las dificultades contenidas en *P2-P5*, sin embargo, sus acciones y reflexiones revelan un conjunto coherente de ideas y principios que se internan en la raíz de dichas dificultades.

En el cuarto capítulo voy a analizar la prosopopeya de las leyes, que aparece en la segunda parte de *Critón*. Me interesa explicar cuál es la postura de las Leyes respecto al problema de si Sócrates debe abandonar la cárcel, e indagar si esta postura es la misma que la de Sócrates o si se asienta en una filosofía moral de otro cuño. Una vez abordada esta cuestión estaré en condiciones de resolver una serie de dificultades que han quedado pendientes a lo largo de la investigación y, por último, de exponer de manera sistemática la concepción socrática de lo justo.

Me gustaría señalar, finalmente, que en este estudio me adhiero a aquellos investigadores que piensan que, para comprender rectamente *Critón* y *Apología*, es indispensable tomar en cuenta tanto el entorno literario en el que surgieron dichos textos, como el contexto histórico de los sucesos que nos transmiten.²⁵ Creo que, si olvidáramos estas circunstancias, difícilmente podríamos hacerles justicia a los problemas morales que contienen; correríamos un mayor riesgo de sobre o infravalorarlos.²⁶ Pero a la vez que identificamos las

²⁵ Véase Nightingale (1995, p. 9).

²⁶ Claudia Mársico escribe: “Los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos carecieron durante mucho tiempo de una edición confiable y completa que permitiera un estudio profundo de sus implicancias y contactos con otras líneas teóricas de la época. Un breve estado de la cuestión revela que la filosofía de los socráticos y su relación con el pensamiento de Platón fue objeto de estudio prioritario de la historiografía hasta la segunda década del siglo xx. Los trabajos de Joël, Duemmler, Gomperz, Natorp, Maier, Raeder, Susemihl, Zuccante, entre otros, contaban con la necesidad de referirse a los demás discípulos de Sócrates para delinear los problemas teóricos de la época en que escribe Platón. Poco después, un cambio de paradigma disciplinar trajo aparejado un abrupto abandono del estudio de la filosofía platónica en contexto. El avance de la filosofía analítica, orientada a la interpretación de la lógica interna de las obras, antes que a sus proyectos socio-contextuales, coadyuvó a este cambio de paradigma. Varias décadas más tarde, una recuperación de este tipo

circunstancias que rodean y determinan nuestro tema y, gracias a ello, comprendemos de modo aproximado la distancia histórica que nos separa de la antigua Grecia, a la vez, repito, resulta crucial advertir los puentes que efectivamente existen entre aquella época y la nuestra. En ese sentido, en lo tocante a la filosofía he buscado explorar los textos platónicos a partir de cuestiones que hoy continúan siendo problemáticas y, por lo tanto, origen de diversas reflexiones.

Pero dejemos los preámbulos y situémonos en Atenas, a finales del siglo V y comienzos del IV a. C. Un personaje singular, de cierta fama entre sus conciudadanos, ha sido acusado de poner en peligro la estabilidad de la polis. Cuando habla ante el tribunal se declara inocente y, a través de un discurso donde abunda la ironía y donde por momentos se muestra desafiante, sostiene que, por el contrario, su actividad representa un bien para los atenienses. A pesar de ello, los jueces terminan por considerarlo culpable y sentencian que debe morir. Una resolución injusta, dice Sócrates, y sin embargo no es presa del agobio; extrañamente no se queja de su extraño destino.²⁷

de enfoque, fundamentado ahora en la edición de textos y la exégesis de los testimonios, ha sido planteada por autores como Decleva Caizzi, Döring, Giannantonio, Brancacci, Tsouna y Cordero, por ejemplo (*Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I*, pp. 61-62).

²⁷ Al hacer el análisis de la concepción socrática de lo justo, como puede y podrá advertirse, he recurrido a puntos de vista filosóficos pertenecientes a distintas tradiciones. Acudo a textos de Bernard Williams y Mark Platts; incorporo numerosas reflexiones de Paul Ricoeur y de Eduardo Nicol; cito a Jürgen Habermas; a Alasdair MacIntyre; remito a la pensadora María Zambrano, a Heidegger; y asimismo a Enrique Dussel y Walter Mignolo. Esta pluralidad así esbozada, me parece, no es positiva ni negativa, es en todo caso el testimonio de cierto eclecticismo. Más allá de ello, la heterogeneidad se debe, por un lado, a mi formación filosófica de los últimos años y, por otro, a la convicción de que estas distintas tradiciones u orientaciones tienen, además de marcadas diferencias, notables puntos de contacto. ¿Cuál es el lugar que ocupa la evaluación y la acción moral en la vida humana? ¿Hay en el fondo de nuestras plurales formas de vida una moral universal? ¿Lo justo y lo injusto cambian con el tiempo? Y si, en efecto, hay cambio, ¿se trata de un deterioro (todo tiempo pasado fue mejor)? ¿O se trata de un progreso moral? ¿O hay progreso y retroceso? Pero ¿progresos/retrocesos desde qué perspectiva? ¿O la moral es siempre relativa? ¿Relativa en qué sentido? Y la pregunta que abarca las anteriores: ¿en qué consiste el fenómeno moral? Estas cuestiones son significativas para todos los pensadores mencionados, aun cuando les den más peso a unas que a otras y aun cuando partan de universos discursivos y realidades *diferentes* para su análisis. Cabe resaltar: diferentes, más no comunicables ni, sobre todo, incomunicadas, porque son numerosos los contactos que de hecho existen entre las diversas tradiciones filosóficas. En fin, la mezcla heterogénea de la que se alimenta el presente trabajo es, indudablemente, producto de la influencia de Paul Ricoeur, quien en sus textos nos invita continuamente al diálogo entre corrientes distintas.

CAPÍTULO 1

SOBRE LA AUTONOMÍA DE *CRITÓN* Y *APOLOGÍA* DENTRO DEL CORPUS PLATÓNICO

Las fuentes primarias a las que voy a recurrir a lo largo de esta investigación son dos textos de Platón: *Critón* y *Apología*. En el presente capítulo voy a explicar mi propuesta de lectura de estas obras, es decir: a) por qué considero que pueden leerse como un conjunto autónomo dentro de la producción platónica y, en general, dentro de la literatura socrática conservada actualmente, y b) por qué pienso que nos ofrecen una representación fiel del Sócrates histórico y de su filosofía.²⁸

El capítulo se divide en cuatro apartados. En el primero sostengo que ya desde su composición, *Critón* y *Apología* se distinguen del resto del corpus platónico, pues sólo en ellos la estructura narrativa tiene un papel tan importante como la argumentativa; este rasgo al nivel de la composición del texto es un indicio de su singularidad filosófica.²⁹ La tarea de los apartados segundo y tercero es mostrar el carácter ficticio de la literatura socrática en general y de los diálogos tempranos de Platón en particular. Siguiendo a Charles Kahn en su oposición a la opinión dominante entre los especialistas, argumentaré que la obra temprana de Platón no puede ser considerada como la fuente donde se expone de manera fiel la filosofía del Sócrates histórico. Pero si esto es así, surge un problema: ¿por qué creer que *Critón* y *Apología* sí contienen una representación verídica de la filosofía socrática? El último apartado está dedicado a contestar esta interrogante.

²⁸ Ciertamente considero que existe un lazo estrecho entre el Sócrates histórico y el personaje de *Critón* y *Apología*, pero no pienso que Platón pretendiera contar de manera exacta cómo se expresó Sócrates frente a los jueces, ni que tratara de recoger las palabras precisas que intercambié con Critón en la cárcel. Como lo ha propuesto Gregory Vlastos (1991, p. 49, n. 15), la veracidad de *Apología* (y la de *Critón*, agregaría) debe equipararse a la que tienen los discursos de los personajes de Tucídides, discursos que no buscan ser una transcripción de lo realmente dicho, sino que aspiran más bien a conservar el sentido del original.

²⁹ Al hablar de composición y estructura del texto, pienso en el análisis textual que se desarrolla desde hace algunos años y que está ejemplificado de manera clara en el artículo de Adam y Revaz (1996).

1.1 La trama y el discurso filosófico en la obra platónica

Como se sabe, los diálogos escritos por Platón suelen tener una trama, una historia que enmarca el diálogo al que asistimos. En *Eutifrón*, por ejemplo, vemos que dos personajes, Sócrates y Eutifrón, se encuentran en el Pórtico del rey. Sócrates acude al lugar para responder a la acusación que Meleto ha levantado contra él (2b-3a), Eutifrón va a denunciar a su propio padre por su responsabilidad en la muerte de un esclavo (4a-e). Este es el marco narrativo dentro del cual se desarrollará la conversación sobre la piedad. En *Protágoras*, por citar otro caso, vemos cómo Sócrates le cuenta a un amigo lo que ocurrió cuando, en compañía de Hipócrates, visitó la casa de Calias. Iban ahí con la intención de escuchar a Protágoras, ya que éste se encontraba de visita en Atenas y se hospedaba en casa del rico ateniense (309a-314d). Es en este contexto que se suscita el diálogo entre Protágoras y Sócrates en torno a si la virtud puede enseñarse.³⁰

Es un hecho bien conocido que desde la presentación de los personajes y desde las primeras palabras que estos intercambian de manera incidental, Platón va construyendo ya un mundo que apunta hacia el tema o, mejor dicho, los temas que se abordarán de manera filosófica a lo largo del texto. *Eutifrón* y *Protágoras* son muestra de ello. El hecho de que el diálogo sobre la piedad tenga como interlocutores al que se cree experto en materia religiosa y al filósofo que es acusado de impiedad (*asébeia*), tiene importancia para la obra, pues se trata de un rasgo que le otorga dramatismo. Asimismo, resulta significativo que la conversación se dé a las puertas del sitio donde se plantean los casos de *asébeia*; parece que, ante un lugar y una situación tan delicada, la cuestión de qué es piadoso y qué no lo es debería estar resuelta y, sin embargo, no es así. Esta irresolución de fondo se torna todavía más llamativa cuando el personaje que morirá acusado de impiedad pone en aprietos irónicamente al “experto” religioso. El juego de invertir las posiciones iniciales, caro a Sócrates y a la literatura platónica, tiene también aquí un destacado papel: el piadoso resulta impío, el sabio, ignorante, la seguridad, inseguridad, y viceversa.

³⁰ Platón nos presenta sus tramas o historias de diferentes formas. Puede hacerlo a través de un estilo directo, es decir, sin usar un narrador que relate lo que está sucediendo (como en el caso de *Apología* o *Íón*), o puede hacerlo a través de un narrador. El narrador, a su vez, puede ser heterodiegético, o sea, externo a los sucesos y diálogos que narra (piénsese en *Parménides* o en *Teeteto*), u homodiegético, esto es, ocupar un lugar en el diálogo y las acciones que describe (*República* es un caso). Más adelante hablaré de lo significativo que resulta la adopción de uno u otro recurso. Tomo la tipología de los narradores de *El relato en perspectiva* de Luz Aurora Pimentel.

El espacio, el carácter de los personajes y la trama,³¹ desempeñan un papel significativo en la presentación del problema filosófico: lo anuncian, lo soportan, se infiltran en él. De hecho, son aspectos tan relevantes dentro de los textos de Platón que, si quisiéramos suprimirlos y tratáramos de quedarnos únicamente con los argumentos, perderíamos sin duda una parte de la sustancia filosófica de la obra.

Ahora bien, si nos enfocamos en la relación que existe entre el discurso filosófico y la trama podemos dividir la obra de Platón en dos grandes conjuntos. Por un lado, están los textos donde los personajes se juegan la vida con sus discursos; estamos frente a obras de teatro, *narraciones* donde lo que interesa son las acciones-discursos de los personajes en la medida en que estas acciones-discursos deciden acerca de aspectos cruciales de su existencia.³² Por otro lado, están los textos donde la *argumentación* se encuentra en primer plano y, por lo tanto, donde la trama posee, para decirlo de algún modo, “simplemente” el papel de marco significativo. En este caso, a diferencia de lo que ocurre en la primera clase de obras, los personajes no se juegan la vida con sus palabras.

Dentro del primer conjunto se encuentran solamente dos textos: *Critón* y *Apología*. En el segundo grupo, mucho más heterogéneo, se halla el resto de los escritos platónicos. Para apreciar con mayor nitidez la diferencia que propongo, la que pone de un lado los textos narrativo-argumentativos y, de otro, los preferentemente argumentativos, comparemos *Apología* y *Protágoras*.

En esta última obra, Protágoras y Sócrates discuten acerca de si la virtud puede enseñarse. Se trata de un tema de filosofía moral y de pedagogía que tiene, sin duda, importantes repercusiones en la vida de las personas. En efecto, podemos suponer que una educación que parta de la idea de que la virtud es enseñable, será muy distinta a aquella que se desarrolle según la idea de que no lo es. Bien, a pesar de que el tema tiene un interés eminentemente práctico, *Protágoras* no tiene la intención de mostrarnos cómo esta conversación afecta la vida de alguno de sus personajes en concreto: no pone en escena el drama de alguien, cuya *vida*, felicidad o lazos familiares estén en juego. Lo que se juega en *Protágoras* es qué *idea*

³¹ Al hablar de trama, me refiero a lo que Aristóteles denomina *mythos*: la representación de una acción (*mímesis práxeos*), es decir, la puesta en escena (o en la imaginación, gracias a la lectura) de un conjunto ordenado de acciones realizadas y padecidas por los personajes. Al respecto, véase *Poética*, 1449b24 – 1450a30.

³² Siguiendo la propuesta de Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración*, uso el término “narración” (*récit*) como sinónimo de texto o discurso cuyo elemento central es la transmisión de una historia o trama, sin importar que dicha historia sea contada por un narrador o que la representen directamente los personajes. Resulta extraño, desde luego, decir que una obra de teatro es una narración, a pesar de que no tenga un narrador; la idea de fondo de Ricoeur es que en las obras dramáticas (donde la historia se crea básicamente a partir de lo que hacen y dicen los personajes), también hay alguien que ha estructurado los hechos de manera que podamos entenderlos como una historia: se trata del autor. Es en ese sentido que el drama también es un texto narrativo.

sobre la virtud es la correcta. Así, los discursos y argumentos de Protágoras y Sócrates estarán dirigidos a explorar la postura de su interlocutor, a justificar la propia y, en general, a investigar si la virtud es enseñable o no, pero no estarán dirigidos, recalco, a tomar una decisión que afecte el curso de su existencia. Cierto, cabe imaginar que un diálogo como el que se nos cuenta podría cambiar la vida de alguien que lo escucha o, incluso, cambiar la vida de algún protagonista de la obra. Sin duda. Pero esa no es la perspectiva de *Protágoras*. El texto no nos pide que nos fijemos en el cambio vital que pudieron sufrir Hipócrates, Pródico o Calias, espectadores de la conversación, si es que tuvieron alguno; nos invita a que nos centremos en la disputa filosófica que se desarrolla entre dos hombres preocupados por la virtud y la educación.

En *Apología*, como en *Protágoras*, se abordan diversos temas que tienen relevancia desde un punto de vista filosófico. Sócrates habla de la sabiduría y la ignorancia humanas, del temor a la muerte, de la importancia de examinar la propia vida, entre otros asuntos. Y, sin embargo, en *Apología* no nos encontramos solamente frente a una disertación filosófica. *Apología* es una obra dramática donde el discurso reflexivo de Sócrates es una acción que provocará otras acciones que, al final, dentro de la obra, *decidirán sobre su vida*. El propio discurso filosófico está provocado por las circunstancias y, más aún, tiene la intención de ser, él mismo, una acción que las modifique. Dicho de otra manera: de acuerdo con la defensa que Sócrates haga de sí mismo, los jueces decidirán si lo absuelven o lo condenan. Ese es el núcleo del texto.

En suma, *Apología* y *Protágoras* comparten el hecho de que contienen exposiciones y argumentaciones de índole filosófica. Sin embargo, desde otro punto de vista, son textos esencialmente distintos: mientras que en *Protágoras* el discurso filosófico no determinará la suerte de un personaje, en *Apología* Sócrates se juega la vida al hablar y argumentar ante los jueces.

En *Critón* ocurre algo similar. Sócrates se ve ante la posibilidad de escapar de la sentencia que ha dictado el tribunal; las razones que intercambia con su amigo lo llevarán a elegir si escapa de la cárcel o si permanece en ella. Cualquier decisión que tome, a partir de la argumentación que desarrolla, va a repercutir directamente sobre su existencia. En la conversación entre Sócrates y Critón no se enfrentan simplemente dos ideas sobre la justicia y la injusticia, está en juego la vida de un personaje. Podemos decir, entonces, que en *Apología* y en *Critón*, más que en cualquier otro lugar de la obra platónica, las palabras de los personajes se nos presentan como hechos medulares desde el punto de vista de la trama.

Podría objetarse que, en el mismo grupo, junto a *Critón* y a *Apología*, se debería colocar una obra más: *Fedón*. En efecto, como *Critón* y *Apología*, *Fedón* se desarrolla en una situación límite: Sócrates está a punto de morir. Como en ellos, también, el discurso filosófico gira en torno a los acontecimientos que se están viviendo: Sócrates habla de la inmortalidad del alma cuando está a un paso de dejar este mundo. Sin duda hay paralelismos, pero las diferencias, vistas desde la estructura literaria que estamos analizando, resultan definitivas. En *Fedón* el discurso de Sócrates sobre la inmortalidad del alma o, antes, su explicación de la paradoja de que resulta mejor estar muerto que vivo, aunque el suicidio no está permitido, no son acciones que vayan a repercutir sobre la vida de Sócrates en ese momento. *Fedón* no tiene la intención de indagar, no en primer plano, de qué manera el discurso de Sócrates afectará el destino de la polis, el de Sócrates mismo o el de alguno de sus familiares o amigos.

Podemos imaginar que, mediante su argumentación, Sócrates ha logrado disipar el temor que alguno de los presentes tenía hacia la “muerte corporal”, o que ha respondido una pregunta vital y filosófica que sus amigos se hacían. Sin embargo, el centro de *Fedón* no está ahí: su tema no es cómo se modifica la vida de algún o algunos personajes a partir del discurso de Sócrates. *Fedón* no es un texto donde la estructura narrativa, la trama, ocupe el primer sitio, sino que ésta se halla colocada en un segundo plano. La escena de las últimas horas de Sócrates se convierte en el marco narrativo y descriptivo en el cual se desarrolla el diálogo sobre el placer y el dolor, la vida y la muerte, el alma y el cuerpo.

Sostengo, pues, que *Critón* y *Apología* son, a diferencia del resto de las obras del corpus platónico, textos con un alto componente narrativo, es decir, son obras donde la trama y, por lo tanto, los sucesos que definen la vida de los personajes tienen una función crucial. Ahora bien, es cierto que esta primera característica distintiva no constituye por sí misma una prueba de la autonomía filosófica de *Critón* y *Apología*, pero también es cierto que se trata de una indicación que no sería erróneo perseguir, porque posiblemente detrás de ese rasgo de su estructura literaria descansa ese otro que tiene que ver con su orientación filosófica. En ese sentido, el siguiente paso para justificar la validez de mi lectura consiste en mostrar que la especificidad de estos textos, que ahora sólo ha quedado anunciada, se debe también a su intención de representar al Sócrates histórico y a su filosofía.

Sin embargo, se presenta una dificultad: *Critón* y *Apología*, como todo el resto de la producción platónica, forman parte de la literatura socrática, una literatura que se caracteriza, de acuerdo con diversos especialistas, por poseer un alto grado de ficción. Si esto es así, si la literatura socrática se mueve en el terreno de la ficción, ¿puede defenderse que la intención

de *Critón* y *Apología* consiste en representar fielmente al Sócrates histórico (la que más adelante llamaré intención historizante)? Considero que sí, y que por esta razón resultan textos excepcionales dentro del corpus de la literatura socrática. Pero para mostrarlo es necesario, primero, señalar en qué sentido puede decirse que la literatura en torno a Sócrates tiene un importante componente ficticio.

1.2 Ficción y realidad en los diálogos socráticos

Fueron numerosos los individuos que a lo largo del siglo IV a. C. escribieron diálogos socráticos (*sokratikói lógoi*). Antístenes, Esquines, Euclides, Fedón, Aristipo, Simias, Cebes, Critón, son algunos de los filósofos que Diógenes Laercio (II, 5-17) menciona como escritores de este tipo de textos. No obstante, de la dilatada producción de aquella época sólo ha llegado una pequeña parte hasta nosotros; únicamente textos completos de Jenofonte y de Platón han escapado al olvido y a la destrucción. Del resto de los autores quedan únicamente fragmentos. Ahora quisiera explicar brevemente algunas de las características centrales de este subgénero literario.

Evidentemente, una de las causas principales para el surgimiento de la literatura socrática radica en la vida misma de Sócrates y en su manera de filosofar. Para personas que lo conocieron y lo acompañaron, e incluso para algunas que sólo escucharon hablar de él, Sócrates se convirtió en un personaje digno de ser retratado. Ahora bien, además de ésta, hay otras influencias decisivas que permitieron el nacimiento de los diálogos socráticos y la literatura socrática en general.

Gregory Vlastos (1991), haciendo eco de lo dicho por Eric Havelock, señala que “por generaciones anteriores a él [a Platón] [...] la prosa explicativa había sido favorecida como el medio de expresión de la investigación natural, mientras que para la reflexión moral y política los escritores griegos habían optado por el diálogo”.³³ Para apoyar esta idea, Vlastos nos remite, entre otros casos, al diálogo sobre la felicidad que sostienen Creso y Solón en la obra de Heródoto (*Historias*, I, 30, 1-5), y al diálogo entre los melios y los atenienses que figura en Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso*, V). Otra influencia decisiva para el surgimiento de los *sokratikói lógoi*, fue la utilización profusa que se hizo, durante el siglo quinto, del intercambio de preguntas y respuestas como método de discusión, sobre todo

³³ “For generations before him [...] expository prose had been the favored medium of natural investigation, while for moral and political reflection Greek writers had regularly turned to dialogue” (p. 51).

gracias a las prácticas de los sofistas. Hasta nosotros han llegado algunas muestras quizá tardías de estas prácticas: los llamados *Dissoi Logoi*.

También cabe mencionar que, ya desde la Antigüedad, los *sokratikoí lógoi* se asociaron con otros géneros literarios que los precedieron y con los que sin duda guardan relación: los mimos de Sofrón y Jenarco, las comedias siracusanas de Epicarmo y la comedia y la tragedia áticas antiguas.³⁴ El caso de la comedia ática es uno de los referentes más importantes, porque antes de que se escribieran los diálogos socráticos ya los comediógrafos atenienses, como Aristófanes y Eupolis, representaron en sus obras conversaciones de Sócrates, aunque caricaturizándolas.³⁵ Todos estos modelos literarios aportaron elementos para la configuración del género en cuestión: facilitaron la elaboración de los discursos, ayudaron a delinear el carácter de los personajes, contribuyeron a desarrollar escenas con componentes cómicos y a presentar dentro de una unidad dramática las conversaciones.

Livio Rosseti (2001, p. 24) señala que “la combinación de la singularidad del personaje [Sócrates] y del grado de estandarización de sus discursos permitieron la creación de una representación relativamente eficaz del maestro”,³⁶ y menciona como elementos reconocibles de esta nueva forma literaria los siguientes: el diálogo socrático suele adquirir la forma de *élenjos*;³⁷ en ellos se examina no tanto un argumento, sino a una persona y una vida; diversos interlocutores se sienten agredidos por la forma de dialogar de Sócrates; los discursos socráticos, tanto de modo explícito como implícito, tienen un carácter protréptico, es decir, exhortan al interlocutor (y al lector) a que transforme su manera de vivir.

Se han hecho diversas conjeturas acerca de quién fue el primer escritor de diálogos socráticos. Se trata de una disputa que, dada la escasez de materiales y la imposibilidad de fechar con seguridad los existentes, no se ha resuelto. Sin embargo, la conjetura más verosímil, y que es necesario tener presente, es que Platón no fue el creador de este género. Más bien, al comenzar a escribir, Platón se encuentra en un contexto literario efervescente,

³⁴ Véase Bajtin (2012, pp. 156-157) y Clay (1994, pp. 32-47).

³⁵ No obstante, véanse las reservas de Andrea Nightingale (1995, p. 4) sobre la propuesta de darle un papel central a la comedia ática como fuente de influencia para la configuración de los *sokratikoí lógoi* en su conjunto. Para Nightingale la influencia de la comedia ática puede rastrearse en Platón, no así en Jenofonte. Sin embargo, los fragmentos de Esquines parecen apuntar también en dirección a la comedia.

³⁶ “la combinaison de la singularité du personnage et du taux de standardisation de ses discours a bien pu faciliter la création d’une représentation relativement efficace du maître”.

³⁷ El *élenjos*, en cuanto método socrático, no debe entenderse como sinónimo de “diálogo con la intención de refutar”, se trata, como lo explica María Teresa Padilla (2003), de un proceso dialógico mediante el cual se pone a prueba al interlocutor; uno de los resultados de este proceso puede ser la refutación, pero ese no es siempre el centro del *élenjos* socrático.

donde seguramente ya otros filósofos, como Antístenes y tal vez Esquines, están ocupando esta forma literaria para expresarse.

Ahora bien: ¿qué relación hay entre el Sócrates de los *sokratikói lógoi* y el filósofo que vivió en Atenas durante el siglo V a. C.? ¿Cuál era la intención de los escritores socráticos al utilizar la figura de Sócrates en sus textos? ¿Querían transmitirnos fielmente su filosofía? ¿U ocupaban al personaje como un medio para expresar ideas ajenas a las que él mismo llegó a tener?

En cuanto a la relación entre la realidad y la ficción, el punto de vista generalizado lo expresa claramente A. Momigliano (1986), quien en su estudio sobre el origen de la biografía y la autobiografía dentro de la cultura griega antigua señala:

El hecho que debemos afrontar es que la biografía adquirió un nuevo significado cuando los socráticos se trasladaron a esa zona entre la verdad y la ficción que es tan desorientadora para el historiador profesional. No vamos a entender lo que era la biografía en el siglo cuarto si no reconocemos que llegó a ocupar una posición ambigua entre la realidad y la imaginación. [...] Los socráticos experimentaron con la biografía, y sus experimentos estaban encaminados a capturar las potencialidades de las vidas individuales más que sus realidades. Sócrates, el sujeto principal de su consideración (había otros sujetos, como Ciro), no era tanto el Sócrates real como el potencial (pp. 62-63).

Ahora me gustaría analizar brevemente algunos diálogos socráticos con el fin de apreciar el papel que tiene en ellos la ficción. Consideremos, primero, *Aspasia* de Esquines. De esta obra nos quedan pocos fragmentos, pero los suficientes para reconstruir de manera aproximada su argumento:³⁸ Calias acude a Sócrates en busca de que le recomiende un maestro para su hijo, y Sócrates le recomienda que lo envíe con Aspasia. Entonces, Calias se admira de que Sócrates proponga a una mujer como maestra y, además, a una que no es precisamente la de mejor reputación en Atenas. Frente al asombro de Calias, Sócrates trata de justificar su recomendación: le cuenta la historia de otras mujeres, Rodogine y Targelia, que han sido destacadas en tareas relacionadas con el gobierno de las ciudades. Aduce que Aspasia misma ha sido educadora de políticos como Pericles y Lisicles y, finalmente, presenta a ésta como maestra de un matrimonio, el de Jenofonte y su mujer. Las historias que cuenta Sócrates en esta obra de Esquines, no son, desde luego, un modelo de historicidad. En

³⁸ Sigo la reconstrucción de Ehlers, reproducida en Kahn (2010, pp. 51-57). Véanse también los puntuales comentarios de Claudia Mársico a la *Aspasia* de Esquines en *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II*, pp. 114-123.

especial, debe dudarse de la historia de Aspasia como maestra de excelencia política y de oratoria.

En la Atenas que empezaba la Guerra del Peloponeso corrían diversos relatos sobre la influencia de Aspasia sobre Pericles. De hecho, los mismos comediógrafos hablaron desde su particular punto de vista de la relación entre estos dos personajes, pero de ahí a que Aspasia haya “afilado su lengua [la de Pericles] al modo de Gorgias” (SSR VI.A.65; TS 1241),³⁹ como señala el fragmento de Esquines, es decir, que haya sido su maestra de retórica, hay una distancia considerable. A esta anécdota, Esquines añade la del matrimonio entre Aspasia y Lisicles, una vez que Pericles murió. Aspasia, como en su anterior unión, se convertiría supuestamente en maestra de excelencia política y de retórica de su nuevo consorte. Sin embargo, debemos guardarnos de creer en la historicidad de este relato. Como señala Kahn (2010, p. 52-56), dado que Lisicles muere combatiendo como general en Caria en el 428 a. C.,⁴⁰ o sea, un año después de la muerte de Pericles: ¿pudo Aspasia casarse con él y convertirse en su maestra en menos de un año?⁴¹

En *Aspasia* de Esquines aparecen numerosos elementos reales, desde los personajes que son completamente históricos, como Aspasia, Pericles, Lisicles, Calias, Jenofonte y su esposa, hasta hechos vinculados con estas figuras públicas de Atenas. El mismo Sócrates toca un tema sobre el que seguramente él, en la vida real, reflexionó: el de la relación entre *areté* y *eros*, pues no es casualidad que varios discípulos suyos, como Antístenes, Esquines mismo, Jenofonte y Platón, hayan hecho referencia a la inclinación de Sócrates a poner en relación ambos asuntos.⁴² Pero, al mismo tiempo, como hemos intentado mostrar, se trata de una obra donde el mundo de la realidad se ve rebasado por el que crea la imaginación.

Veamos ahora lo que sucede con *Económico* de Jenofonte. En un pasaje de la obra, Sócrates y Critobulo sostienen una conversación en torno a la administración de la hacienda. Sócrates le da algunas sugerencias y consejos a Critobulo, que le podrían ayudar a administrar mejor sus recursos, ya que, por el estilo de vida que lleva, sus gastos son desmesurados. En cierto punto, Sócrates le recomienda a su interlocutor imitar al rey de los persas, quien se dedica con especial ahínco, dice Sócrates, no sólo a las cuestiones de la guerra, sino también

³⁹ Las siglas SSR corresponden al clásico trabajo de Gabriele Giannantoni, *Socrates et socraticorum reliquiae*, que reúne una enorme cantidad de fragmentos de la literatura socrática hoy conservada. Las siglas FS, al trabajo de Claudia Mársico, *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I y II*, donde reúne y comenta también una copiosa cantidad de fragmentos de los filósofos pertenecientes o asociados al círculo socrático.

⁴⁰ Sobre la muerte de Lisicles en una expedición para recaudar fondos para Atenas, véase Tucídides, III, 19.

⁴¹ De acuerdo con Kahn, los casos de Rodogine y Targelia y de Jenofonte y su esposa, también representan una mezcla de realidad y ficción.

⁴² Véase *infra* nota

a las de la agricultura. Entonces aparece un excursus donde Sócrates explica la manera en que los reyes persas cuidan que las tierras de su reino estén bien cultivadas (IV, 5-25). A lo largo de este pasaje, se puede apreciar el conocimiento que tiene Sócrates sobre el imperio persa en materia de gobierno: señala cómo hay jurisdicciones donde existen dos gobernadores, uno enfocado a la esfera militar y otro a la de la agricultura, y cómo hay jurisdicciones, las satrapías, donde existe una sola persona que tiene bajo su mando ambos planos. Ahora bien, estos conocimientos sobre el imperio persa, parece que debemos atribuirlos no al Sócrates histórico, sino a Jenofonte mismo. En efecto, dada su estancia en los dominios persas, Jenofonte pudo obtenerlos de primera mano.

Más adelante, cuando Sócrates recapitula los acuerdos a los que ha llegado con Critobulo a lo largo del primer acercamiento al tema, dice:

También nos pareció que la agricultura contribuía a estimular el valor, al producir los alimentos y nutrir los rebaños, de los labriegos fuera de las murallas. Por este motivo tenía esta manera de vivir el mayor prestigio en las ciudades, ya que parece proporcionar los mejores ciudadanos y los más leales a la comunidad (VI, 10).

Así, en el diálogo entre Critobulo y Sócrates, puede constatarse lo que señala Momigliano. Por un lado, Sócrates es retratado con características que seguramente tienen un soporte histórico: aparece, obviamente, conversando, es decir, realizando una de sus actividades más acostumbradas; al hacerlo, utiliza comparaciones y analogías, un recurso que atestiguan diversos autores socráticos; y Jenofonte nos indica, además, que Sócrates cuenta con una hacienda parca, otro dato que con seguridad es histórico. Por otro lado, Sócrates es presentado bajo una luz que muy probablemente pertenece a la esfera de la ficción: con un conocimiento importante sobre la administración persa y dándole una importancia central al asunto de la agricultura.

Consideremos, finalmente, *Menéxeno* de Platón. La obra comienza cuando Sócrates le pregunta a Menéxeno de dónde viene; éste le responde que de la sala del Consejo, pues estaba a la expectativa de a quién se iba a elegir para pronunciar una oración fúnebre. A partir de ese momento, el diálogo gira en torno a la dificultad/sencillez que implica elaborar un discurso de este tipo. Sócrates, en un momento de la conversación, accede a la petición de Menéxeno de pronunciar una oración fúnebre que, dice Sócrates, aprendió de Aspasia. Toda la primera parte del discurso de Sócrates constituye un encomio de las batallas en las que han participado los atenienses. Menciona la guerra contra los persas, habla de las batallas que libraron contra los espartanos y, curiosamente, termina mencionando sucesos relacionados

con la Paz Regia (244d-246a). Estos últimos sucesos, cabe destacar, acaecieron en el 386 a. C., 13 años después de la muerte de Sócrates, por lo que representan un evidente anacronismo. Ciertamente el anacronismo cumple una función específica en la parodia que hace Platón del discurso fúnebre: refuerza la idea, expuesta por Sócrates al principio de la obra, de que este tipo de discursos suelen ser poco apegados a la verdad. Ahora bien, lo importante para mi argumentación es que este hecho revela en qué medida los escritores de *sokratikoí lógoi*, incluido Platón, admitieron que en sus obras figuraran elementos completamente ficticios.

Todo parece indicar que la ficción de los *sokratikoí lógoi* está estrechamente vinculada con la labor filosófica de los autores: Antístenes, Esquines y Platón, por mencionar a los más sobresalientes,⁴³ usan el diálogo socrático como una vía para exponer sus propias ideas filosóficas y para discutir con otros intelectuales de la época. Momigliano (1986) señala: “todos los socráticos estaban comprometidos en desarrollar tan elaboradamente el pensamiento de Sócrates que éste conservaba poca semejanza con el original” (p. 72). Y Charles Kahn (2010) escribe respecto a la obra platónica que “no se define por los personajes de sus diálogos, sino por el pensamiento y los escritos de contemporáneos y rivales, tales como el retórico Isócrates y los distintos seguidores de Sócrates” (p. 32).⁴⁴

Ahora bien, el siguiente paso que daré en mi intento de mostrar la autonomía filosófica de *Critón* y *Apología*, consiste en analizar la postura de quienes consideran que la filosofía del Sócrates histórico puede extraerse de diversos diálogos de Platón, básicamente de los que escribió en su primera época. Intentaré mostrar que esta postura carece de fundamentos sólidos, pues aquellos elementos que han sido considerados como los más destacados de la filosofía del Sócrates real pertenecen en realidad a un Sócrates de ficción.

1.3 El Sócrates de los diálogos tempranos de Platón⁴⁵

Diversos escritores de la Antigüedad nos transmiten información sobre la vida del Sócrates histórico. No obstante, cuando lo que nos interesa no son tanto datos sobre su vida, sino más

⁴³ Acerca de la importancia que se le dio en la Antigüedad a la filosofía de Esquines, véase Giannantoni (1997).

⁴⁴ El hecho de que los diálogos socráticos estén afectados de manera importante por la ficción no significa que debamos prescindir completamente de ellos como fuente para extraer alguna información histórica. Las referencias históricas presentes en los textos son, desde luego, un estímulo esencial para continuar con estas investigaciones. No obstante, queda claro que se requiere un análisis cauteloso y crítico de las fuentes.

⁴⁵ A lo largo de este apartado reproduzco diversos argumentos de Kahn (2010, pp. 95-122) contra la postura tradicional acerca de la relación entre el Sócrates histórico y los diálogos tempranos de Platón.

bien acerca de sus propuestas filosóficas, el material con el que contamos se reduce. En *Las nubes* de Aristófanes, más que referencias a la filosofía socrática, encontramos una reflexión sobre el papel de Sócrates y de la sofística en la cultura y la educación atenienses. Jenofonte, por su parte, nos presenta a un Sócrates con una filosofía poco creativa, una imagen que difícilmente puede concordar con la del personaje que atrae con fuerza a figuras tan dispares como las de Antístenes, Esquines, Platón y Aristipo. Asimismo, no contamos con el material suficiente para intentar reconstruir al Sócrates de Antístenes, al de Esquines o al que pusieron en escena otros socráticos. Solamente la obra de Platón es la que nos permite ver a un Sócrates más complejo y un Sócrates que hace uso de diversos recursos filosóficos. Así pues, presumiblemente Platón representa, si bien no la única, sí la principal fuente para nuestro conocimiento de la filosofía del Sócrates histórico.⁴⁶

Ahora bien, ¿cómo saber qué cosas de las que dice el Sócrates platónico fueron realmente sostenidas por el Sócrates histórico? El principal criterio, aunque desde luego no el único, para aceptar o rechazar una noticia que nos transmite Platón (pero también cualquier otro autor) acerca de Sócrates, posee un doble filtro. Primero, debemos examinar si la noticia que aparece en Platón la transmite también otro escritor, pues, en efecto, dado el mundo ficticio-real en el que se mueven los diálogos socráticos, hay más posibilidades de que una noticia sea histórica cuando la transmite más de un escritor. Este es el primer filtro. El segundo nos pide que analicemos si estas noticias transmitidas por dos o más autores, son independientes entre sí.

Decíamos, pues, que según una interpretación hoy generalizada, la filosofía del Sócrates de carne y hueso se halla expuesta de manera fiel en algunos diálogos de la primera etapa de Platón.⁴⁷ Un defensor de esta postura como Gregory Vlastos (1991, pp. 46-47), considera que si bien los textos platónicos no son transcripciones de conversaciones que Sócrates haya sostenido en realidad, lo cierto es que Platón ha seguido y recreado la filosofía de su maestro en los siguientes diálogos: *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Gorgias*, *Hippias menor*,

⁴⁶ Véase, en este sentido, el análisis de las fuentes sobre Sócrates que hace A. R. Lacey (1972) y la evaluación que hace sobre la importancia de cada una de ellas.

⁴⁷ Los estudios estilométricos han mostrado que existen diversas etapas en la composición de la obra platónica. Dentro del llamado periodo temprano, se encuentran (colocados por orden alfabético): *Apología*, *Cármides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Gorgias*, *Hippias menor*, *Ion*, *Laques* y *Protágoras*. Entre los diálogos tempranos y los del periodo medio, hay unos que han sido llamados de transición, aquí se encuentran: *Banquete*, *Cratilo*, *Eutidemo*, *Fedón*, *Hippias mayor*, *Lisis*, *Menéxeno* y *República* I. Luego están los diálogos del periodo medio: *Fedro*, *Parménides*, *República* II-X y *Teeteto*. Y, por último, el periodo tardío o final, donde se encuentran *Critias*, *Filebo*, *Leyes*, *Político*, *Sofista* y *Timeo*; (Brandwood, 1990, especialmente pp. 249-252). Los intentos de determinar con mayor precisión la cronología de los diálogos de Platón, siguiendo el análisis estilométrico, han sido infructuosos (cf. Kahn, pp. 69-74).

Ion, Laques, Protágoras y el libro I de *República*. Lo que me interesa ahora, justamente, es analizar esta postura que identifica la filosofía del Sócrates histórico con la filosofía que aparece en algunos de los primeros diálogos de Platón. Quiero mostrar que, a pesar de lo extendida que se encuentra, no está soportada por fundamentos sólidos. O, mejor dicho: que si Platón es nuestra fuente principal para conocer la filosofía de Sócrates, no lo es porque la retrate en una gran cantidad de diálogos tempranos, sino quizá solamente en dos: *Critón* y *Apología*.

Un examen detallado de esta postura requeriría, desde luego, un largo trabajo. Yo seguiré un camino distinto: solamente voy a considerar dos características importantes que se le atribuyen a la filosofía del Sócrates histórico y examinaré si logran pasar el que he llamado el doble filtro. O sea, a) estudiaré si estos rasgos de la filosofía socrática que aparecen en los diálogos de Platón los transmiten también otras fuentes y b) analizaré si estas fuentes alternas transmiten su información sin extraerla de la obra misma de Platón. Son dos las razones por las que he escogido las siguientes ideas: primero, porque actualmente se le suelen atribuir al Sócrates histórico y, segundo, porque al menos tres escritores griegos del siglo cuarto a. C. (Platón, Jenofonte y Aristóteles) también se las atribuyeron. Ahora bien, si se logra poner en entredicho la validez de estas ideas básicas, entonces puede sostenerse que la interpretación generalizada de la filosofía del Sócrates histórico tiene serias fisuras. Las dos ideas que examinaré son:

- a) Que Sócrates negó que la incontinencia (*akrasía*) fuera posible.
- b) Que Sócrates buscaba definiciones universales.

Comencemos por la tesis a): la negación de la incontinencia. Esta idea se le atribuye a Sócrates apelando a lo que sostiene en *Protágoras*, un diálogo perteneciente a la primera etapa de Platón. En efecto, en dicha obra podemos leer que Sócrates le dice a Protágoras:

La mayoría piensa de ella [de la *ἐπιστήμη*] algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee creen que no domina en él su conocimiento (*ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν*), sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava (*περὶ τῆς ἐπιστήμης ὡσπερ περὶ ἀνδραπόδου*), arrollada por todo lo demás (*περιελκομένης ἄλλων ἀπάντων*). ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre (*ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου*), y que si uno conoce las cosas buenas y las malas, no se deja dominar por nada

(μη ἄν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός) para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona? (352b-c).

Ahora bien, es preciso destacar que la negación de la *akrasía*, como una idea que defendiera Sócrates, no figura en los fragmentos ni en la información que nos han llegado de Antístenes. Tampoco aparece en Esquines, el otro socrático del que conservamos fragmentos de consideración. En cambio, Aristóteles sí se la atribuye a Sócrates; en *Ética Nicomáquea* leemos:

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y lo arrastrara como a un esclavo (δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ἔφετο Σωκράτης, ἄλλοι τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον). Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos (1145b 22-28).

Aristóteles confirma, pues, la información de *Protágoras*. La hipótesis de que Sócrates negó la posibilidad de la incontinencia ha pasado el primer filtro. El siguiente paso consiste en examinar si el testimonio de Aristóteles es independiente del de Platón.

En este sentido, lo primero que cabe destacar es que, si comparamos los pasajes citados de *Protágoras* y de *Ética Nicomáquea* encontraremos que, como señala Kahn (p. 109), Aristóteles sigue muy de cerca a Platón. En efecto, el pasaje aristotélico contiene al menos cuatro términos centrales que también figuran en *Protágoras*:

- a) *epistéme*: conocimiento o ciencia.
- b) *andrápodon*: esclavo.
- c) *perielúto*: arrollar.
- d) *kratéo*: dominar.

Aristóteles escribe: “pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y lo arrastrara como a un esclavo”. *Protágoras* señala: “creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, [...] en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás”. Los textos resultan, en efecto, muy similares. Este es un dato relevante que conduce a pensar que muy probablemente Aristóteles tenía en mente este pasaje de Platón al describir la posición de Sócrates.

Se ha creído que Aristóteles, gracias a su larga estadía en la Academia, pudo tener un conocimiento confiable de la filosofía del Sócrates real; la filosofía de Sócrates y las anécdotas sobre él, pudieron haber sido un tema constante entre los primeros académicos, más todavía estando Platón con vida. Pero estamos, sin duda, ante conjeturas que no han sido probadas. En la época en la que Aristóteles ingresa a la Academia, casi 30 años después de la muerte de Sócrates, los pensadores fuertemente influidos por éste, incluido Platón, se encontraban en plena actividad, pero eso no quiere decir que su obra y su enseñanza estuvieran dedicadas a exponer fielmente la filosofía de su maestro. Los socráticos, como ya lo hemos visto, prolongaron la filosofía de Sócrates y usaron su figura para exponer ideas propias. Si nos movemos en el terreno conjetural, podríamos decir que dentro de esa atmósfera no era fácil que Aristóteles tuviera un acceso transparente a la figura del Sócrates de carne y hueso. En todo caso, el hecho que sí está a nuestra disposición es la profunda cercanía entre el pasaje de *Ética Nicomáquea* y el de *Protágoras*.

No obstante, otro socrático, en este caso Jenofonte, también parece confirmar lo atribuido a Sócrates en *Protágoras*. En *Memorabilia* Jenofonte sostiene que Sócrates...

no distinguía entre sabiduría y templanza, sino que juzgaba que saber qué es bueno y noble y hacerlo, y saber qué es vergonzoso y evitarlo, es tanto sabio como temperado. [...] Decía que la justicia y el resto de las virtudes son sabiduría, pues las acciones justas y todas las acciones virtuosas son nobles y buenas. Y los hombres que conocen estas cosas no elegirán ninguna otra en su lugar, y los que no tienen ese conocimiento son incapaces de actuar [virtuosamente], hasta el punto de que si lo intentan fracasan (III, 9.4-5).

El pasaje, ciertamente, no es muy claro. Sin embargo, hasta donde entiendo, Jenofonte nos quiere decir que, de acuerdo con Sócrates, hay una relación bicondicional (“no distinguía entre...”) entre determinado saber y la excelencia moral correspondiente: si alguien sabe qué es ser justo, actuará de manera justa, y si alguien actúa de manera justa es porque sabe qué es ser justo. Esa misma relación bicondicional se establece entre la ignorancia y las acciones carentes de excelencia moral (y, por lo tanto, equivocadas): si alguien desconoce qué es ser valiente, no actuará con valentía, y si alguien actúa sin valentía es porque ignora qué es ser valiente. Ahora bien, incluso interpretando el pasaje de esta manera no puede decirse que Jenofonte hable directamente de la posición de Sócrates en lo tocante a la incontinencia. Porque, ciertamente, Sócrates podría decir, al mismo tiempo, que existe otra clase de acciones, por ejemplo, aquellas que mezclan la sabiduría y la ignorancia, y, así, explicar a través de esta mezcla la *akrasía*. Por lo tanto, si quisiéramos encontrar en este pasaje una referencia al tema de la incontinencia, habría que hacer algunas suposiciones.

En primer lugar, sería necesario suponer que Sócrates sólo reconocía dos tipos de acciones: por un lado, las buenas y excelentes, donde hay sabiduría y no ignorancia; por otro, las no excelentes y equivocadas, donde hay ignorancia y no sabiduría. O sea, debemos suponer que no pensó que existieran acciones de una cualidad intermedia entre éstas. En segundo lugar, habría que imaginar en cuál de estas clases colocaría Sócrates las acciones que la mayoría describe en términos de incontinencia.

Las acciones incontinentes suelen describirse como aquellas que poseen los siguientes tres rasgos: (a) son acciones donde el saber del agente ha sido vencido por sus propios placeres o deseos, (b) son actos que terminan frecuentemente en fracaso, (c) son acciones no virtuosas. ¿Qué pensaría Sócrates (el Sócrates de este pasaje de *Memorabilia*) de estos tres rasgos que constituyen (se suele pensar que constituyen) a los actos de incontinencia? Todo parece indicar que estaría de acuerdo con las características (b) y (c), pero no podría estar de acuerdo con (a). ¿Por qué? Porque para él, según lo dicho hasta aquí, quien sabe qué es lo justo actuará necesariamente con justicia. El saber impide el yerro del agente; su conocimiento no puede ser dominado por otra cosa.

Ahora bien, siguiendo con el argumento, si es cierto que las acciones descritas en términos de incontinencia son no-excelentes (c), entonces podemos inferir lo siguiente: Sócrates, que identifica la no-excelencia con la ignorancia, tendría que concluir que las acciones incontinentes son acciones realizadas a partir de la ignorancia. En suma, siguiendo esta interpretación, para el Sócrates que nos presenta Jenofonte *no existirían propiamente acciones incontinentes* pues, al igual que todas las acciones no excelentes, descansan en la ignorancia y no participan del conocimiento.⁴⁸

Si se acepta esta interpretación del citado pasaje de *Memorabilia*, ciertamente podría contar como un testimonio acerca de la posición de Sócrates sobre la *akrasía*, un testimonio que, así, vendría a confirmar lo dicho por Platón en *Protágoras*. Pero ahora hay que preguntarnos: ¿se trata de un testimonio independiente? Para responder a esta pregunta es conveniente considerar, antes que nada, el carácter y la estructura de esta obra de Jenofonte.

⁴⁸ De acuerdo con la lectura que propongo de *Mem.*, III, 9.4-5, el Sócrates de Jenofonte defendería la identidad entre *areté* y sabiduría y entre equivocación moral e ignorancia. Una de las consecuencias de esta identidad es la imposibilidad de la *akrasía*. Ahora bien, estoy consciente de que mi lectura de dicho pasaje, como las consecuencias que extraigo, no están respaldadas por otros pasajes de *Memorabilia*. Por ejemplo, en IV, 5.5-6 Sócrates sostiene una conversación con Eutidemo, al cual le dice: “¿Entonces los intemperantes (*akrateis*) sufren la peor esclavitud? [...] Y si la sabiduría es el bien mayor, ¿no crees que la intemperancia (*akrasía*) humana les priva de ella y los lanza al extremo contrario? ¿O no te parece que impide al hombre prestar atención al estudio de los conocimientos útiles, arrastrándolo a las pasiones, y a menudo, aun sabiendo distinguir lo bueno y lo malo, lo perturban para que haga lo peor, en vez de elegir lo mejor?”. Hay diversas formas de explicar esta inconsistencia entre *Memorabilia* III y IV (véase *infra*, nota 52, mi postura al respecto).

En *Memorabilia* figura un conjunto de hechos y de conversaciones donde Sócrates es el protagonista. Esta obra puede dividirse en dos partes: una, que consiste en una defensa de Sócrates, otra, donde se nos presentan conversaciones que éste sostuvo con diversos personajes sobre temas varios.⁴⁹ Lo que me interesa ahora es analizar precisamente esta segunda parte, que es donde se encuentra la sucinta referencia al problema de la *akrasía*. Es preciso señalar, en primer término, que *Memorabilia* se ubica de lleno en el género de los *sokratikoi logoi*, y, en ese sentido, hay numerosos indicios de que Jenofonte ha mezclado profusamente aquí, como ya lo vimos en *Económico*, lo real y lo ficticio. Al respecto, Momigliano (1986) comenta:

Cuanto más ve uno sus discursos, menos puede creer que Jenofonte verdaderamente se propusiese preservar la memoria del Sócrates real. Podemos ampliar nuestra opinión hasta aceptar que Sócrates estaba esperando la llegada de Jenofonte para instruir a Lamprocles, su propio hijo, en los deberes hacia su madre (II, 2). Pero la conversación entre Sócrates y Pericles *el Joven* se sitúa en el año en que este último era estratega (407 a. C.), aunque refleja la situación de la hegemonía tebana de cerca del 370 a. C (III, 5) (pp. 71-72).

En efecto, Jenofonte señala haber presenciado algunas de las conversaciones que nos transmite, pero en diversos casos esto no resulta creíble ni posible. Algunas conversaciones, como las que señala Momigliano, contienen elementos ficticios, ya sea por los temas, ya sea por las conclusiones a las que llega Sócrates, como es el caso de la conversación sobre la piedad que figura en I, 4. Respecto a este punto, Souto Delibes (2002) señala:

La discusión de *Mem.* II 1,1-34, en la que Sócrates discute la naturaleza de la justicia con Aristipo, no pudo tener lugar hasta bien pasada la fecha del juicio de Sócrates, cuando el sistema hedonista de Aristipo estuvo ya firmemente consolidado. El mismo Diógenes Laercio confirma, por otra parte, el carácter ficticio de este discurso, al afirmar que Jenofonte lo escribió y lo puso en boca de Sócrates por enemistad hacia Aristipo (pp. 289-290).

Estos casos, que son sólo una muestra del alto contenido ficticio de *Memorabilia*,⁵⁰ no pueden ser descritos como errores de Jenofonte, porque lo que a él le interesaba, como al resto de los socráticos, no era presentar la filosofía del Sócrates histórico ni de los otros

⁴⁹ Algunos investigadores señalan que es probable que Jenofonte haya compuesto cada una de estas partes de la obra en diferentes momentos de su vida. La primera suele datarse a partir de las constantes referencias que Jenofonte hace al “acusador”, a quien se ha identificado con Polícrates, personaje que escribiera una *Acusación contra Sócrates*, probablemente hacia el 392 a. C. Se estima, así, que Jenofonte escribió la primera parte de *Memorabilia* como una defensa contra las acusaciones de Polícrates, y se la data hacia el 390 a. C. La segunda parte es considerada posterior al 370. Sin embargo, se trata de conjeturas. Lo único cierto es que la obra, como conjunto, no pudo haber estado terminada antes del 370 a. C. Véase Souto Delibes (2002, p. 282-284).

⁵⁰ Para un amplio catálogo de la presencia de lo ficticio en *Memorabilia*, véase Souto Delibes (pp. 285-292).

personajes que conversan con él. Esto es hasta tal punto cierto en el caso de la obra de Jenofonte, que numerosos investigadores señalan que para redactar las conversaciones de *Memorabilia* Jenofonte no recurrió tanto a sus recuerdos sobre Sócrates, como al rico acervo de la literatura socrática e incluso a testimonios orales:

Concluimos, pues, que Jenofonte no estuvo presente en las conversaciones en las que dice haber participado como interlocutor o como oyente. Aunque Jenofonte tuvo trato con el maestro, el hecho de que las conversaciones en las que reclama su presencia sean falsas y que no exista reclamación alguna sobre las demás [es decir, que no haya afirmado que participó en las otras conversaciones que relata] nos indica que trabaja mayoritariamente sobre testimonios de segunda mano (Souto Delibes, p. 292).

Las fuentes escritas a las que se conjetura que Jenofonte recurre a lo largo de *Memorabilia* son Antístenes, Platón, Esquines, Aristipo y los *Dissoi Logoi*, aunque es posible que hiciera uso de otras más. Así pues, es completamente razonable cuestionar la historicidad de *Memorabilia*. Más aún, es necesario examinar si el contenido del pasaje donde Jenofonte alude a la tesis socrática de la negación de la incontinencia ha sido tomado de alguno de sus contemporáneos. Como ya mencioné, no hay un testimonio similar ni en Antístenes ni Esquines, pero sí, como vimos, en *Protágoras*. El texto de Jenofonte, cabe señalar, presenta una argumentación similar a la de Platón, aunque ciertamente el razonamiento de éste es más amplio y coherente.

En ese sentido, ¿no es posible pensar que el pasaje de *Memorabilia* se encuentre en una relación de dependencia con respecto a *Protágoras*? Según lo que hemos dicho hasta aquí, hay varias premisas que nos animan a responder afirmativamente a esta pregunta: a) en *Memorabilia*, Jenofonte no se apoya tanto en sus recuerdos de Sócrates, como en la literatura socrática; b) dado que la literatura socrática, como hemos visto, no buscaba transmitirnos fielmente el pensamiento de Sócrates, sino que lo prolongaba imaginativamente, es muy probable que buena parte de *Memorabilia* contenga, no la filosofía del Sócrates histórico, sino la desarrollada por otros autores; c) existen numerosos pasajes a lo largo de *Memorabilia*, pero también en su *Apología* y *Banquete*, que nos hablan de la dependencia de Jenofonte respecto a Platón; d) el pasaje en cuestión es muy cercano a la teoría expuesta en *Protágoras*, donde se niega la existencia de la *akrasía* a partir de la identificación entre sabiduría y virtud e ignorancia y error moral;⁵¹ e) esta tesis no se encuentra atestiguada en otros escritores socráticos que hayan conocido directamente a Sócrates; f) el otro autor que

⁵¹ En el *Protágoras* se puede leer: “¿Entonces la ignorancia de lo temible y de lo no temible sería cobardía?” (360c), y poco después: “¿Entonces en el saber de lo temible y de lo no temible consiste el valor?” (360d).

señala esta tesis como socrática, Aristóteles, depende directamente de *Protágoras* para elaborarla. Por todo lo anterior, se puede concluir, siguiendo a Kahn, que es altamente probable que la tesis atribuida a Sócrates por parte de Jenofonte en *Memorabilia*, III, 9, dependa directamente de *Protágoras* 360c-361d.⁵²

En resumen, los dos textos que se han tomado como fuentes alternas para validar lo que Sócrates dice en *Protágoras*, son con alto grado de probabilidad dependientes de esta misma obra. Por lo tanto, no pueden calificar como fuentes verdaderamente alternas; no pueden usarse para certificar el testimonio de Platón. Hasta no encontrar otros textos realmente independientes, resulta prudente suspender la idea de que el Sócrates histórico negara la existencia de la *akrasía*.

Analicemos ahora el siguiente punto: la idea de que Sócrates buscaba definiciones universales. Nuevamente, tanto Aristóteles como Jenofonte son las fuentes que se utilizan para respaldar lo que nos transmite Platón. En este caso son varios los diálogos platónicos donde se nos presenta a Sócrates como alguien interesado en encontrar la definición de un concepto moral. Así, en *Laques* los personajes se dedican a definir el valor, en *Lisis* la *filía*, en *Eutifrón* la piedad, en *Cármides* la *sofrosyne*. La imagen que tenemos del Sócrates histórico está asentada justamente en estos diálogos, donde Sócrates comienza a conversar con alguien y en algún momento le hace una pregunta: “¿qué dirías que es la piedad?”, por ejemplo.

Lo que queremos sostener ahora, adoptando nuevamente la argumentación de Charles Kahn (pp. 99-110), es que esta imagen de Sócrates, como el filósofo que pregunta por la definición de un concepto, y que persistentemente distingue entre los hechos piadosos y la piedad, entre las cosas bellas y la belleza, no necesariamente corresponde al Sócrates histórico. Para ello seguiremos la misma estrategia que en el caso anterior. Comencemos por el testimonio de Jenofonte que se encuentra en *Memorabilia*:

Gran trabajo sería exponer en detalle cómo hacía todas sus definiciones, pero voy a hablar de las que creo bastarán para demostrar el método de su investigación. En primer lugar, examinaba el concepto de piedad de la siguiente manera:

- Dime, Eutidemo, ¿qué crees tú que es la piedad?
- ¡Es la cosa más bella, por Zeus!

⁵² Así, la inconsistencia en cuanto al tema de la *akrasía*, que surge de lo expuesto en los libros III y IV de los *Memorabilia*, puede deberse a que Jenofonte usó fuentes heterogéneas para la composición de su obra. En el libro IV, Jenofonte habla de la *akrasía* y del control de sí mismo (*enkráteia*), una oposición que quizá provenga de Antístenes, quien le daba una importancia central a la *enkráteia*. En cambio, la identidad de conocimientos y excelencia que figura en el libro III parece proceder de Platón.

- ¿Podrías decirme cómo es el hombre piadoso?
- Yo creo que es el que honra a los dioses.
- ¿Acaso puede cada uno honrar a los dioses de la manera que quiera?
- No, ya que hay leyes según las cuales se debe honrar a los dioses
- Entonces, ¿sabría el que conozca estas leyes cómo se debe honrar a los dioses?
- Yo creo que sí.
- Y el que sabe cómo hay que honrar a los dioses, ¿piensa que no hay que hacerlo de otra manera que como él sabe?
- Creo que no.
- ¿Honra a los dioses de distinta manera a como cree que hay que hacerlo?
- Yo creo que no.
- Entonces, el que conoce lo legal respecto a los dioses, ¿honra a los dioses legalmente?
- Desde luego.
- O sea que el que los honra según ley los honra como es debido.
- ¿Cómo no?
- Y el que los honra como es debido ¿es piadoso?
- Seguro.
- ¿Definiríamos correctamente al piadoso diciendo que es el que sabe lo legal respecto a los dioses?
- Yo, al menos, así lo creo (IV, 6.1-4).

Considerando lo dicho hasta aquí: que Jenofonte redactó *Memorabilia* haciendo uso de la literatura socrática, cabe preguntar si en este pasaje puede advertirse alguna influencia en este sentido. La estructura de la conversación entre Sócrates y Eutidemo, en efecto, parece seguir toscamente la que aparece en diversos diálogos platónicos: *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *República*, etc., un estilo de conversación que no figura en ningún otro escritor socrático. ¿Se trata de un material extraído de Platón o Jenofonte realmente escuchó a Sócrates teniendo conversaciones de este tipo? Una pista para responder a estas preguntas puede encontrarse unas líneas antes del pasaje que ya citamos. Ahí, Jenofonte aborda el tema de la dialéctica. Habla de la importancia que Sócrates le concedía a ésta y de cómo se relacionaba con las definiciones:

Así es como decía Sócrates que los hombres se hacían mejores y más felices y más capaces de dialogar (διαλέγεσθαι). Añadía que el nombre de dialéctica (διαλέγεσθαι) venía de ahí, de reunirse en común para reflexionar clasificando las cosas en sus géneros (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα). Por ello había que intentar conseguir la máxima aptitud en esta disposición y preocuparse de ello al máximo, ya que por este procedimiento se forman los mejores hombres, los más aptos dirigentes y los más hábiles para el diálogo (διαλεκτικωτάτους). Voy a intentar hablar ahora de cómo hacía más capaces para el diálogo (διαλεκτικωτέρους) a los que le seguían. En efecto, Sócrates creía que quienes tienen un concepto de lo que es cada cosa

pueden también explicárselo a los otros, mientras que los que no lo tienen no sería sorprendente que se equivocaran ellos e hicieran equivocarse a los demás. Por ese motivo, nunca dejaba de examinar con sus seguidores el concepto de cada cosa (IV, 5.12-6.1).

Como se ve, en este fragmento uno de los términos centrales es “dialéctica”. Un término que sólo Platón, dentro del conjunto de filósofos griegos del siglo IV a. C., hasta donde sabemos, usó con un sentido técnico. Kahn advierte al respecto:

Aparentemente, a Jenofonte le llamó la atención ese concepto de dialéctica [el que aparece en *República*] como formación de una élite política y absorbe algo de la noción platónica [...]. Además, ha entendido de Platón que solamente el dialéctico es capaz de dar cuenta de las esencias o de qué es algo (*República* VII, 531e 4, 532a 6, 534b 3), de ahí que proceda a ilustrar la formación socrática en la “dialéctica” mediante la búsqueda de definiciones (p. 101).

Ciertamente, los pasajes citados de Jenofonte, incluido el diálogo donde se define la piedad, parecen acusar una influencia decisiva de Platón. Si esto es así, entonces nuevamente hay que dudar de que Jenofonte nos esté transmitiendo una noticia correspondiente a la filosofía del Sócrates histórico. Todo indica que, por el contrario, nos movemos en el terreno de la ficción, soportado por algunos datos históricos y por los extractos de la literatura de los *sokratikói lógoi*.

Consideraré ahora dos testimonios de Aristóteles al respecto. En el primero, Aristóteles está describiendo el itinerario intelectual que lleva a Platón a formular la teoría de las Formas:

Habiéndose familiarizado en su juventud con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ello lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio (*Met.*, A, 987a32-b7).

El segundo pasaje se encuentra también en el contexto de un análisis de la teoría de las Formas. Antes de analizar ésta, Aristóteles escribe:

Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente [...], pretendía con razón encontrar el *qué-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte del *qué-es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están,

ciertamente, en el principio de la ciencia. Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones (*Met.*, M, 1078b17-30).

La exposición de Aristóteles distingue claramente entre la teoría de Platón sobre los universales y las esencias, y la posición de Sócrates al respecto: ambos se preocuparon, digamos, por el mismo asunto, pero Platón concibió a la esencia como separada de las cosas, mientras Sócrates no llevó a cabo esa operación.

Lo interesante de la distinción hecha por Aristóteles es que puede encontrarse al interior de la obra platónica. Me explico: mientras en los diálogos medios encontramos a un Sócrates que separa el mundo sensible y el de las Formas, otorgándole a éste una primacía ontológica incuestionable, en los diálogos tempranos vemos a Sócrates buscando la definición de un concepto sin apelar a una teoría metafísica de esta naturaleza. Así pues, la exposición aristotélica hace plausible la idea de que los diálogos tempranos de Platón expresan de manera adecuada la filosofía del Sócrates histórico y, sin duda, la forma como Aristóteles presenta las cosas ha sido muy influyente en la recepción de la figura de Sócrates.

Ahora bien, aunque la exposición aristotélica respalda de manera tan oportuna una idea hoy todavía vigente (la de que el Sócrates histórico se dedicó a las definiciones), debemos preguntarnos: ¿de dónde extrae esta descripción de Sócrates como el buscador del concepto universal? Hasta donde sabemos, además de Platón, ningún otro escritor socrático, salvo Jenofonte, aluden a esta característica. Pero ya hemos visto que la información de Jenofonte depende muy probablemente de Platón. La otra opción es que hubiese testimonios alternos que no han llegado hasta nosotros, o que Aristóteles la haya tomado de la tradición oral. Carecemos, sin embargo, de algún sustento para estas opciones. Lo cierto es que con los textos que tenemos a nuestra disposición, la conjetura más plausible es pensar que Aristóteles hace una exposición del Sócrates de los diálogos tempranos de Platón. Ahora bien, si así ocurre, entonces su testimonio tampoco puede calificar como apto para validar a Platón mismo.⁵³

⁵³ Ciertamente queda en pie la cuestión de por qué Aristóteles tiende a asimilar al Sócrates de los diálogos tempranos de Platón con el Sócrates histórico. Kahn propone que los textos de Jenofonte pudieron servir de respaldo para esta interpretación. Pero si Aristóteles leyó a otros autores de diálogos socráticos, aparte de Platón y Jenofonte, ¿por qué tomó a Platón como referencia principal? ¿O acaso otros socráticos también sostuvieron que Sócrates negó la posibilidad de la incontinencia y que en sus diálogos se ocupó sobre todo de definiciones? También es posible que en la interpretación de Aristóteles tuviera un papel importante su tendencia a a) identificar una tesis con un filósofo y b) ubicar a éste dentro de una historia del pensamiento (para el punto b, véase Kahn, pp. 103-108, donde este especialista habla de las limitaciones de Aristóteles como historiador de la filosofía jonia). Pensando en esta actitud de Aristóteles, sería difícil que le atribuyera a Platón tanto la tesis de la negación de la incontinencia como la de la división tripartita del alma. Resulta más adecuado adjudicarle

Hay una tesis expuesta por Eduardo Nicol (2004, pp. 308-309) que refuerza, desde otro ángulo, la idea de que es apropiado dudar de la información sobre Sócrates transmitida por Aristóteles. Nicol nos conmina a que tomemos en cuenta el hecho de que Sócrates no puso su filosofía por escrito; no es éste un rasgo accidental de su filosofía, advierte Nicol, sino que obedece a una decisión que la constituye.⁵⁴ Si aceptamos que esto es así, que la agrafía es un elemento inherente a la (por llamarla de algún modo) filosofía dialógica y vital de Sócrates, debemos entender hasta qué punto excluye una serie de contenidos que se le han atribuido y que en realidad no pueden ser parte de esta manera de filosofar. Por eso escribe Nicol: “entonces la pregunta podrá formularse en estos términos: ¿es posible que Sócrates se dedicara a problemas de lógica y metodología?” (p. 309). En efecto, lo que anima a la filosofía socrática no puede ser la construcción de un método para llegar a conceptos claros y distintos. Su filosofía, si es cierto lo que se he dicho hasta aquí, siguiendo a Nicol, se ocupa primordialmente de las personas y de su manera de vivir. Su preocupación por los conceptos, definiciones e ideas claras, si la hubo, debió ser mucho menos importante de lo que parece suponer Aristóteles.

Así pues, si no podemos atribuirle con seguridad al Sócrates histórico ni la tesis de la negación de la incontinencia, ni el método de investigación que aspira a encontrar definiciones universales, entonces, ¿qué podemos concluir? Que Platón, como Antístenes, Esquines y otros socráticos, pone en boca de su maestro una serie de tesis y de actitudes filosóficas que seguramente el personaje de carne y hueso nunca defendió. Así, aunque en los diálogos de Platón existe cierto sustrato histórico, éste no es suficiente para que admitamos las tesis, posturas y métodos de sus obras tempranas como genuinamente socráticos. La ficción a la que Platón somete a sus personajes alcanza también a la filosofía de Sócrates.

la primera tesis a otro filósofo: a Sócrates, pues aparece como portavoz de dicha teoría en *Protágoras*, y considerar que Platón reconoció, mediante una adecuada división del alma, la posibilidad de la *akrasía*.

⁵⁴ Y, en efecto, esto parece ser así. Para Sócrates y su filosofía la palabra es fundamental, pero no la palabra que se ha petrificado en el texto, sino la que intercambia con sus interlocutores filosóficos: los hombres y las mujeres con los que conversa cotidianamente. La filosofía socrática no puede existir cabalmente si no es en el diálogo vivo y cara a cara que Sócrates sostiene con los que habitan y los que visitan Atenas. Además, la filosofía de Sócrates no está hecha de un sistema de verdades monolítico que esté dispuesto a enseñar a unos discípulos, sino que es una invitación a examinarse y a examinar la convivencia humana; en ese sentido, no es una filosofía que busque transmitir un conjunto de saberes y una de cuyas exigencias sea, por tanto, quedar grabada; su exigencia primordial es hacer pensar. “Lo que en un sistema de filosofía es la coherencia lógica de los pensamientos, en el filosofar socrático es la coherencia vital de aquellos rasgos [los rasgos del carácter de Sócrates]” (Nicol, 2004, p. 312).

De esta manera, llegamos al último apartado del presente capítulo, el cual está dedicado a defender que *Critón* y *Apología* representan una excepción dentro del corpus platónico: en estos dos textos, a diferencia de lo que sucede en el resto de su obra, Platón sí aspira a exponer la filosofía del Sócrates histórico.

1.4 La intención historizante de *Critón* y *Apología*

El efecto dramático de la *Apología* escrita por Platón es intenso:⁵⁵ resulta natural sentir que estamos presenciando el discurso de Sócrates ante sus jueces. Y, sin embargo, ese mismo efecto es el que, analizado detenidamente, nos hace dudar de la completa veracidad del texto. Nos hace preguntarnos: ¿Platón ha transcrito el discurso de Sócrates tal como éste lo pronunció? ¿Pudo recordar cada una de las palabras que Sócrates dijo ante los jueces? Y respondemos: es muy poco probable.

Ahora bien, aunque sólo han llegado hasta nosotros dos de las *Apologías de Sócrates*, la de Platón y la de Jenofonte, sabemos que se produjeron varias y, a partir de Jenofonte (*Apología*, 1-2), sabemos que este tipo de obras no exponían del mismo modo el discurso socrático. Si se hubiera publicado un texto que se correspondiera por completo con el discurso real de Sócrates, entonces no habría sido necesario elaborar una serie de obras que defendieran su memoria mediante el recurso de volver a contar lo que éste dijo, sólo habrían surgido obras que interpretaran su discurso. Pero no fue así.

¿Ante qué tipo de texto estamos? ¿Ante uno totalmente inventado? ¿O ante uno que presenta las cosas de manera cercana a como realmente sucedieron? En todo caso, lo que sabemos de inicio es que la imaginación de Platón ha intervenido en la configuración del discurso. Para rastrear el grado de correspondencia entre el texto y la realidad, quizá resulte útil preguntarse cuáles fueron los motivos que tenía Platón para escribir esta obra. Leamos lo que Gabriel Danzig (2010a, p. 21) dice al respecto:

Platón no defendió simplemente a Sócrates de los cargos que se levantaron contra él en el tribunal, y tampoco defendió meramente su visión de la forma de vida filosófica, sino que además habló de

⁵⁵ Como se sabe, *Apología* no forma parte propiamente del género de los *sokratikói lógoi*, pues no posee su característica esencial: no representa un diálogo entre Sócrates y algún otro personaje. Pertenece, más bien, al género del discurso forense preparado para su publicación. En *Apología*, Platón nos presenta los sucesos del juicio de forma directa, es decir, como si estuviéramos presenciando los discursos y los hechos; a ello y al contenido del alegato de Sócrates se debe la intensidad de la obra.

algunas controversias específicas que surgieron entre los atenienses acerca del comportamiento de Sócrates en el tribunal, respondiendo a los cargos de arrogancia, insensatez y fracaso.⁵⁶

En su *Apología* Jenofonte señala que, una vez pasado el juicio, muchas personas calificaron la defensa de Sócrates como insensata, debido a la arrogancia (*megalegoría*) con la que habló frente a los jueces. De hecho, Jenofonte sostiene que Sócrates actuó así deliberadamente pues “había llegado a la conclusión de que para él la muerte era ya en aquel momento preferible a la vida” (*Apología*, 2). Estas palabras de Jenofonte nos revelan que después del juicio y la muerte de Sócrates surgió una polémica en torno a su comportamiento al momento del juicio. Se dice que si hubiera realizado otro tipo de defensa, más ceñida al estilo forense predominante, seguramente se habría salvado. Ya muerto, Sócrates fue acusado de tener un comportamiento arrogante, insensato y fallido.

De acuerdo con Danzig, uno de los propósitos centrales de Platón a lo largo de *Apología* fue el de defender a su maestro de estas acusaciones. Para apoyar su tesis, Danzig cita numerosos pasajes del texto en los cuales Sócrates no estaría argumentando contra los cargos de impiedad ni de corrupción de la juventud, ni tampoco contra los cargos anteriores,⁵⁷ sino que estaría defendiéndose de los cargos que se suscitaron precisamente después de su condena. Veamos algunos de estos pasajes:

En 28a-31c, nos dice Danzig, Sócrates se defiende de la acusación de que ha fracasado. A lo largo de este pasaje Sócrates señala que su muerte no resultaría vergonzosa pues es comparable a la que sufrió Aquiles (en defensa de lo justo). Dice, asimismo, que prefiere morir a abandonar la misión que le ha asignado la divinidad, y que un hombre bueno no puede ser dañado por uno malo. En suma, Sócrates argumenta, desde diferentes ángulos, que su condena, en caso de llegar, no representa un fracaso.

En 17a-18a y 38d-e, sostiene Danzig, Sócrates se defiende de la acusación de comportarse de manera insensata. En 17a-18a Sócrates reconoce su falta de habilidad para expresarse mediante bellas palabras ante el tribunal, pero señala que sus palabras, sin ser adornadas, van a ser verdaderas, a diferencia de las de sus acusadores. En 38d-e dice que ha sido condenado, no por falta de habilidad sino por falta de desvergüenza, porque de haber procedido como normalmente se hace en los juicios, su suerte sería distinta.

⁵⁶ “Plato was not merely defending Socrates from the charges brought against him in court, and was not merely defending a vision of the philosophical way of life, he was also addressing some very specific Athenian questions about how Socrates behaved in court, answering charges of arrogance, foolishness and failure”.

⁵⁷ Los que lo acusan, según *Apología*, 18a-24b, de a) investigar las cosas del cielo y las que están debajo de la tierra, b) defender el argumento más débil y c) enseñar estas cosas a los demás.

Por otra parte, de acuerdo con Danzig, Platón ha tratado de atenuar la arrogancia de Sócrates durante el juicio.⁵⁸ Para Danzig, este intento de aminorar o relativizar la *megalegoría* de su maestro es una muestra clara de la ficción a la que fue sometido el discurso histórico por parte de Platón. Danzig recurre básicamente a tres momentos del juicio para ilustrar esta intervención de Platón: a) al pasaje donde Sócrates explica por qué no ha suplicado a los jueces y por qué no ha llevado a su familia para causar compasión, b) al pasaje donde propone una pena alterna a la que solicitan sus acusadores, c) al momento donde Sócrates cuenta la respuesta del oráculo de Delfos.

En el primer caso, Sócrates señala que muchas personas que se han visto en una situación parecida a la que él está viviendo, o incluso menos peligrosa, han recurrido al llanto, a suplicar a los jueces y han llevado a sus familiares al momento del juicio para causar compasión. Él no ha actuado de esa manera, dice, no porque carezca de familia, ya que tiene tres hijos, ninguno adulto todavía, y señala: “Sin embargo, no haré subir a ninguno de ellos a este estrado para ponerme a suplicarles que me absuelvan. ¿Por qué no he de hacer nada de esto? No por arrogancia, señores atenienses, ni por desprecio hacia ustedes” (34d), sino, dice, para no hacer nada que resulte deshonoroso para la ciudad y para él mismo. En este caso, el comportamiento de Sócrates, que parecía desafiante, viene a justificarse como un acto valiente y justo: si asume una actitud que va en contra de la forma cotidiana de proceder, es porque ésta va en menoscabo de la reputación de Atenas. Su arrogancia incluso resulta atenuada gracias a que, aunque no lo han acompañado sus hijos, sí ha dicho que los tiene y es algo que, en cierta manera, pone a consideración de los jueces.

En el segundo caso, al ser declarado culpable por la mayoría del tribunal, se le pide que proponga una pena distinta a la que han solicitado sus acusadores. De acuerdo con Jenofonte, Sócrates, en clara actitud desafiante, no propuso ninguna. Platón nos presenta a Sócrates en una actitud que, en principio, tal vez deba considerarse como más controvertida, al decir que se merecía que lo alimentaran en el Pritaneo. El punto es que después de explicar por qué deberían “castigarlo” de esta forma, Sócrates se muestra más comedido y propone una multa, que después aumentará gracias a las voces de sus amigos (cf. 35e-38b). Primero, una actitud que puede calificarse como arrogante, después una propuesta que la atenúa.

⁵⁸ Todo parece indicar que el comportamiento arrogante de Sócrates durante el juicio debe tomarse como un hecho histórico. Jenofonte escribe lo siguiente: “Creo que merece la pena recordar también con qué actitud deliberada reaccionó Sócrates, cuando fue citado a juicio, tanto en lo relativo a su defensa como ante su muerte. Es verdad que otros han escrito ya sobre ello, y todos han coincidido en la altanería de su lenguaje, lo que demuestra evidentemente que es así como se expresó” (*Apología*, 1).

El tercer caso se presenta al comienzo de *Apología*, cuando Sócrates trata de explicar en qué consiste su sabiduría. En ese momento, nuevamente aparece una actitud que, por lo menos, colinda con la arrogancia: Sócrates presenta como testigo de su sabiduría al oráculo de Delfos, el más prestigioso de toda la Hélade. Sin embargo, esta declaración que encendería los ánimos de más de uno en el juicio fue contrarrestada por Sócrates señalando que su sabiduría era de un tipo especial, pues consistía en reconocer su propia ignorancia. En efecto, si bien el oráculo de Delfos declaró que nadie era más sabio que él, Sócrates interpretó el enigma de la siguiente manera: “El más sabio entre ustedes los seres humanos es aquel que, como Sócrates, tiene conciencia de que en verdad no vale en nada en lo que respecta a la sabiduría” (23b).⁵⁹ El tema de la ignorancia, de hecho, tiene una presencia central a lo largo de la *Apología* de Platón, y funciona, desde este punto de vista, como un mecanismo que disminuye la arrogancia de Sócrates.

En suma, lo que afirma Danzig es que Platón no reconstruyó el discurso pronunciado por Sócrates ante el tribunal, sino que elaboró uno básicamente distinto, cuyo propósito principal fue hacer frente a las acusaciones que se lanzaron contra Sócrates después de ocurrido el juicio: que había actuado de manera arrogante, que había sido insensato al no preparar un discurso adecuado para el caso y que había fracasado en su defensa al ser condenado a beber la cicuta. La *Apología* de Platón se aparta, de esta manera, del discurso histórico al modificar incluso la actitud básica que Sócrates asumió en aquel momento.

Ahora bien, ¿los argumentos de Danzig revelan la imposibilidad de que el Sócrates histórico haya hablado del oráculo de Delfos durante el juicio? No. En ese sentido, también es posible que Sócrates haya hecho alusión a la manera poco habitual de defenderse y que dijera que su fin último no era ganar a como diera lugar. Sin embargo, también es cierto que las constantes referencias a estos temas, ejes de la controversia posterior al juicio, sólo pueden hacernos pensar que Platón, como sostiene Danzig, ha intervenido de manera importante modificando el discurso original, quizá haciendo énfasis en temas que posteriormente tendrían una marcada relevancia.

De cualquier forma, si concedemos que Platón ha puesto en boca de Sócrates palabras que él no dijo durante el juicio y que ha tocado temas a los que quizá Sócrates tampoco aludió, es decir, si aceptamos los argumentos de Danzig, aún queda por responder la siguiente pregunta: esas palabras, esas ideas insertadas por Platón, ¿pertencieron al campo de la reflexión filosófica del Sócrates histórico?

⁵⁹ Jenofonte también cita esta historia, aunque desde un ángulo distinto (*Apología*, 14-18).

Lo primero que hay que reconocer para responder esta pregunta es que, si bien Platón se apartó en una u otra medida del discurso real pronunciado por Sócrates, también es verdad que debió seguir en sus líneas generales los hechos más significativos del juicio. Al respecto, Momigliano (1986) comenta:

El discurso apologético real estaba destinado a producir la apología artificial, el discurso escrito no para un proceso, sino para la lectura casera en defensa, ya de alguna otra persona, ya de uno mismo. Ni la *Apología* platónica de Sócrates ni la de Jenofonte fueron pronunciadas alguna vez. Aunque se presentaron como si hubieran sido compuestas y pronunciadas por Sócrates, de hecho fueron escritas por sus discípulos mucho tiempo después de la muerte de Sócrates: son esbozos biográficos disfrazados de autobiográficos. Muestran a un Sócrates enterado de cosas que sólo Platón o Jenofonte sabían. Nosotros no conoceremos nunca la relación exacta de estos documentos con los verdaderos discursos de Sócrates. Indudablemente que el retrato que hace Platón no concuerda con el de Jenofonte y es incomparablemente más profundo; *pero ambos retratos tienen sus límites fijados por los términos reales de la denuncia contra Sócrates. La ficción está anclada a la verdad: la pseudoautobiografía debe ser una biografía verdadera hasta cierto punto* (p. 77, las cursivas son mías).

Hay, pues, de acuerdo con Momigliano, un fondo de verdad en el texto de Platón. Gregory Vlastos (1972) también ha argumentado en esta misma dirección:

La *Apología* de Platón tiene como *mise en scène* un suceso bastante público. El jurado constaba, simplemente, de 501 atenienses. Y dado que el pueblo era altamente gregario y Sócrates mismo un personaje destacado, es posible que hayan acudido aún más personas al juicio. Así, cuando Platón estaba escribiendo la *Apología*, sabía que cientos de quienes leerían el discurso que pondría en boca de Sócrates, habían escuchado el discurso histórico. Y dado que su propósito al escribirla era limpiar el nombre de su maestro y condenar a sus jueces,⁶⁰ habría sido completamente inadecuado hacer hablar a un Sócrates distinto del que era en realidad (p. 3).⁶¹

⁶⁰ En *Apología* Sócrates señala explícitamente que nunca fue maestro de nadie; así, cuando en este pasaje Vlastos habla de Sócrates como un “maestro”, debemos tomar el calificativo con cuidado. En efecto, Sócrates rechaza ser un maestro si serlo significa tener la capacidad de infundirle la virtud humana y política a las personas, si significa cobrar por ser escuchado y si quiere decir contar con un grupo de discípulos quienes se comprometen a adoptar sus enseñanzas (cf. 33a-b). Nicol (2004) ha descrito de una manera puntual esta y otras paradojas del comportamiento de Sócrates: “no hay nada más alejado de la personalidad de Sócrates que el caudillo político, el maestro que enseña honestamente lo que sabe o el predicador moral. Y a pesar de todo, su propósito es político, pedagógico y moral” (p. 327). Sócrates, en suma, rechaza ser un maestro en un sentido, pero si definiéramos de otra manera este concepto, es probable que pudiera ser calificado de esa forma.

⁶¹ “Plato’s *Apology* has for its *mise en scène* an all-too-public occasion. The jury alone numbered 501 Athenians. And since the town was so gregarious and Socrates a notorious public character, there would have been many more in the audience. So when Plato was writing the *Apology*, he knew that hundreds of those who might read the speech he puts into the mouth of Socrates had heard the historic original. And since his purpose in writing it was to clear his master’s name and to indict his judges, it would have been most inept to make Socrates talk out of character”.

De acuerdo con Danzig, Platón sólo logró parcialmente disminuir la arrogancia de Sócrates, transformándola en humildad, debido justamente a las restricciones externas mencionadas por Vlastos. “Estas restricciones pueden ayudar a explicar algunos de los elementos contradictorios de la *Apología*. El Sócrates platónico muestra una extraña combinación de arrogancia y humildad” (pp. 33-34).⁶² Para Danzig, entonces, las contradicciones internas de *Apología* son un elemento que permite que reconozcamos la fuerte dosis de ficción introducida por Platón. Ahora bien, yo concuerdo con Danzig en que el Sócrates de *Apología* es arrogante y humilde, insensato e inteligente, pero discrepo de su interpretación de este hecho. Es precisamente la ambigüedad del Sócrates de *Apología*, desde mi punto de vista, la que revela la fidelidad con la que Platón lo retrató.

Danzig contrasta al Sócrates de Jenofonte con el platónico. Señala que aquel es más transparente, que muestra claramente y sin rodeo la actitud que le atribuyen a Sócrates propios y extraños (la arrogancia). En cambio, el de Platón, dice Danzig, se presenta con una actitud contradictoria. Lo que debemos cuestionar aquí es si el Sócrates de Jenofonte debe servir como referente principal para medir la historicidad del de Platón. En diferentes pasajes de su obra, de los cuales ya hemos citado algunos, Jenofonte atribuye a Sócrates un pensamiento bastante diáfano, pero al mismo tiempo limitado: lo muestra como alguien completamente apegado a las leyes, como una persona que se consideraba un maestro, como alguien que tenía una respuesta puntual para las cuestiones que se le planteaban. ¿Este Sócrates es realmente el personaje que fascinó a Antístenes, Platón, Esquines y Aristipo? ¿No es mucho más probable que un personaje con una *filosofía compleja y ambigua* haya logrado atraer a personalidades tan diversas?

La ambigüedad de Sócrates no puede deberse solamente a la mano de Platón; algunos hechos bien documentados nos obligan a atribuírsela directamente al personaje histórico. Sócrates participó en diversas batallas en defensa de Atenas, fue alguien que trató de hacer cumplir las leyes cuando tuvo un cargo político y fue alguien que vivió toda su vida en su ciudad; a pesar de este apego a su polis, fue un crítico de diversas prácticas de la democracia ateniense. Sócrates estaba rodeado por jóvenes pertenecientes a familias poderosas y acaudaladas de Atenas, pero al mismo tiempo dentro de su círculo más cercano se encontraban personajes pobres como Esquines y otros que ni siquiera cumplían con los requisitos para ser ciudadanos atenienses, como Antístenes (cuya madre era tracia). Sus

⁶² “These restrictions may help explain some of the contradictory elements in *Apology*. Plato’s Socrates displays a strange combination of arrogance and humility”.

seguidores pertenecían a distintas corrientes políticas: demócratas y oligarcas. Sócrates se muestra en general proclive a lo ambiguo: el uso de la ironía, el hábito de preguntar y no de construir discursos, la convivencia con personajes de diversas clases sociales. Sobre la base de estas características no es extraño que Bajtín (pp. 193-194) caracterice al personaje mismo como carnalesco pues, en efecto, Sócrates es una figura que mezcla lo alto con lo bajo, lo cotidiano con lo raro, lo cómico con lo serio. Dados estos elementos, considero que Danzig tiene razón en lo siguiente: el Sócrates puesto en escena por Platón en *Apología* es un personaje ambiguo. Sin embargo, eso no significa que sea contradictorio; la contradicción resulta aparente, Sócrates es en realidad paradójico. Lo notable es que el carácter paradójico de Sócrates en *Apología* nos conduce a una conclusión opuesta a la de Danzig. De acuerdo con éste, Platón ha tratado de atenuar, sin lograrlo a cabalidad, la forma de ser y de comportarse de Sócrates, disfrazando así su verdadera personalidad. Para nosotros, en cambio, la clara ambigüedad de Sócrates en *Apología* es una prueba del intento de Platón de mostrarnos al personaje tal como era; la ambigüedad que Platón le atribuye a la filosofía y al comportamiento de Sócrates es mucho más verosímil que la claridad y univocidad con que Jenofonte lo presenta.⁶³

Ahora es preciso observar otro aspecto importante del problema. Hemos visto que, de acuerdo con Jenofonte, numerosos autores trataron de explicar por qué Sócrates se comportó en el juicio tal como lo hizo. Estos intentos serían sorprendentes si Sócrates mismo hubiera explicado con claridad las razones que lo llevaron a actuar como actuó. En ese sentido, las *Apologías* que se escribieron parece que no sólo tuvieron la intención de defender a Sócrates, sino que al mismo tiempo representaron intentos de explicar de manera consistente el proceder del “maestro” común. De hecho, Jenofonte hace explícito ese doble propósito de su texto. El caso de Platón no es distinto, sobre todo si aceptamos una parte de la argumentación de Danzig. En efecto, Platón parece estar tratando de explicar la supuesta arrogancia de Sócrates, trata de mostrar por qué Sócrates no consideraba que el resultado del juicio fuera un fracaso y por qué su manera de defenderse, aunque apartada de lo acostumbrado, no resultó insensata.

En este sentido, todo parece indicar que tanto Jenofonte como Platón ofrecen *conjeturas* que aspiran a tener un sustento en el pensamiento y la forma de ser de Sócrates. Cuando Jenofonte dice que Sócrates llegó a la conclusión de que ya era mejor morir que continuar con vida, no nos está diciendo los motivos por los que él, Jenofonte, hubiera actuado como

⁶³ Para una descripción más amplia de la ambigüedad de Sócrates, cf. *infra*, capítulo 2, apartado 1.

Sócrates actuó. Nos está diciendo que supone que ese modo de pensar estaba de acuerdo con el de Sócrates. Es sumamente verosímil que una misma actitud haya animado a Platón: explicar, desde el propio pensamiento de Sócrates, por qué actuó éste de una forma determinada. Así, si aceptamos que Platón defendió a Sócrates de los cargos posteriores al juicio, es razonable suponer que lo hizo, no endosándole ideas que jamás compartió, sino partiendo de ideas que Platón juzgaba que pertenecían al Sócrates de carne y hueso. En conclusión: la *Apología* de Platón es un texto que muy probablemente se aparta del discurso real pronunciado por Sócrates. Es muy posible que la diferencia entre el texto y la realidad sea amplia, hasta el punto de que Platón añadiera temas que Sócrates no abordó. No obstante, también es altamente probable que Platón, al tratar de explicar por qué Sócrates se comportó como lo hizo, tratara de ofrecernos el pensamiento del Sócrates histórico y no elaborara simplemente un discurso que fuera difícilmente atribuible a Sócrates.

La ausencia de la transcripción exacta del discurso le resta fidelidad histórica al texto de Platón, no obstante, estamos ante una obra que, por medio de la imaginación literaria, trata de recuperar el sentido y el efecto del discurso original; a esta tensión entre la ausencia de exactitud, por un lado, y el afán por hacernos comprender lo sucedido gracias a la heurística literaria, por otro, la llamaré “intención historizante”. *Apología* está constituida, pues, por una intención historizante.

Según Diógenes Laercio (II, 7), existía la noticia de que probablemente Esquines, y no Critón, fue quien le propuso a Sócrates escapar de la cárcel. Platón habría cambiado los nombres debido a su rivalidad con Esquines. Este dato, del que no podemos comprobar si es falso o verdadero, ya nos dice algunas cosas acerca de *Critón*. A diferencia de *Apología*, que relata un suceso público, y que, como vimos, le impuso restricciones a la imaginación de Platón, *Critón* refiere un suceso privado, del cual ni siquiera podemos afirmar con certeza que realmente ocurrió. Ahora bien, Platón difícilmente escribió esta obra para sólo contar las palabras que, quizá, intercambiaron Sócrates y Critón en la cárcel. Como *Apología*, *Critón* parece haber sido elaborado tanto para defender a Sócrates como para explicar su comportamiento en un momento del proceso. Aquí también es válida la argumentación de Danzig: después de la muerte de Sócrates todo parece indicar que hubo una polémica acerca de dos puntos: a) por qué sus amigos no lo ayudaron a escapar, b) por qué Sócrates no decidió fugarse si consideraba que había sido condenado injustamente. Es probable que Platón haya tratado de responder a la polémica por medio de *Critón*. Y, si esto es así, es posible que los

temas que Critón y Sócrates abordan en la obra no se correspondan con los que tal vez trataron en realidad.

En efecto, hay pasajes que avalan esta lectura. En 44b-c, Critón conmina a Sócrates a que reconsidere su decisión, y le ofrece las siguientes razones: “si mueres la desgracia que padeceré no será una sola, pues aparte de perder un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que pudiendo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, no lo hice por negligencia”. Aunque no es imposible que Critón (o Esquines) haya pronunciado estas palabras, se trata evidentemente de un punto que Platón explota para sostener que los amigos de Sócrates sí tuvieron la intención de ayudarlo.

Más adelante, en 45c, Critón menciona también el otro punto de la controversia: “además, Sócrates, ni siquiera es justo, me parece, lo que intentas hacer: traicionarte a ti mismo, pudiendo salvarte. Te empeñas en que te ocurra lo mismo en que se habrían empeñado y, de hecho, se han empeñado tus enemigos en su deseo de aniquilarte”. Ambos pasajes permitirán que, posteriormente, Sócrates dé su punto de vista al respecto. Si creyéramos que *Critón* presenta la conversación tal como ocurrió, entonces estaríamos aceptando que la controversia posterior (la de por qué Sócrates no intentó escapar) ya habría quedado resuelta desde la conversación misma. Pero no es fácil creerlo.

Insisto, parece que aquí ha sucedido lo mismo que en *Apología*: Platón trata de responder “por adelantado” a la polémica que se desató una vez que Sócrates bebió la cicuta. Y así como Jenofonte intenta explicar por qué Sócrates no escapó de la cárcel,⁶⁴ Platón hace lo propio. Sostengo pues, que como en *Apología*, en *Critón* Platón ha tratado de explicar las razones que tuvo Sócrates para permanecer en la cárcel, partiendo del arsenal filosófico de Sócrates mismo.

Resumiré lo dicho hasta aquí. He defendido que *Apología* y *Critón* representan un conjunto autónomo dentro del corpus platónico y, en ese sentido, señalé que la independencia de estos textos se funda tanto en su orientación filosófica como en su estructura literaria. He sostenido que, en buen parte de su obra, Platón construye un proyecto filosófico propio y no se contenta con adoptar la posición de Sócrates. Así, por ejemplo, la tesis de la imposibilidad de la incontinencia, o el método que aspira a la definición de conceptos morales, pueden considerarse de manera plausible como un producto del arte de Platón más que como

⁶⁴ Jenofonte cuenta que cuando a Sócrates “sus amigos quisieron sacarlo de la cárcel furtivamente, él no lo consintió, e incluso pareció burlarse de ellos al preguntarles si conocían algún lugar fuera del Ática inaccesible a la muerte” (*Apología*, 23).

elementos de la filosofía de Sócrates, el personaje histórico. En *Critón* y en *Apología* Platón se interna por un camino diferente: en ellos no pretende ofrecernos un discurso filosófico cuyas categorías y formulaciones centrales hayan sido elaborados por él mismo. En estos textos, Platón nos presenta dos historias donde el Sócrates de carne y hueso es el que habla. Ciertamente, no pretende transcribir su discurso ante el tribunal, ni tampoco nos ofrece las palabras exactas que Critón y Sócrates intercambiaron en la cárcel (suponiendo que este hecho haya ocurrido). Pero sí resulta plausible pensar que Platón escribió estas obras animado por un doble deseo: el de defender a Sócrates de diversas acusaciones y el de tratar de entenderlo, de explicar su comportamiento. En efecto, como vimos, en aquella época (como ahora) no existía unanimidad acerca de las razones que movieron a Sócrates a actuar como lo hizo; de hecho, es posible que la peculiar actitud filosófica de Sócrates favoreciera la multiplicidad de pareceres al respecto. Ahora bien, justamente el hecho de que *Critón* y *Apología* intenten explicar o comprender al Sócrates histórico, es lo que permite que encontremos en ellos algo cercano a su filosofía. Insisto en este punto: en *Critón* y *Apología* Platón intenta dar razón del comportamiento de Sócrates a partir de cómo era y cómo pensaba Sócrates mismo.

Finalmente, la estructura literaria de *Critón* y *Apología* refuerza la sospecha de que estamos ante el Sócrates real. No son textos, como los *sokratikói lógoi* en general, donde el discurso argumentativo tenga la función dominante y donde, por esa razón, el centro de la obra está en el debate filosófico o retórico. En *Critón* y *Apología* la estructura narrativa desempeña un papel medular. El alma de estas obras es la vida de Sócrates y ciertas acciones significativas que padeció y que llevó a cabo. El eje de *Critón* y *Apología* está, no en el asunto filosófico, sino en el filósofo mismo; no en el filósofo reconstruido con la intención de que sea el portavoz de las reflexiones del autor, sino en el filósofo que al final de su existencia puso en práctica, con su ambigüedad característica, una peculiar concepción de la vida humana y de lo justo.

De este modo, queda preparado el terreno para el análisis de los dos textos platónicos. Me acercaré a ellos dejándome guiar por la ficción historizante creada por Platón y, en ese sentido, supondré que las cosas han ocurrido exactamente como él las relata. Viajemos, pues, a la Atenas de comienzos del siglo IV a. C.: hace no mucho Atenas ha sufrido una derrota crucial ante Esparta y está saliendo de un conflicto entre los partidarios de la oligarquía y los de la democracia. Viajemos ahí para reflexionar sobre la defensa de Sócrates, sobre la discusión que tiene con Critón y, en último término, con el afán de comprender la concepción socrática de la justicia y la injusticia.

CAPÍTULO 2

LO JUSTO, UN CONFLICTO

El presente capítulo está dedicado a analizar la primera parte de *Critón*. En ella, Critón le propone a Sócrates que reconsidere la decisión de permanecer en la cárcel y, en vez de ello, opte por escapar. Sócrates escucha las razones que esgrime su amigo para tratar de convencerlo y, enseguida, lo invita a que examinen cuidadosamente el problema. El análisis que voy a desarrollar tiene dos propósitos: en primer lugar, quiero mostrar que la propuesta de Critón, producto de la compleja situación de Atenas, representa una opción moralmente defendible y que, en ese sentido, significa un verdadero desafío a la postura de Sócrates. En segundo lugar, me interesa identificar algunas de las ideas más importantes de la concepción de Sócrates en torno a lo justo; la mayoría de las ideas girarán en torno a *PI*,⁶⁵ pero aparecerán también indicaciones significativas que apuntan a los problemas relativos a la Esfera II.

Ahora bien, antes de entrar a *Critón* he creído conveniente dedicar un apartado a describir el contexto histórico en el cual se mueven nuestros personajes y en el cual sucedieron el proceso y la muerte de Sócrates. Parto de la suposición de que las ideas y los juicios morales, y desde luego también los hechos concretos que son objeto de una evaluación moral, pueden ser comprendidos mejor si conocemos las circunstancias que los rodean. Aunque no podemos ser exhaustivos ni en la comprensión ni en la exposición de dicho contexto, vale la pena no perder de vista las estructuras y las cuestiones culturales más significativas.⁶⁶

El capítulo consta de cuatro apartados. El primero aborda el tema del contexto histórico y de su relevancia para comprender la figura de Sócrates. En el segundo presento y organizo los argumentos con los que Critón trata de convencer a Sócrates de escapar de la prisión. En

⁶⁵ A partir del presente capítulo les sugiero a los lectores que acudan al Apéndice 2 (pp. 150-151), diseñado para acompañar la lectura de este trabajo; contiene el significado de los diversos símbolos que, para abreviar preguntas (*PI*, *P2*, etc.), argumentos (*C1*, *C2*, etc.) y principios (*S1*, *S2*, etc.), ocupo a lo largo de la obra. Para facilitar su uso, en la versión impresa el Apéndice 2 aparece como una hoja desprendible.

⁶⁶ La idea de que para comprender una filosofía es necesario examinar el contexto histórico en el que se desarrolla es sostenida por pensadores de las más diversas corrientes. Véase Dussel (1998, pp. 19-86), MacIntyre (pp. 11-14), Mignolo (2007, p. 33), Nicol (2004, pp. 15-46), Platts (1988, p. 5).

el tercero, el más extenso, examino la respuesta de Sócrates a su amigo, haciendo hincapié en los principios e ideas que sostienen su reflexión. En el último, regreso a algunas objeciones presentadas por Critón y trato de mostrar que si tomamos en cuenta el contexto histórico de la Atenas del 400 a. C. podemos entender su posición crítica ante la legalidad ateniense.

2.1 Atenas, Sócrates, el juicio

Los últimos años del siglo quinto a. C. fueron amargos para los atenienses. Luego de una larga guerra contra los espartanos, fueron derrotados en el 404 a. C. Como consecuencia de la guerra y la derrota Atenas sufrió cambios radicales. El imperio marítimo que había fraguado se disolvió por completo, con lo cual no sólo dejó de percibir las “contribuciones” de sus “aliados”, sino que también perdió el control de las rutas comerciales del Egeo, indispensables para la importación de alimentos y otros productos básicos. Las incursiones de los laconios al Ática dejaron los campos devastados, con el consiguiente empobrecimiento de numerosos campesinos. Los muros que corrían desde la ciudad hasta el Pireo, y que constituían tanto una excelente defensa contra las invasiones como un símbolo del poder de los atenienses, fueron derribados junto con otras fortificaciones.

En el terreno político, los espartanos impusieron sobre Atenas un gobierno oligárquico afín a sus intereses. Este gobierno, conocido como el de los Treinta Tiranos, redujo el número de ciudadanos a 3000, confiscó bienes, provocó exilios y cometió asesinatos de manera indiscriminada. La población ateniense, ya diezmada por la guerra y la peste, ahora se veía sometida a un gobierno que empeoró la situación y que finalmente condujo a un enfrentamiento intestino.

Un sector de los atenienses creía que una causa importante de la ruina de la ciudad radicaba en la influencia que los nuevos intelectuales habían ejercido sobre la reciente generación de hombres, en especial sobre los políticos. Los perniciosos resultados de la educación de los sofistas es el tema de *Las nubes*, la comedia de Aristófanes donde uno de los personajes centrales es precisamente Sócrates, quien figura como representante de esta nueva *paideia*. A esta educación se le acusaba de fomentar la falta de respeto por la autoridad: los padres, las costumbres, las leyes.⁶⁷

⁶⁷ Se conjetura que quienes encontraron culpable a Sócrates quizá habrían tomado en cuenta su relación con Alcibíades, Critias y Cármides, personajes que desde distintas posiciones políticas causaron un daño considerable a Atenas. La acusación que años después del juicio contra Sócrates publicara Polícrates, y que no

Cuando la guerra contra los espartanos estaba en sus primeros años y Atenas aún se encontraba en su esplendor, la acusación de corromper a los jóvenes seguramente habría tenido un eco menor que el que realmente tuvo en el crítico escenario social y político del 400 a. C. En efecto, al contemplar las ruinas, el pasado y el presente adquieren otro sentido.⁶⁸ Pero, aunado a lo anterior, es muy posible que la figura misma de Sócrates haya servido de catalizador para que las acusaciones en su contra se reforzaran. Quienes lo conocieran, al menos de manera superficial, podrían constatar que se apartaba en aspectos cruciales de ciertos valores tradicionales. Y esta clase de excentricidad suele crear recelos. Para entender la figura de Sócrates y comprender el juicio al que fue sometido es preciso conocer algunas de las características poco convencionales de nuestro personaje. Veamos.

Hacia 457-456 a. C. se dieron las reformas que, sumadas a las de Clístenes (508) y Efiltes (462), terminaron por definir el perfil de la democracia ateniense.⁶⁹ Entre otras reformas, se instituyó el sorteo como procedimiento para la elección de todos los cargos, con excepción de aquellos que requerían habilidades y conocimientos específicos, como los concernientes al ámbito militar y a la hacienda pública. Asimismo, se dotó de un sueldo a todos aquellos que ejercían un cargo público, lo cual permitió que incluso los ciudadanos que tenían que trabajar para vivir pudiesen desempeñar las funciones que les eran asignadas. Otro cambio importante tuvo que ver con el arcontado: anteriormente sólo los ciudadanos que pertenecían a las dos primeras clases establecidas por Solón, los *pentakosiomédimnoi* y los *hippéis*,

ha llegado hasta nosotros, contenía referencias a estas relaciones (cfr. Jenofonte, *Memorabilia*, 1, 2.12-48; Isócrates, *Busiris*, 5).

⁶⁸ Una descripción detallada de la Atenas de la segunda mitad del siglo V debe destacar su marcada multiculturalidad. Como ha mostrado Norbert Bilbeny (1998, pp. 17-21), la diversidad cultural de Atenas era resultado de varios factores: la multitud de extranjeros que llegaron (o fueron traídos, en el caso de los esclavos) de diversos pueblos; el respeto dado a los cultos que estos practicaban; el conjunto de poetas, historiadores, pintores, etc. que radicaban durante algunos años o permanentemente en la polis; sus puertos comerciales de gran afluencia; el hecho de que Atenas tuviera señaladas relaciones económicas y políticas con diversos pueblos del mediterráneo, entre otros factores. La Atenas multicultural, sobre todo en sus años más florecientes, debió haber sido fundamental para la formación de Sócrates y, desde luego, debe haber sido un importante estímulo para practicar la filosofía tal como lo hizo. No obstante, la relevancia de Atenas debe ser situada en su contexto: de ninguna manera se trataba del centro civilizatorio del mundo antiguo, como afirma G. Santas (1979, p. 3). Las patentes limitaciones de Atenas se dejan ver en la descripción que hace Gómez Espelósín (2001, pp. 190-192) de la vida cotidiana de los atenienses durante la época de Pericles. Ciudades egipcias y, más aún, del imperio de los aqueménidas contaban con un mayor desarrollo técnico, con una economía más compleja y quizá, incluso, con una literatura más abundante (véase Momigliano, 2001, fundamentalmente el capítulo VI, titulado Iranios y griegos, pp. 195-235).

⁶⁹ A partir de las reformas de Clístenes todos los ciudadanos tuvieron igualdad jurídica ante la ley. Asimismo, se creó el Consejo de los 500, la *Boulé*, cuyos miembros, elegidos por sorteo, provenían de distintas capas de la sociedad. Con la creación del Consejo y con las funciones que le fueron asignadas, el Areópago, institución de corte aristocrático, vio minada su influencia en las decisiones de la polis. Posteriormente, las reformas de Efiltes acabarían por socavar la fuerza política del Areópago: el control de las magistraturas y el de importantes poderes judiciales pasó a manos del Consejo.

podían ser electos para esta magistratura; con las reformas, la posibilidad también se abrió para los de la tercera, los *zeugitai*, por lo que solamente los *thetes* quedaron excluidos.⁷⁰ Si a las mencionadas reformas se añaden los beneficios que el imperio reportó a la población en general, tenemos que el *demos* ateniense poseía una fuerza social y política considerable.⁷¹ De manera que quien quería participar en las decisiones centrales de la polis, debía estar al tanto de las opiniones del pueblo y ser capaz de influir sobre ellas.

Ahora bien, la actitud de Sócrates frente a las opiniones de la mayoría es sumamente crítica. Lo que crea la mayoría, sostiene, no ha de ser el fundamento para decidir sobre los asuntos de envergadura (*Apología* 22c-e, *Critón* 44c-d, 46c-48b). Añádase a esto que Sócrates no estaba de acuerdo con diversos procedimientos democráticos y que, por otra parte, solía afirmar que las leyes de Esparta, una polis no democrática, eran buenas (*Critón* 52e). En *Las aves* (1280-1283), Aristófanes nos presenta a Sócrates como un imitador de las maneras espartanas, que consistían en traer el cabello largo, comer poco y no asearse correctamente. Debemos recordar, por último, que en el tiempo del proceso contra Sócrates seguramente algunos debían tener presente que, cuando los Treinta llegaron al poder, él, a diferencia de lo realizado por muchas otras personas, decidió permanecer en Atenas. En una época donde los atenienses habían visto profundamente minado su poder a causa de la guerra contra los lacedemonios, estas actitudes de Sócrates eran vistas con recelo.

Si bien es cierto que durante la segunda mitad del siglo quinto el *demos* se había fortalecido, también lo es que “los clanes aristocráticos seguían rigiendo los destinos de la ciudad [...]. La posesión de la tierra, que constituía la base principal y a veces exclusiva de su riqueza, les daba la posibilidad de establecer una red de clientelas dentro de sus respectivos distritos en el seno de las cuales podían ejercer su influencia” (Gómez Espelosín, p. 192). Seguían siendo, dados los recursos con los que contaban, los encargados exclusivos de

⁷⁰ Desde Solón, los ciudadanos atenienses estuvieron divididos en cuatro estratos, diferenciados a partir de su riqueza. Así, mientras la clase de los *pentakosiomédimnoi* estaba compuesta fundamentalmente por terratenientes, la de los *thetes* la conformaban los pequeños campesinos y los artesanos. Como indica Gómez Espelosín (2001, p.236), en la antigüedad la riqueza más importante y respetable, aunque no la única, consistía en la posesión de tierras. Así, es comprensible que dentro de las demandas más radicales de la antigüedad se encontrara la abolición de las deudas, pero también el reparto de tierras (Véase Austin y Vidal-Naquet, 1986, pp. 40-41).

⁷¹ Como señala Lisa Kallet (2002), la democracia ateniense no tiene su origen en el plano teórico, sino que es producto de ciertas transformaciones sociales: "El imperio y la democracia eran simbióticos y se desarrollaron en común. Aunque el 'nacimiento' de la democracia ateniense se suele situar hacia el 508, con las reformas de Clístenes, el sistema de gobierno conocido como *demokratía* evolucionó progresivamente, y ello no tanto a partir de principios ideológicos, como de una realidad práctica que se daba en gran parte del mundo griego: los que contribuían militarmente a la polis debían poseer derechos políticos, o incluso controlar el poder político" (p. 202).

diversas ceremonias públicas, lo cual ponía su figura en la mira del resto de la población. Y cabe agregar que, al pertenecer a las primeras clases de los ciudadanos, los cargos militares de mayor importancia siempre recayeron sobre las familias aristocráticas. Así, podemos suponer que las amplias posibilidades derivadas de la riqueza, tanto en Atenas como en el resto del mundo griego, eran determinantes para seguirla considerando como un bien esencial:

El juicio de la riqueza era, en la antigüedad [grecorromana], fundamentalmente sencillo e inequívoco. La riqueza era necesaria y buena; era un requisito indispensable para la vida buena; y, en general, eso era todo lo que había que decir. Desde Odiseo, quien dijo al rey Alcínoo de los feacios que aguardaría un año, de ser necesario, los muchos regalos que se le habían prometido, porque “más ventajoso será llegar a mi querida patria con las manos llenas, y así seré más amado y reverenciado entre los hombres” (*Odisea* XI, 358-360), la línea fue continua hasta el fin de la antigüedad (Finley, 1974, pp. 43-44).⁷²

Y Sócrates se aparta, aquí también, de la opinión dominante. Cuando en *Apología* comenta la conversación que tuvo con Calias, no deja de sugerir que existe poca relación entre ser rico y ser capaz de ofrecer una buena educación a los hijos (20a-c). Sócrates, por su parte, no duda en presentarse como alguien pobre y que, al mismo tiempo, ha llevado una vida digna de ser vivida (23b, 31c, 36b-e). La riqueza, junto con la fama y los honores, le parecen bienes menores comparados con la verdad, la *frónesis* y la virtud (29d-e). Ciertamente, Sócrates no es un crítico de la riqueza en sí misma, ni tampoco alguien que predique a favor de la pobreza, pero sí un personaje que no ve en la consecución de tierras y otros bienes materiales un logro significativo para la vida humana. Esta actitud de Sócrates debió haber sido acogida con extrañeza por sus contemporáneos.⁷³

Una de las divisiones más importantes en el seno de una comunidad política es la que existe entre los que son ciudadanos y los que no lo son. En la Atenas del siglo V las mujeres,

⁷² En cuanto a la diferencia que existía entre un rico y un pobre, Finley escribe lo siguiente: "Un *plousios* era un hombre lo bastante rico para vivir decorosamente de sus ingresos [...], un *penes* no lo era. Este último no necesitaba carecer de propiedades o ser siquiera pobre en todo el sentido de la palabra; podía poseer una granja o esclavos, y acaso tuviera apilados unos pocos cientos de dracmas, pero tenía que dedicar su tiempo a ganarse la vida" (p. 51). Las anécdotas sobre Sócrates parecen indicar que no trabajaba, pero que tampoco llevaba una vida dispendiosa, como la de otros atenienses.

⁷³ Sócrates, desde luego, no es el único griego de la antigüedad que le dio poca importancia a la riqueza; pero, indudablemente, estamos ante una actitud minoritaria. Por ejemplo, en la oración fúnebre que Tucídides nos transmite, Pericles matiza el papel que tienen la riqueza y la pobreza en la vida de los atenienses, no obstante, se ve que en último término la concepción del político no es favorable a quienes carecen de recursos: "Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla" (II, 40, 1). La misma división de los ciudadanos atenienses a partir de la riqueza nos dice algo significativo al respecto.

los esclavos y los extranjeros (incluso los que radicaban en la ciudad, los metecos), no podían tener la ciudadanía, salvo en casos extraordinarios. Se trataba de una distinción crucial. Por un lado, porque evidentemente sólo los ciudadanos podían participar de modo directo en la política, pero también porque sólo ellos podían poseer tierras en la polis. En ese sentido, cuando producto de un juicio se condenaba a un ateniense a perder los derechos ciudadanos, se estaba ante una cuestión delicada. No obstante, Sócrates señala expresamente que ser condenado a muerte, ser obligado a exiliarse o perder la ciudadanía, no son grandes males si se comparan con el hecho de cometer una injusticia (*Apología*, 30d).⁷⁴ A diferencia de lo que pensarían numerosos atenienses, él prefería morir, y casi seguramente ser desterrado o ser despojado de la ciudadanía, a dejar de hacer lo que considera justo: seguir practicando la filosofía tal como lo ha hecho desde hace tiempo.⁷⁵

Otra actitud de Sócrates que seguramente no era bien vista por muchos era que ejerciera su principal actividad en el ámbito privado y no participara en la política (*Apología*, 23b, 31c-e, 32e-33a). En efecto, al ser considerado un hombre sabio, capaz de persuadir a otros a través de sus conversaciones y que, además, no tenía otras ocupaciones, ¿por qué no enfocaba su actividad hacia el ámbito público, que finalmente era el que resultaba determinante para la ciudad? Recordemos el juicio que merece esta clase de personas en la oración fúnebre de Pericles: “Somos [los atenienses], en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil (ἀργεῖον νομίζομεν)” (*Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, 2).

Pero la posición de Sócrates respecto a los valores fundamentales de la cultura helénica no siempre era antagónica. Es posible que este hecho haya pasado desapercibido para muchos de los que sentían animadversión por él. En efecto, si prestamos atención a su conducta y a sus palabras, notaremos que hay otros valores, también de gran importancia para los griegos, que Sócrates sí asumía como propios y a los que recurría permanentemente para justificar su comportamiento: la excelencia, el honor, la vergüenza, la vida buena, son algunos ejemplos. Aunque también debemos observar que su interpretación de estos fenómenos no siempre

⁷⁴ "La pérdida de la ciudadanía se conocía con el nombre de *atimía*, que quería decir, literalmente, 'estar deshonrado'. Del mismo modo, en un código cretense del periodo arcaico se designaba con el término de *áchrestos* -'inútil'- a los sancionados con la inhabilitación para cargos públicos o la retirada de sus derechos políticos" (Rosalind Thomas, 2002, p. 68).

⁷⁵ Diógenes Laercio (II, 5) cuenta una anécdota de la cual es difícil comprobar su verdad o su falsedad, pero que más allá de ello resulta ilustrativa para el tema que nos ocupa. Y es que la anécdota lo es porque nos presenta a un personaje haciendo o diciendo algo poco habitual: “Habiéndole dicho uno [a Sócrates] que la madre de Antístenes fue de Tracia, respondió: ‘¿Pues creías tú que dos atenienses habrían de procrear varón tan grande?’”. Sócrates es retratado, así, como alguien que le da poca importancia a uno de los requisitos que se llegaron a establecer para que alguien tuviera la ciudadanía: que padre y madre fuesen atenienses.

concordaba con el punto de vista convencional: qué actos son realmente vergonzosos, en qué consiste la vida buena o a qué debemos llamar propiamente una acción justa, son cuestiones sobre las que Sócrates tenía una particular opinión. Sócrates, en suma, no se apartaba simplemente de la cultura de su tiempo, sostenía una relación compleja con ella.⁷⁶ Ahora bien, la complejidad e, incluso, la ambigüedad de su figura se acrecientan cuando observamos con mayor detalle diversos aspectos de su vida.⁷⁷

Sócrates considera que no debe dársele mucha importancia a la opinión de la mayoría en relación con ciertos asuntos; de esta manera, su actitud se presenta como poco inclinada a la democracia. No obstante, su actividad filosófica cotidiana está lejos de ser elitista. Las conversaciones que, según sabemos, sostenía casi a diario se desarrollaban en sitios concurridos como el ágora, donde todo tipo de gente se reunía, o los gimnasios. Sus interlocutores eran personas de todos los estratos de la sociedad: ciudadanos y no ciudadanos, ricos y pobres, libres y esclavos, hombres y mujeres, expertos en una u otra materia, jóvenes y viejos (*Apología*, 21d-22e, 30a, 33a-b, 41c).⁷⁸ La práctica filosófica de Sócrates era, así, extremadamente popular, en el sentido de que la ejercía a través de la conversación con los más diversos miembros del pueblo ateniense.

Sócrates, que habla bien de las leyes de Esparta y de Creta y que critica la democracia ateniense, permanece toda su vida sin salir del Ática. Y cuando lo hace es para participar en campañas militares en defensa de Atenas y en contra del bando lacedemonio. Cuando le es asignado un cargo público, defiende como pocos las leyes atenienses. Incluso a lo largo del juicio señala que una de sus máximas preocupaciones son precisamente los atenienses (*Apología*, 30a-31c, 34d-35b).

Por otra parte, dentro de su círculo más cercano, encontramos personas cuyas clases sociales, posiciones políticas y orientaciones filosóficas son muy variadas. Hay quienes poseen una importante riqueza, piénsese en Critias, y otros que, como Antístenes y Esquines, son básicamente pobres. Unos proceden de familias influyentes en la vida política de Atenas y otros no. Hay declarados partidarios de la democracia, tal es el caso de Querefonte y

⁷⁶ En este sentido, Eduardo Nicol (2004) escribe: “Pero entre éste [Sócrates] y sus acusadores hay una base común de entendimiento: [...] hablan un mismo lenguaje, que no es tanto el dialecto ático cuanto el de unas ideas que son patrimonio de todos los miembros de la comunidad. Discrepan sobre las soluciones a un mismo problema. Están en una misma situación vital” (p. 303).

⁷⁷ Una caracterización de Sócrates especialmente penetrante puede leerse en Nicol (2004, pp. 301-306).

⁷⁸ La noticia de que Sócrates también dialogaba con los esclavos no aparece en *Apología*, la única fuente que nos permite suponerlo es *Menón*. Gregory Vlastos (1994, pp. 101-105) le da un peso considerable a esta pluralidad de interlocutores, para fundamentar la idea de que la actitud de Sócrates era esencialmente democrática.

Alcibiades, y quienes parecen inclinarse más hacia la oligarquía y la aristocracia, como Critias y Platón. A la muerte de Sócrates veremos que sus discípulos más destacados construirán obras y filosofías sumamente dispares entre sí y hasta antagónicas en algunos puntos, indicio del amplio horizonte filosófico que debió existir en el círculo socrático.⁷⁹

Y aún hay otras características que le dan a Sócrates una fisonomía marcadamente paradójica. Suele ser considerado un sabio y, sin embargo, él sostiene que su principal saber consiste en reconocer que es ignorante. Lo culpan de enseñar ideas nocivas a los jóvenes y él rechaza ser maestro de alguien. Se dedica a la filosofía, una actividad teórica, y el tema preferente de su pensar es la praxis. Es, podríamos decir, un intelectual, pero no se expresa como habitualmente lo hacen otros intelectuales, sino que llega a caer en lo prosaico.⁸⁰ Es un personaje que aborda temas calificables como serios y, no obstante, hace uso de expresiones irónicas,⁸¹ bromea y algunos de sus interlocutores presumen que utiliza argumentaciones engañosas. Sócrates no es un personaje que vaya simplemente en una dirección contraria a las convenciones, es, como lo ha caracterizado acertadamente Bajtín, un personaje carnavalesco.⁸² Mezcla lo serio con lo cómico, la sabiduría con la ignorancia, la belleza con la fealdad, lo alto con lo bajo, lo extraño con lo habitual, sin que el resultado sea una síntesis transparente. La manera en que los jueces interpretaron esta compleja figura, pero también la ambigüedad misma que es Sócrates, sostengo, son dos componentes que es necesario tener presentes para comprender el juicio y la muerte del filósofo de Atenas.

⁷⁹ Como señala Claudia Mársico en *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I*: “El grupo de los primeros socráticos configura un concierto de personajes sumamente disímiles, entre los que se cuentan tanto intelectuales con claras posturas propias, como otros que integraban el núcleo en calidad de allegados y transmisores [...]. Así, toman autonomía la línea de Antístenes, la megárica, la cirenaica, la iniciada por Fedón de Elis, la de Esquines y, por supuesto, la de Platón [...]. A partir de los discípulos, que construyeron líneas con identidad respecto a la del maestro y sus condiscípulos, se fueron gestando movimientos teóricos más o menos institucionalizados que dieron lugar a los grupos socráticos” (p. 14).

⁸⁰ Al respecto, Eduardo Nicol (1997) señala que Platón “redujo los alcances de la educación socrática, que era universal, popular y callejera, al círculo más recatado, íntimo y selecto de la Academia, donde sólo podían formarse minorías” (p. 237; véase también p. 305). Acerca de la “vulgaridad” de Sócrates, véase *Banquete*, 221e, y *Gorgias*, 490b-491b.

⁸¹ Existen diversos trabajos en torno a la ironía socrática, la cual, sin duda, no es un simple aditamento discursivo del que su filosofía podría prescindir. Para una exposición de los diferentes sentidos de la ironía socrática véase Gómez-Lobo (pp. 41-56); la interpretación más sugerente y fina del uso filosófico de la ironía por parte de Sócrates la he encontrado en Nicol (2004, pp. 329-335).

⁸² “La imagen de Sócrates (véase la caracterización hecha por Alcibiades en el *Banquete* de Platón) es ambivalente (combinación de belleza y de deformidad); también las características propias de Sócrates (“alcahuete” y “partero”) están presentadas como rebajamientos carnavalescos. Asimismo, la vida privada de Sócrates estuvo rodeada de leyendas carnavalescas (por ejemplo, acerca de sus relaciones con Jantipa, su mujer). En general, las leyendas carnavalescas son profundamente distintas a las tradiciones épicas heroizantes: rebajan y aproximan a la tierra al héroe, lo familiarizan, acercan y humanizan; la risa ambivalente del carnaval quema todo lo que es rígido y petrificado, sin eliminar el núcleo auténticamente heroico de la imagen” (Bajtín, pp. 193-194).

Cuenta Diógenes Laercio que todavía tres siglos después de desarrollado el juicio contra Sócrates, Favorino pudo leer la acusación oficial, la cual estaba escrita en los siguientes términos:

La siguiente acusación y declaración es jurada por Meleto, hijo de Meleto de [el demo de] Phitos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco de Alopece: Sócrates delinque (ἄδικεῖ) por no reconocer a los dioses a los que reconoce la ciudad (οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων) y por introducir otras nuevas divinidades. Delinque también corrompiendo a los jóvenes. Pena de muerte” (II, 5.40).⁸³

Son dos tipos de cargos los que se levantan contra Sócrates: el primero por impiedad (*asébeia*), el segundo por corromper a los jóvenes. A su vez, el cargo de impiedad señala dos cosas. Por un lado, que Sócrates no reconoce a (o no cree en) los dioses de la ciudad; por otro, que introduce nuevas divinidades. Cabe añadir que la acusación principal es la de impiedad, pues la de corromper está ligada a ella en la medida en que se supone que Sócrates corrompe a los jóvenes enseñándoles a no valorar adecuadamente a los dioses reconocidos por Atenas.⁸⁴

Ahora bien, aunque conocemos los términos en los que fue hecha la acusación, no deja de ser difícil entenderla. Platón y Jenofonte nos han transmitido su versión del juicio, no obstante, son versiones parciales, en el sentido de que sólo nos cuentan la defensa de Sócrates, pero no así la alocución de Meleto. Carecemos, pues, de esta referencia crucial, la cual nos permitiría saber qué hechos precisos eran los que se esgrimían contra el filósofo. Más allá de que no sepamos cuáles fueron las pruebas que se presentaron para inculpar a

⁸³ Esta versión de la acusación es casi idéntica a las que nos transmiten Jenofonte y Platón. En *Apología* de Platón leemos: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas” (24b). En Jenofonte: “Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud” (*Memorabilia* 1, 1.1; véase asimismo *Apología*, 10). Para un estudio pormenorizado de las diferencias entre los testimonios de Platón, Jenofonte y el transmitido por Diógenes Laercio, véase el ensayo preliminar de Conrado Eggers Lan a *Apología de Sócrates*, pp. 21-31.

⁸⁴ Ha habido un dilatado debate entre los especialistas en torno al significado de la expresión “*ou nomítzei*” que aparece en la acusación. En ocasiones se traduce como “no reconocer” y en ocasiones como “no creer” (cf. Gómez Espelósín, p. 128). Es decir, “*ou nomítzei*” puede significar no comportarse respetuosamente con la divinidad, pero también negar su existencia; y las dos versiones, en principio, son válidas. Ahora bien, la falta de reconocimiento o de respeto hacia los dioses podía ser de diversos tipos: si alguien revelaba los elementos centrales de los misterios de Eleusis, cometía un acto impío de esta clase; la mutilación de los objetos sagrados, como la de los Hermes sucedida en el 415 y de la cual se culpó entre otros a Alcibiades, también califica como tal; la profanación de un templo; la blasfemia. Pero en caso de que se le atribuyera a Sócrates una acción de esta índole, no sabemos cuál fue exactamente (véase R. E. Allen, 1996, p. 7.) No creer en los dioses, a su vez, se tendía a relacionar con la filosofía natural, que daba explicaciones no divinas para los fenómenos celestes y los procesos naturales en general. En este sentido, cabe recordar que en un pasaje de la *Apología* de Platón (durante el diálogo con Meleto, véase 24c-28a), Sócrates asume que se le acusa de negar la existencia de los dioses.

nuestro personaje, lo cierto es que éstas existieron y que fueron al menos suficientes, primero, para que el arconte-rey, el magistrado encargado de atender los casos de impiedad, avalara el desarrollo del proceso y, segundo, para que la mayoría de los jueces se pronunciara por declarar culpable a Sócrates.

Todo parece indicar que el proceso siguió un curso completamente legal. Las acusaciones por impiedad correspondían, como ya se indicó, a la jurisdicción del arconte-rey. Una vez que el acusador presentaba su querrela contra el acusado, el arconte-rey citaba a ambos a una audiencia preliminar. En ésta, Meleto tuvo que exponer su demanda y Sócrates dar su versión de los hechos. El magistrado podía rechazar el caso presentado por el acusador, aceptarlo o encausarlo a otra instancia. Asimismo, podía aceptar una contrademanda por parte del acusado. Si, finalmente, encontraba los elementos suficientes para seguir con el asunto, le daba una formulación legal adecuada a la acusación, que, en el caso que nos concierne, es la que nos transmite Diógenes Laercio o, al menos, una muy similar.⁸⁵

Posteriormente, el arconte-rey citaba a las partes para una serie de interrogatorios previos al juicio. En esta oportunidad, además de la participación del acusado y el acusador, podía también solicitarse la asistencia de alguna otra persona cuyo testimonio fuese relevante. Estas sesiones, pues cabía la posibilidad de que fuera más de una, estaban presididas por el arconte-rey y en ellas participaba asimismo un conjunto de ciudadanos, que también intervenían a lo largo de un año en diversos juicios.⁸⁶

Una vez cumplidos los procedimientos descritos, se fijaba la fecha del juicio. Para éste se elegían 500 o 501 jueces por sorteo, todos ciudadanos atenienses mayores de 30 años. El sorteo se efectuaba la mañana misma del juicio, con la intención de proteger que las partes en litigio no pudieran ganarse su adhesión de manera previa. A los jueces se les pagaba el día para que todos pudieran asistir sin dificultad. De acuerdo con la legislación ateniense, el juicio tenía que terminar el mismo día que empezaba, pues de esa manera se salvaguardaba nuevamente la independencia del jurado ante los posibles intentos de captar su voto. Finalmente, cada juez emitía su voto sin consultar con los demás, basándose así sólo en las impresiones que había tenido durante el juicio.⁸⁷

En caso de que el acusador obtuviera menos de la quinta parte de los votos era condenado a pagar una multa considerable, por la falta de sustento de su grave acusación (*Apología* 36a-

⁸⁵ Cf. Debra Nails (2009, pp. 10-11); Luri Medrano (1998, pp. 19-20). En *Eutifrón* Platón nos presenta a Sócrates precisamente cuando acude al Pórtico del arconte-rey para responder a la acusación de impiedad.

⁸⁶ Cf. Nails, pp. 11-12.

⁸⁷ Cf. Medrano, pp. 20-21.

b). Ahora bien, si el acusado era declarado culpable, tenía la oportunidad de proponer una pena alterna a la que pedía la parte demandante. El caso de Sócrates es digno de atención en este punto pues, según lo que nos transmite Platón, Sócrates propuso ser alimentado en el Pritaneo, cual se hacía con los ganadores en los Juegos Olímpicos o con los benefactores de la ciudad. Aunque después indicó que podía pagar una multa (primero ofreció una mina y después 30 por sugerencia de sus amigos), no podemos más que entender que una buena parte del jurado haya optado por la pena de muerte.⁸⁸

Ahora bien, una vez expuesto el contexto, es momento de preguntar: ¿fue justo declarar culpable a Sócrates y, de acuerdo con la pena, matarlo? ¿Realmente había motivos para considerar que la actividad de Sócrates socavaba los fundamentos de la polis? Pero no sólo eso: ¿actuó Sócrates de manera justa al permanecer en la cárcel y no aceptar el ofrecimiento de escaparse? ¿Podía Sócrates esgrimir buenas razones para aceptar un veredicto que consideraba injusto? ¿O lo injusto era escapar? En todo caso, ¿cuál es la concepción sobre lo justo y lo injusto que anima a Sócrates durante su proceso, el juicio y su encarcelamiento? Sobre estas preguntas, como se verá en seguida, descansa el diálogo entre Sócrates y Critón.

Ahora bien, para concluir la descripción del contexto recordemos que, de acuerdo con lo establecido, Sócrates tenía que cumplir su condena al día siguiente de efectuado el juicio. No obstante, aconteció un afortunado suceso, según se nos dice en el *Fedón*. Un día antes del juicio había zarpado el barco que los atenienses enviaban cada año a Delos para conmemorar la mítica victoria de Teseo sobre el Minotauro. Dentro del periodo que iba de la salida del barco a su regreso a Atenas, la ciudad debía permanecer en un estado de suma pureza, por lo cual estaba prohibido ejecutar cualquier sentencia de muerte. El periplo dilató, según nos cuenta Jenofonte, alrededor de 30 días. Durante éstos, Sócrates permaneció en prisión y ahí pudo convivir con sus amigos y su familia. Ahora, cuando *Critón* comienza, el barco está por llegar a Atenas; personas que estuvieron en el cabo Sunio, lo han avistado. Y Critón, de madrugada, visita a Sócrates en su celda para darle la noticia.

2.2 Critón: razones para escapar de la cárcel

Un día después de que el barco llegue al puerto, Sócrates deberá cumplir con su condena. Y dado que ya se encuentra a muy poca distancia, la muerte de Sócrates no demorará más de

⁸⁸ Jenofonte nos da una versión distinta: “cuando se le invitó a fijar por su parte la pena, ni quiso hacerlo personalmente ni permitió que la fijaran sus amigos, sino que incluso afirmó que el hecho de fijar su pena equivaldría a reconocerse culpable” (*Apología*, 23).

dos días. Ante la proximidad del acontecimiento, Critón visita a su amigo con el propósito de hacerlo cambiar de opinión. Quiere persuadirlo de que la mejor decisión que puede tomar no es la de permanecer en la cárcel sino la de escapar de ella. Critón esgrime las siguientes razones para tratar de convencerlo:

a) Si Sócrates no escapa de la cárcel, Critón quedará ante muchas personas con la *fama* de apreciar más el dinero que a los amigos, pues pensarán que no ha querido emplear su fortuna en rescatar a Sócrates (cfr. 44b-c).

b) Sócrates debe tomar la decisión de escapar de la cárcel sin *preocuparse* de lo que los acusadores a sueldo vayan a hacer contra Critón y todos aquellos que le ayuden a fugarse: los amigos de Sócrates están dispuestos a soportar el daño a su fortuna e incluso pueden afrontar sin problema otro tipo de riesgos. De hecho, sería fácil comprar a los sicofantes, dice Critón, con lo cual no habría ningún problema (cfr. 44e-45b).

c) Si a Sócrates le *preocupa* que Critón salga perjudicado por gastar su fortuna y por ser ateniense, en Atenas se encuentran algunos extranjeros, Simias y Cebes entre otros, que cuentan con la capacidad económica suficiente para sufragar los gastos de la fuga (cfr. 45b).

d) Al escapar de la cárcel, Sócrates no debe *preocuparse* de cómo vivirá en otra ciudad, pues a cualquier lugar que vaya será recibido con hospitalidad. Critón tiene lazos estrechos con algunas personas de Tesalia, donde será bienvenido; debe tener la convicción de que ahí vivirá seguro (cfr. 45b-c).

e) Si Sócrates no escapa de la cárcel estaría llevando a cabo un acto injusto, se estaría *traicionando* a sí mismo. Es decir, aceptar el injusto veredicto del tribunal y sufrirlo significaría ponerse de parte de sus acusadores (y por lo tanto traicionarse a sí mismo), ya que lo que ellos han buscado es precisamente su muerte (cfr. 45c).

f) Asimismo, al no escapar de la cárcel Sócrates estaría *traicionando* a sus hijos. Estaría desertando de su posición como padre, pues cuando una persona tiene hijos lo que debe hacer es alimentarlos y educarlos, y lo que haría Sócrates sería abandonarlos y dejarlos en situación de orfandad. Actuar así sería signo más de indolencia que de excelencia, contraviniendo lo que Sócrates dice que ha perseguido durante toda su vida (cfr. 45c-d).

g) Finalmente, Critón señala que el proceso, el juicio y la condena de Sócrates pudieron evitarse en diferentes momentos; si no evitan ahora el último paso (la muerte de Sócrates), *parecerá* que todos, Sócrates y sus compañeros, han actuado de manera *cobarde*. Esto resultará vergonzoso para todos (cfr. 45d-46a).

Las objeciones presentadas, cabe destacar, no están dirigidas solamente contra un motivo por el que Sócrates habría decidido permanecer en la cárcel; Critón enfoca su argumentación hacia varios puntos. Por este hecho, y con la finalidad de comprender mejor el discurso de Critón, vamos a organizar los siete razonamientos anteriores en tres conjuntos distintos. Cada conjunto representa una manera diferente de advertirle a Sócrates que está por cometer un error:

C1.⁸⁹ El primer conjunto está compuesto por los razonamientos *a* y *g*. Mediante ellos, Critón trata de hacerle ver a Sócrates que su decisión de no escapar de la cárcel, más allá de las razones por las que la haya tomado, le acarreará a él mismo y a quienes son sus amigos una opinión adversa de parte de muchas personas. Como Critón señala explícitamente en *g*, se trataría de algo vergonzoso. Quizá pueda parecer un razonamiento fuera de lugar, pero si tomamos en cuenta que para la cultura griega la vergüenza posee un papel central, en la medida en que resulta un aliciente (“si no hago ‘x’ me cubriré de vergüenza, entonces lo hago”) y un freno (“si realizo ‘x’ será vergonzoso, por lo tanto, no lo hago) esencial en el terreno de las acciones morales, entonces comprenderemos que la advertencia de Critón tiene sentido.⁹⁰

C2. El segundo conjunto incluye los argumentos *b*, *c* y *d*. Lo significativo de este cuerpo de objeciones es que pueden operar únicamente si Sócrates considera aceptable la acción de evadirse de la cárcel. En efecto, Sócrates podría haber decidido permanecer en la cárcel no porque escapar sea injusto, sino porque, aunque le parezca una acción permisible o justificable, resulta perjudicial para sus amigos, familiares y para él mismo. Dicho de otro modo, Sócrates podría estar decidiendo permanecer en prisión al considerar los daños y las dificultades que trae consigo la fuga. Para cambiar esta manera de ver las cosas, Critón presenta los argumentos *b*, *c* y *d*. De acuerdo con éstos, Sócrates no debe preocuparse por los daños que podrían sufrir quienes lo ayuden a escapar ni por el nuevo lugar a donde tendría que llegar a vivir, pues no representan verdaderos obstáculos que deban moverlo a aceptar una muerte injusta.

⁸⁹ Con la letra “C” simbolizaré los grupos de argumentos de Critón (véase el Apéndice 2).

⁹⁰ Al respecto resulta esclarecedor el libro ya clásico de Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad*, en especial el cuarto estudio, “Vergüenza y autonomía”, donde reflexiona sobre diversas ideas y fenómenos morales que fueron significativos dentro de la cultura griega. Williams señala que el fenómeno de la vergüenza tiene lugar debido a que las personas introyectamos a un otro imaginario, y escribe: “El otro [imaginario] puede identificarse en términos éticos. Es concebido como alguien cuyas reacciones yo respetaría” (p. 142). De acuerdo con esta idea, nos avergonzamos porque el personaje introyectado que respetamos reprueba o reprobamos nuestros actos o nuestra situación.

C3. El último conjunto contiene los argumentos *e* y *f*. Según estas objeciones, al optar por quedarse en prisión Sócrates no solamente estaría cometiendo un error de cálculo, como sugiere C2, sino que estaría cometiendo una acción injusta. Lo sería porque estaría permitiendo (y, por lo tanto, sería responsable de) que personas que no lo merecen, sufran un daño considerable: Sócrates mismo al beber la cicuta, sus hijos al quedar sin padre.

El discurso de Sócrates y también el de las Leyes girarán casi en su totalidad en torno a las objeciones de Critón. Tratarán de mostrar que, en su intento por convencer a Sócrates de salvarse, Critón parte de ideas incorrectas o limitadas. Pero, como veremos, no se trata de una tarea sencilla: las razones de Critón, especialmente las agrupadas bajo C3, al estar ancladas en experiencias importantes dentro de la Atenas del 400 a. C, resultan persuasivas.

No obstante, antes de analizar con mayor detenimiento C3 es conveniente examinar las respuestas que Sócrates ofrece a las objeciones de su amigo. En estas respuestas Sócrates expone una serie de criterios y principios que van delineando su concepción sobre lo justo. Y, aunque Critón presenta todas sus objeciones antes de la respuesta de Sócrates, la fuerza de C3 radica en que comparte algunos de los supuestos básicos de la ética socrática o al menos no es incompatible con ellos. En este sentido, es útil invertir el orden seguido en *Critón* y, así, analizar primero el punto de vista de Sócrates para regresar, después, a los argumentos de su amigo.

2.3 Sócrates: criterios para determinar lo justo

Una vez que Critón ha terminado de exponer sus objeciones, Sócrates toma la palabra. Ahora bien, antes de ofrecer una respuesta a las razones expuestas por su amigo, Sócrates comenta lo siguiente:

T4 Tenemos entonces que examinar (σκοπεῖσθαι) si se debe hacer todo esto [escapar de la cárcel] o no. Pues yo, no sólo ahora sino siempre he sido tal que no desobedezco a otra cosa en mí sino a esa razón que, después de pensada (λογιζομένῳ), me parece la mejor. Las razones que he formulado en el pasado no las puedo ahora desechar sólo porque me ha tocado esta suerte [estar en prisión y a punto de morir]. Más bien, me parecen igual de buenas, y las respeto y aprecio (πρεσβεύω καὶ τιμῶ) lo mismo que antes. Si no somos capaces de formular otras mejores en este momento, tú sabes que no voy a estar de acuerdo contigo, ni siquiera si el poder de la multitud nos asustara aún más que ahora, abrumándonos con penas de prisión, de muerte y de confiscación de bienes (46b-c).

Y, en efecto, a lo largo de su diálogo con Critón, Sócrates volverá repetidamente sobre “las razones que ha formulado en el pasado”; éstas serán el punto de partida de sus análisis.

Ahora bien, es preciso observar que no sólo se trata de razones con las que Sócrates estuviera de acuerdo, sino que a la vez se trata de razonamientos que también Critón ha aceptado con anterioridad. Por eso, cuando Sócrates le pregunte a Critón si está de acuerdo con cierta idea, lo hará indicando que tiempo atrás ya la habían aceptado: “¿Estábamos en lo cierto o no cuando solíamos decir que [...]?”; “¿o es que estaba bien dicho antes de mi condena a muerte, pero ahora [...]?” (46c-d), “observa, además, si para nosotros sigue en pie o no lo siguiente [...]” (48b), “¿o en estos pocos días se han disipado nuestros acuerdos anteriores [...]?” (49a). De esta manera, la estrategia argumentativa de Sócrates consistirá en exponer un conjunto de ideas ligadas al ámbito moral que tanto él como Critón comparten, o al menos han compartido en algún momento, y a partir de ellas examinar las objeciones hechas por su amigo.

La primera clase de argumentos que Sócrates enfrenta son los que denominamos *CI*, es decir, aquellos donde Critón se refiere a la opinión y a la fama afrentosa que Sócrates y sus compañeros tendrán ante los atenienses. Así, intercambian las siguientes palabras:

T5 Sócrates.: Considera si no te parece adecuado decir que hay que apreciar, no todas las opiniones de los seres humanos, sino que unas sí y otras no; y tampoco las de todos, sino que las de algunos sí, las de otros no. ¿Qué me respondes? ¿No está bien dicho esto?

Critón: Está bien.

Sócrates: ¿Hay que apreciar las buenas (*χρηστὰς*) y no las malas (*πονηράς*)?

Critón: Sí.

Sócrates: ¿No son buenas las de los que saben (*τῶν φρονίμων*) y malas las de los que no saben (*τῶν ἀφρόνων*)?⁹¹

Critón.: ¿Cómo no? (47a).

Así, Sócrates propone que se reconozca, por principio, que no todas las opiniones son iguales; menciona dos grandes categorías: las buenas y beneficiosas, por un lado, y las malas y dañinas, por otro. Las buenas son producidas por las personas con buen juicio y las perjudiciales por las carentes de él. Una vez que Critón acepta la evidencia de esta distinción y acepta también que las opiniones estimables son las de quienes son razonables, Sócrates atacará directamente las objeciones de *CI*.

A continuación, figura el pasaje que hemos denominado *TI*, donde Sócrates le pregunta a Critón si quien practica gimnasia debe tomar en cuenta la opinión de cualquier persona o si solamente debe hacer caso de lo que diga el entrenador, es decir, quien es entendido en la materia. Critón le dice que es evidente que sólo la de este último. Si, en cambio, pasara por

⁹¹ También cabe traducir así: “buenas las [opiniones] de quienes tienen buen juicio y malas las de quienes carecen de buen juicio”.

alto la opinión del entrenador y siguiera la de todos los otros que no son expertos (o sea, la de la mayoría), su cuerpo se arruinaría, convienen Sócrates y Critón. Enseguida, Sócrates le pregunta a Critón si lo que sucede con respecto a la gimnasia no sucederá también con los demás asuntos: que es preciso atender la opinión de los que saben y no a la de la mayoría. Critón conviene en que también es así en las otras cuestiones. En ese sentido, “¿vale la pena vivir -pregunta Sócrates- cuando está arruinado eso que lo injusto daña y lo justo beneficia? ¿O consideramos inferior al cuerpo esa ‘parte’ de nosotros, sea ella lo que fuere, a la que concierne la injusticia y la justicia?” (47d-48a). En lo tocante a ese aspecto tampoco debemos hacer caso de la opinión de la mayoría, afirma Critón; solamente debemos preocuparnos de lo que diga el entendido en la materia.⁹²

Así, hay una correspondencia entre los siguientes elementos:

Opinión mala o dañina = opinión de los que no saben (opinión de la mayoría).

Opinión buena o benéfica = opinión de los que saben, los expertos.

Sócrates y Critón no se detienen a examinar si estas equivalencias son realmente verdaderas en todos los casos. Desde luego, en lo tocante a la gimnasia es así y en muchos otros también, pero hay algunos donde la validez de la propuesta puede ponerse en duda.⁹³ Como quiera que se resuelva esto, lo cierto es que Critón acepta sin vacilaciones la propuesta de su amigo. Así, Sócrates concluye su argumentación diciendo: “no debe preocuparnos en absoluto lo que dirá de nosotros la gente, sino lo que diga el que entiende de cosas justas e injustas, él solo y también lo que diga la verdad misma” (48a).

⁹² Dice Sócrates: “¿Tenemos que seguir la opinión de la mayoría y temerla, o más bien la de uno solo, si hay uno que entienda (ἐπαίῳν)? ¿No hay que avergonzarnos ante él y temerle más que a todos los demás juntos?” (47c-d). De acuerdo con lo que habíamos dicho acerca de la vergüenza (cfr. supra, nota 65), Sócrates propone que el otro (u otros) introyectado no sea simplemente la mayoría, es decir (desde el punto de vista de Sócrates), las personas carentes de una recta comprensión moral, sino alguien que posea una comprensión moral bien desarrollada.

⁹³ El sistema de justicia ateniense, por poner un ejemplo, parece estar sustentado en un punto de vista opuesto al que expresa Sócrates. En efecto, como vimos, cualquier ciudadano mayor de 30 años podía ser elegido para formar parte de un jurado. Así, la legislación ateniense parece partir del supuesto de que *la mayoría de los ciudadanos tiene la capacidad de evaluar correctamente* los conflictos sobre lo justo y lo injusto. Desde luego, una parte del problema radica en cómo entendamos el concepto de “ser entendido en algo” y su contraparte, “la mayoría, los que no son entendidos al respecto”. En efecto, según el sistema ateniense parece que se considera a la mayoría como competente en relación con el tema de la justicia. ¿Podría decirse entonces que hay asuntos respecto a los cuales la mayoría es entendida? Con todo, puede dudarse de que el de la democracia de Atenas sea un buen ejemplo: los supuestamente competentes seguían siendo una minoría, puesto que la mayoría de los habitantes de la ciudad no eran ciudadanos. Ahora, debemos tener en cuenta también que es distinto preguntarse, por un lado, quién es competente, entendido o experto en una cuestión y, por otro, a quién le corresponde resolver dicho asunto. Muchas veces los que deben encarar un problema y actuar para solucionarlo no son competentes en él, y los que son competentes no tienen la obligación y a veces ni siquiera el derecho de intervenir.

Parafraseando la conclusión de Sócrates, podríamos formular uno de los elementos que, de acuerdo con Sócrates, contribuyen a determinar qué es lo justo en cada caso:

SI: Si queremos comprender qué es lo injusto y lo justo, debemos estimar la opinión de aquel que entiende acerca de lo injusto y lo justo, y no estimar la opinión de quienes no son entendidos en ello, pero sobre todo debemos orientarnos por la verdad.⁹⁴

Ahora bien, en la medida en que contribuye a que determinemos qué es lo justo en cada caso, *SI* es el primero del conjunto de principios socráticos que forman parte de la Esfera I y, por lo tanto, responden a *PI*.

Bien, una vez disuelta la objeción representada por *CI*, Sócrates analizará *C2* y *C3*. Para hacerlo, prepara el terreno mediante una serie de consideraciones sobre la relación entre vida y moral, es decir, reflexiona en torno a la Esfera II. Veamos cómo desarrolla Sócrates esta cuestión. Sócrates le dice a Critón: “Observa, además, si para nosotros sigue o no en pie lo siguiente: que no es el vivir (τὸ ζῆν) lo que hay que considerar como lo más importante, sino el vivir bien (τὸ εὖ ζῆν)” (48b). Critón le responde que sigue en pie. Una vez aceptado esto, surge un problema que, si bien no es planteado como pregunta explícita en el diálogo, está ahí: ¿en qué consiste “vivir bien”? En efecto, hay diferentes concepciones de lo que es llevar o tener una vida buena.

Por eso Sócrates, a continuación del pasaje citado, le dice a Critón: “y que el vivir bien, noblemente y justamente son lo mismo, ¿sigue en pie o no? (Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαῖως ὅτι ταῦτόν ἐστι, μὲνει ἢ οὐ μὲνει;)” (48b).⁹⁵ También sigue en pie, contesta Critón. Aquí nos hallamos ante dos ideas pertenecientes a la Esfera II de la concepción socrática de lo justo. De acuerdo con estas ideas, aceptadas por Critón, el peso que tiene nuestro comportamiento moral en nuestro intento de vivir bien es fundamental. De hecho, según la afirmación de Sócrates, solamente quien vive siendo justo es quien logra de verdad vivir bien. Tenemos,

⁹⁴ A pesar de que Sócrates no tematiza, ni en *Critón* ni en *Apología*, qué es lo verdadero ni cuál es su estructura, considero que en estas dos obras hay suficientes elementos que permitirían extraer algunos rasgos significativos de la concepción socrática de la verdad. Como apunta el ya citado pasaje de *Critón* que da lugar a *SI*, la verdad posee un papel importante dentro de la reflexión y la acción moral; si dilucidáramos cuál es la concepción socrática de la verdad moral podríamos alcanzar una mejor comprensión de su filosofía y, desde luego, de su concepción de la justicia. No obstante, se trata de un tema que obliga a un estudio detenido, algo que no puedo intentar en el presente trabajo debido a los límites a los que me ciño. Algunos de los puntos que tocaré a lo largo de la investigación colindan e incluso pisan los terrenos del problema de la verdad moral, pero, subrayo, no entraré directamente a la cuestión. Sólo quisiera apuntar, a manera de comentario general, que la concepción socrática de la verdad moral está ligada fuertemente a la “objetividad” del fenómeno moral, tiene un componente dialógico y reposa sobre la idea de que a los seres humanos nos mueve el impulso de vivir bien.

⁹⁵ Este pasaje y el citado antes, forman parte de *T3* (cf. Introducción, p. 8).

así, dos elementos estrechamente relacionados que son parte de la concepción socrática de lo justo:

S2: Vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo.

S3: Hemos de considerar como lo más importante no el mero vivir sino el vivir practicando lo justo (vivir bien).

S2 y *S3* pertenecen a la Esfera II en la medida en que ambos, el primero como descripción, el segundo como imperativo, se refieren a la relación que hay entre la vida buena y la justa. Pero ciertamente estamos ante ideas problemáticas que hacen surgir diversas preguntas: ¿realmente quien vive siendo justo es quien vive bien? ¿Con qué argumentos respalda Sócrates su postura? Además: ¿qué quiere decir exactamente Sócrates con *S2* y *S3*: que para vivir bien basta con ser justos? ¿O admite que, además de la justicia, son necesarios otros elementos? Solamente respondiendo a estas interrogantes tendremos una comprensión adecuada de estos dos elementos. No obstante, dado que se trata de un tema muy amplio y dado que lo mejor es contar, primero, con una mirada global de la respuesta de Sócrates a Critón, he preferido posponer el estudio de estas cuestiones relativas a la Esfera II para el siguiente capítulo.

Ahora bien, será precisamente a partir de *S2* y *S3* que Sócrates va a rechazar *C2* y *C3*. En efecto, inmediatamente después de estas ideas, Sócrates señala:

T6 Entonces, a partir de lo acordado, hay que examinar si es o no justo que yo intente escapar sin permiso de los atenienses. Si nos parece justo, intentémoslo, de lo contrario, dejémoslo. En cuanto a tus dudas sobre los gastos, la reputación y la educación de los hijos, me temo, Critón, que sean en realidad observaciones propias [...] del vulgo. Nosotros, en cambio, puesto que la razón (ó λόγος) lo exige, tenemos que examinar solamente, como decíamos recién, si haremos algo justo al pagarles en dinero y gratitud a quienes me saquen de aquí, y al sacarme tú y escaparme yo, o si en verdad haremos algo injusto al hacer todo esto. Si queda en claro que estaríamos obrando en forma injusta, no debemos tomar en consideración el que, al quedarnos aquí tranquilos, tengamos que morir o sufrir cualquier otra cosa en vez de hacer algo injusto (48b-d).

Así, de acuerdo con Sócrates, cuando queremos evaluar si una acción es justa o injusta debemos tomar en cuenta solamente los elementos que intervienen directamente en ella y, por lo tanto, dejar fuera de la evaluación aquellos que son externos. Al hacerlo así, estaremos en condiciones de plantear satisfactoriamente el problema; se trata del primer paso para una correcta deliberación.

El problema, claro, es el siguiente: ¿cómo determinar qué factores pertenecen propiamente a una acción y cuáles deben ser considerados como ajenos? En el pasaje citado Sócrates señala con claridad que, desde su punto de vista, los gastos que reporte la huida, la reputación que puedan perder y el hecho de que sus hijos queden sin la educación que él les pueda dar, esos tres factores, son externos al juicio. Ahora bien, realmente lo que les suceda a sus hijos, ¿es un elemento que no debe tomarse en cuenta para evaluar lo justo o injusto de las alternativas abiertas ante Sócrates? ¿O bien, como propone Critón en *C3*, es una variable del acto mismo? De nuestra respuesta a estas preguntas, dependerá si consideremos acertada o no la argumentación de Sócrates frente a la objeción de Critón (cfr. infra 1.4).

Pero, cabe destacar, Critón no responde a Sócrates en esta dirección. Es decir, no cuestiona la manera como Sócrates propone describir y delimitar las opciones que se le presentan.⁹⁶ Es posible que Critón, como veremos más adelante, haya pensado que, incluso considerando las cosas desde la perspectiva propuesta por Sócrates, podría llegarse a la conclusión de que lo mejor y lo moralmente correcto sería escapar de la cárcel.

En todo caso, la argumentación de Sócrates en contra de las objeciones de Critón concluye aquí, cuando en cierta forma ha neutralizado *C2* y *C3*. No obstante, cuando les toque su turno, las Leyes también intentarán rebatir los argumentos de Critón, lo cual harán por una vía distinta a la adoptada por Sócrates. Si se cree que la concepción de Sócrates y la de las Leyes son irreconciliables, el hecho mencionado puede tomarse simplemente como una manera diferente de responder a Critón. En cambio, si se piensa que el discurso de las Leyes es una continuación del de Sócrates, entonces puede ser un indicio de que la primera respuesta de Sócrates no es completamente suficiente.

Ahora bien, después de haber rechazado *C1*, *C2* y *C3*, Sócrates tratará de resolver la cuestión de si es justo o injusto escapar de la cárcel, pero ya planteada en sus propios términos, es decir, sin tomar en cuenta si su acción acarreará consecuencias dolorosas para su familia, para sus amigos o para él mismo. El nuevo acercamiento de Sócrates al problema resulta de gran interés porque añade nuevas consideraciones a su reflexión sobre la justicia. El pasaje donde aparecen estas consideraciones no es breve, pero conviene citarlo completo:

T7 Sócrates: ¿Sostenemos que de ningún modo hay que cometer una injusticia voluntariamente (Οὐδενὶ τρὸπιω φαιμὲν ἐκόντας ἀδικτέον εἶναι), o que de un determinado modo sí, de otro no? ¿Que

⁹⁶ Si no se toman en cuenta las consecuencias que sufrirán los hijos de Sócrates debido a la decisión que éste tome, entonces las objeciones de Critón, *C2* y *C3*, pero también *C1*, parece que ya no pueden operar. Pues, en efecto, Critón las formula desde un punto de vista donde resulta importante qué tanto serán afectados Sócrates, sus hijos y sus amigos.

jamás es bueno (ἀγαθόν) ni noble (καλόν) hacer algo injusto, como hemos acordado tantas veces en el pasado? ¿O en estos pocos días se han disipado todos nuestros acuerdos anteriores, sin darnos cuenta, Critón, de que aunque somos un par de viejos que llevan mucho tiempo tratando de dialogar en serio no somos diferentes de los niños? ¿O la cosa es más bien como sosteníamos entonces? Lo apruebe la gente o no, tengamos que sufrir algo más duro o más suave que lo que nos espera, de todos modos, el cometer injusticia resulta ser, a la vez malo (κακόν) y vergonzoso (αἰσχρόν) en todo sentido para el que la comete. ¿Sostenemos esto o no?

Critón: Sí, lo sostenemos.

Sócrates: Por lo tanto, ¿jamás se debe cometer injusticia? (Οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδικεῖν).

Critón: Sin duda.

Sócrates: Por consiguiente, tampoco se debe retribuir con una injusticia cuando uno padece injusticia (Οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν), como piensa la gente, puesto que jamás se debe cometer una injusticia.

Critón: Evidente que no.

Sócrates: Por otra parte, ¿se debe hacer mal (κακουργεῖν δεῖ) o no?

Critón: Por cierto que no, Sócrates.

Sócrates: A su vez, el retribuir con un mal cuando a uno le han hecho un mal (ἀντικακουργεῖν κακῶς πάσχοντα), ¿es justo, como dice la gente, o no lo es?

Critón: De ningún modo.

Sócrates: Porque el hacerle el mal a una persona equivale a hacer algo injusto (Τὸ γὰρ που κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει).

Critón: Es cierto.

Sócrates: Por lo tanto, no hay que retribuir una injusticia ni hacerle un mal a nadie, ni siquiera si uno ha padecido a manos de esa persona. Al aprobar esto, Critón, trata de no conceder nada en contra de tus convicciones porque sé que son pocos los que están y estarán de acuerdo con esta convicción (49a-d).⁹⁷

En este fragmento de *Critón* hay varias ideas estrechamente vinculadas que contribuyen de manera esencial a articular la concepción socrática de lo justo. La primera se trata de un principio moral que le da cohesión a toda la reflexión socrática y representa un puente entre la Esfera I y la II:

S4: De ninguna manera debemos cometer (voluntariamente) injusticia.

Se trata, por un lado, de un principio fuertemente ligado con los que denominamos *S2* y *S3* según los cuales, si queremos vivir bien, es necesario ser justos. *S4* aclara, sin embargo, que no puede haber excepciones a esta idea y se convierte en una norma para la acción: nunca cometas injusticia, pues vivir bien es incompatible con cometer actos voluntarios de

⁹⁷ Como se puede apreciar, en este pasaje se encuentran algunas de las ideas más características de la filosofía moral de Sócrates, y que Platón recupera en diversos diálogos.

injusticia. La segunda idea que quiero destacar habla del significado que tiene para el agente el hecho de cometer una injusticia:

S5: Cometer injusticia es, para el que la comete, malo y vergonzoso.

Con *S5* Sócrates nos provee de una suerte de explicación para *S2*, *S3* y *S4*. En efecto, si alguien nos dice que para vivir bien siempre debemos actuar con justicia, es decir, nunca debemos cometer injusticia voluntariamente, nosotros podríamos preguntar por qué es así. ¿Por qué nuestro comportamiento debe regirse por lo justo? Porque actuar de un modo contrario es, para el que lo hace, malo y vergonzoso, responde *S4*. Los calificativos de malo y de vergonzoso aplicados a un acto deben alentar de manera intuitiva (una intuición moral de gran peso para la cultura griega) la negativa de llevarlo a cabo.

Ahora bien, la formulación de *S5* se ha prestado para diversas interpretaciones: hay quienes consideran que el calificativo “malo” está aplicado en un sentido no-moral y hay quienes, en cambio, consideran que se trata de un uso moral de dicho término. De hecho, este mismo problema se presenta también en la siguiente tesis, según la cual:

S6: Hacer mal a las personas no se distingue de cometer injusticia.

Con *S6* Sócrates nos propone que consideremos como hechos idénticos el que alguien le haga mal a una persona y el que alguien cometa una injusticia.⁹⁸ Ahora, en este caso el sentido de “hacerle *mal* a alguien” también se presta a confusiones, por lo que, como en los casos anteriores, pospondré el análisis y la clasificación de *S6* (si debe clasificarse dentro de la Esfera I o II) para el siguiente capítulo. Por ahora mi intención únicamente es ofrecer un panorama general de los principios y las tesis socráticas más relevantes en la primera parte de *Critón*. Para terminar con las ideas del citado pasaje, me gustaría comentar un último principio, que debe ubicarse entre las respuestas a *PI*, y el cual reza así:

S7: No se ha de responder con injusticia cuando nos han cometido una, ni (lo que es lo mismo) responder con un mal cuando hemos recibido uno.

⁹⁸ *S5* y *S6* son dos elementos esenciales pues, por medio de ellos, Sócrates realiza una crítica a dos concepciones muy difundidas acerca de la importancia de la justicia para la realización de la vida humana. De acuerdo con la primera, la persona *x* puede hacerle mal a la persona *y*, sin que esto signifique que *x* esté cometiendo una injusticia. De acuerdo con la segunda, existen situaciones en las que *x* comete una injusticia contra *y*, pero al hacerlo está llevando a cabo algo bueno.

Se trata de un corolario que se desprende de la conjunción de *S4* con *S6*. En efecto, la injusticia voluntaria está prohibida en cualquier circunstancia, incluso como pago ante una injusticia recibida. Y como hacer mal a alguien es lo mismo que cometer injusticia, el mal como respuesta al mal tampoco está permitido.

Finalmente, antes de que Sócrates de paso al discurso de las Leyes, todavía le propone a Critón que considere una última cuestión. Le dice a su amigo: “cuando uno acuerda con alguien cosas justas, ¿hay que cumplir lo acordado o hay que hacer trampa (πότερον ἂ ἄν τις ὁμολογήσῃ τῷ δίκαια ὄντα ποιητέον ἢ ἐξαπατητέον;)” (49e) Critón responde que, en efecto, hay que cumplir lo acordado. Se trata, pues, del último principio moral enunciado por Sócrates en *Critón*:

S8: Las cosas que acordamos con alguien que son justas, debemos hacerlas.

Se trata, como veremos en el tercer capítulo, de un elemento fundamental para la argumentación de las Leyes. De acuerdo con éstas, si Sócrates escapa de la cárcel estaría rompiendo el acuerdo implícito y justo que ha celebrado con la ciudad. En ese sentido, se trata de otro de los principios pertenecientes a la Esfera I.

Ahora bien, una vez que Sócrates y Critón han convenido en aceptar este principio, su conversación sufre un cambio. Sócrates emplea el recurso de la prosopopeya para darle voz a las leyes, quienes, utilizando algunas de las ideas y principios enunciados por Sócrates, combatirán la propuesta de Critón.

Ya que hemos realizado un primer acercamiento a la filosofía moral de Sócrates y hemos visto cómo aborda las objeciones planteadas por Critón, es conveniente regresar a éstas y fundamentalmente a las que hemos agrupado bajo *C3*, es decir, a aquellos argumentos según los cuales lo injusto no es escapar de la cárcel sino más bien permanecer en ella. Este regreso es útil en la medida en que la conclusión de *C3* es completamente opuesta a la de Sócrates, pero, a la vez, no es incompatible con algunos principios centrales de la ética socrática. Dicho de otro modo, por medio de *C3* Critón se sitúa en el terreno de la ética de Sócrates y desde ese lugar trata de argumentar contra Sócrates mismo.

2.4 Justicia imperfecta, ¿obediencia parcial?

El primer paso para poder analizar *C3* consiste en comprender el punto de vista básico de Critón. Toda su argumentación (*C1*, *C2*, *C3*) parte de una idea fundamental: Sócrates es

inocente de los cargos que se le imputaron y, por lo tanto, se ha cometido una injusticia al condenarlo. Respecto a ese punto, Sócrates es de la misma opinión.⁹⁹

Ahora, como Sócrates muestra a lo largo de *Critón*: una cosa es que (p) haya sido condenado de manera injusta y otra distinta es que (q) sea bueno o justo que desobedezca la sentencia y se escape. De (p) no se sigue (q). De hecho, en el caso concreto que se está examinando, Sócrates considera que intentar pasar de (p) a (q) implicaría una injusticia. La posición de Critón es muy distinta. Aunque él también podría aceptar que una cosa es ser condenado injustamente y otra es estar legitimado, por lo anterior, para desobedecer la sentencia, en el caso concreto que está viviendo Sócrates cree que entre las dos acciones hay una relación necesaria: cree que bien comprendido el significado concreto de (p) es posible derivar (q).

El punto es: ¿en qué consiste comprender el significado concreto de que Sócrates haya sido condenado de manera injusta? Significa, sobre todo, situarlo en un contexto adecuado. Y esto, respecto a dos cuestiones. Por un lado, una que Critón aclara muy bien: hay que pensar en aquello que entraña esta acción y, en ese sentido, en sus consecuencias. El hecho de que Sócrates haya sido condenado de manera injusta traerá daños muy graves: la muerte de Sócrates, pero también la orfandad de sus hijos. Por otro lado, una cuestión que, si bien no es mencionada de manera explícita ni en *Critón* ni en *Apología*, es parte del contexto histórico de la Atenas de finales del siglo quinto y es necesario tomarla en cuenta. Sin este elemento sería difícil entender con mayor precisión el motivo por el que Critón u otros amigos de Sócrates están dispuestos a desafiar el veredicto del jurado ateniense.

En efecto, la conducta de Critón y de los amigos de Sócrates no es excéntrica: sin duda, más de uno de sus contemporáneos comparte con ellos esta disposición poco favorable hacia las normas legales. En la Atenas de aquellos años, tanto el marco legal como los procesos judiciales distan mucho de ofrecer suficientes seguridades a los ciudadanos. Dentro de los numerosos ejemplos que existen al respecto, uno elocuente es el juicio que se llevó a cabo contra los generales que participaron en la batalla de las Arginusas.

⁹⁹ R. E. Allen ha sostenido que en su defensa, tal como la presenta Platón, Sócrates no rechaza ninguno de los dos cargos levantados en su contra (pp. 7-9). Sin embargo, en *Apología* hay diversos pasajes que no respaldan la interpretación de Allen. Respecto al cargo de corromper a los jóvenes cfr. 33a-34b, donde Sócrates niega claramente esta acusación. Contra al cargo de impiedad, Sócrates argumenta repetidamente: véase el diálogo con Meleto (24b-28a) y también el momento donde Sócrates compara su propia actitud respecto a los dioses con la actitud de sus acusadores (35d). Sócrates defiende repetidamente su inocencia (cfr. Gómez-Lobo, 1998, p. 218, nota 77).

Se trata de la famosa batalla naval que tuvo lugar en el 406 a. C., pocos años antes del proceso contra Sócrates. En ella, la flota ateniense derrotó a la flota comandada por los espartanos. Un hecho, sin embargo, eclipsó la importante victoria: los generales atenienses no pudieron recoger a los náufragos de numerosas trirremes; alegaron que una tormenta lo impidió. Cuando en Atenas, además de la victoria, se tuvo conocimiento de esta pérdida lamentable se llamó de inmediato a los ocho generales implicados. Dos de ellos, Protómaco y Aristógenes, desconfiaron de la justicia ateniense, y todo parece indicar que por ese motivo se abstuvieron de volver a la ciudad. Los seis restantes regresaron a Atenas a rendir cuentas, sin embargo, fueron víctimas de un proceso irregular: la ley ordenaba que se abriera un juicio a cada uno por separado; no obstante, a solicitud de algunos personajes de la política ateniense, se les juzgó a todos a un mismo tiempo. No tuvieron efecto las protestas de diversos miembros del Consejo, Sócrates incluido. Los ocho generales fueron declarados culpables y los seis que se encontraban presentes fueron ejecutados.¹⁰⁰

Este juicio les costó caro a los atenienses. Perdieron a generales destacados y, solamente dos años después, la guerra contra Esparta. El proceso ilegal al que fueron sometidos los generales de la batalla de las Arginusas no es, desde luego, el único ejemplo de las fallas del sistema de justicia ateniense. Existen noticias de numerosos juicios cuya raíz más o menos velada, era la lucha política. Piénsese en el juicio seguido contra Anaxágoras, el juicio contra diversos políticos que fueron condenados al ostracismo y la persistente actitud de diversos ciudadanos que, antes de someterse a los inestables juicios en Atenas, prefirieron vivir en el exilio, como es el caso de Tucídides, el historiador.

En ese sentido, es muy posible que un sector no despreciable de los atenienses considerara como sumamente imperfecto su sistema de justicia y altamente permeable por las luchas políticas al interior de la ciudad y, dadas estas circunstancias, decidiera pasar por encima de

¹⁰⁰ Montaigne (*Ensayos*, I, 3) escribe: “Cuando viene a mi memoria la inhumana injusticia del pueblo ateniense, que hizo morir sin remisión, sin querer siquiera oír sus defensas, a los valientes capitanes que acababan de ganar contra los lacedemonios en combate naval que se libró cerca de las islas Arginusas, poco me falta para detestar con irreconciliable odio toda dominación popular, aunque en el fondo me parezca la más justa y natural. Aquel combate fue el más reñido, el más encarnizado que los griegos libraron por mar con sus escuadras, y se sacrificó a sus caudillos porque después de la victoria siguieron la conducta que la ley de la guerra les brindara, mejor que detenerse a recoger y dar sepultura a sus muertos. Hace más odiosa todavía esta ejecución la varonil y generosa conducta de Diomedón, uno de los condenados, hombre dotado de grandes virtudes militares y políticas, el cual, adelantándose para hablar a sus jueces, luego de haber oído el decreto que le condenaba, que era la ocasión única en que le era lícito hablar, en lugar de emplear sus palabras en defensa de su causa y de hacer flagrante la evidente injusticia de un decreto tan cruel, ninguna palabra dura tuvo para los que lo juzgaban; rogó sólo a los dioses que convirtieran la sentencia en beneficio de los que la dictaron. Y con el fin de que la ira celeste no se descargara sobre los condenadores, por efecto de que quedaran sin cumplimiento las promesas que él y sus compañeros habían hecho a las divinidades por la victoria, Diomedón explicó en qué consistían las promesas. Al punto, sin proferir una palabra más, sin titubear, encaminose al suplicio con heroico continente”.

los veredictos y de las leyes, cuando algopreciado fuera a dirimirse. Así, todo parece indicar que, al menos al momento de plantear sus objeciones, Critón no considera como una injusticia el hecho de desacatar la sentencia contra Sócrates. El sistema de justicia ateniense está cometiendo otro de sus errores. Un error cuyas consecuencias no son triviales: pone en peligro la vida de Sócrates y, de consumarse, dejaría en la orfandad a los hijos de su amigo.

Si nos situamos en la perspectiva de *C3*, veremos que Critón acusa a Sócrates de cometer una injusticia muy particular y, de esta manera, podría decirse, de quebrantar *S2* y *S3*. Al quedarse en la prisión y al aceptar la pena de muerte, Sócrates simplemente está recibiendo una injusticia de parte de sus acusadores, pero no está cometiendo a su vez una injusticia contra ellos; sin embargo, objeta Critón, lo que sí estaría haciendo Sócrates al permanecer en la cárcel es cometer dos injusticias: una, el hacerse un mal a sí mismo (argumento *e*) y la otra, el hacerles un mal a sus hijos (argumento *f*). La decisión de Sócrates de permanecer en la cárcel equivale a la de permitir que, al prevalecer lo injusto, se dañe de modo significativo a personas que son inocentes. Los argumentos de Critón pueden reconstruirse de la siguiente manera:

Argumento *e*

Premisa 1. Si una persona pretende vivir bien, nunca debe cometer una injusticia (siguiendo *S2* y *S3*).

Premisa 2. Causarse un mal a sí mismo es cometer una injusticia (siguiendo *S5*).

Premisa 3. Si Sócrates permanece en la cárcel, estaría realizando una acción doble: por un lado, no está causando un mal a los que cometieron injusticia contra él, pero, por otro, está causándose un mal a sí mismo, ya que acepta ser condenado a muerte a partir de un veredicto injusto.

Conclusiones. Si Sócrates permanece en la cárcel, estaría cometiendo una injusticia y, por lo tanto, no estaría viviendo bien .

Argumento *f*

Premisa 1. Si una persona pretende vivir bien, nunca debe cometer una injusticia.

Premisa 2. Causar un mal a los propios hijos es cometer una injusticia.

Premisa 3. Al permanecer en la cárcel, Sócrates está realizando una acción doble: por un lado, no está causando un mal a los que cometieron injusticia contra él, pero, por otro, está causando un mal a sus hijos al dejarlos sin padre y sin la educación que necesitan.

Conclusiones. Si Sócrates decide permanecer en la cárcel, estaría cometiendo una injusticia y, por, lo tanto no estaría viviendo bien.

En último término, de acuerdo con Critón, no puede decirse que Sócrates no tuviese alternativa, y que sus hijos fuesen, así, simplemente víctimas de las circunstancias. Dado que Sócrates ha tenido la posibilidad de actuar de otra manera, debe asumir la responsabilidad (al menos, corresponsabilidad) de lo que les ocurra a sus hijos. Si Sócrates decide permanecer en la cárcel, su acto no se puede describir simplemente como el de alguien que sufre una injusticia, pues dicho acto representa, al mismo tiempo, dice Critón explícitamente, un abandono de su puesto como padre.

Y las últimas palabras de Critón que hemos citado son importantes porque enarbolan contra Sócrates una idea que Sócrates mismo había utilizado en su defensa. A pesar de que más adelante nos referiremos a ella con mayor detenimiento (cfr. cap. IV, 4), conviene recordarla ahora. Sócrates les dice a sus jueces: “En efecto señores atenienses, así es en verdad: donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es, me parece, donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra” (*Apología*, 28d). Así, puede establecerse un principio más que forma parte de la Esfera I:

S9: donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra (es decir, si estamos siendo justos o injustos).

Durante el juicio Sócrates utiliza *S9* para defender que, incluso contra la decisión del jurado, él no dejaría de filosofar, pues se trata de una actividad, de una posición en la que ha sido colocado por la divinidad. Critón le está diciendo, entonces, que también hay otro puesto en el que se ha situado: el de padre, y que si aspira a ser congruente consigo mismo no debe abandonarlo.

Ahora bien, a los argumentos de *C3* podría objetárseles que en caso de seguir el curso de acción que proponen, el de escapar de la cárcel, Sócrates también estaría siendo injusto: ciertamente podría cuidar a sus hijos y él mismo seguiría con vida, pero estaría causando un mal a la ciudad. Si se acepta esta objeción, Sócrates estaría ante una encrucijada desafortunada: cualquier camino que elija lo llevaría a cometer un acto injusto. Pero si

prestamos atención al comportamiento y a las palabras de Critón, él no parece ver las cosas de este modo. Para Critón escapar de la cárcel no entraña, en principio, una verdadera injusticia, o si lo fuera no sería comparable a la que significa “dejarse matar” por los injustos acusadores o a la de dejar huérfanos a los hijos.

Recordemos que al comienzo de la obra Sócrates despierta y ve que Critón ha acudido a visitarlo. Sócrates le dice, quizá irónicamente, que está asombrado por el hecho de que el carcelero haya querido atenderlo tan temprano. Critón le responde que ya tienen una buena relación y que, además, le ha hecho algunos beneficios o favores al carcelero. Más adelante (45a-b), Critón indica que no será mucho el dinero que se gaste en sobornos para lograr la evasión y también comenta que pueden comprar a los sicofantes que se dispongan a causar alguna molestia. Así, Critón considera permisible realizar diversos actos ilegales, si lo que se busca es salvar a Sócrates de la condena injusta que ha recibido. Como ya vimos, Critón comparte con sus contemporáneos la idea de que el sistema de justicia ateniense es altamente imperfecto y, en ese sentido, es permisible desobedecerlo, sobre todo en los casos en que está cometiendo un error cuyas consecuencias serán considerables. Apreciadas desde este ángulo, las objeciones contenidas en *C3*, me parece, representan una genuina alternativa ante la decisión de Sócrates de no escapar de la cárcel. Ahora veamos por última vez dónde radica la diferencia entre la propuesta de Sócrates y la de Critón.

De acuerdo con Sócrates, para juzgar si es justo o injusto permanecer en la cárcel, hay que analizar si sería justo o injusto escaparse de ella sin el consentimiento de los atenienses. Las personas directamente afectadas por esta acción son los atenienses y Sócrates. Tanto los amigos y los hijos de Sócrates, como los bienes materiales, son elementos que no deben tomarse en cuenta para dirimir la cuestión.

De acuerdo con la objeción *C3* de Critón, puede decirse que el acto de Sócrates de permanecer en la cárcel es justo en un sentido e injusto en otro: es justo con respecto a sus acusadores, pero es injusto con respecto a sus hijos y con respecto a sí mismo. Ahora bien, dado que el sistema de justicia ateniense, al dictar un veredicto injusto (aunque legal), puso a Sócrates en esa situación, a final de cuentas él no cometería una verdadera injusticia contra nadie al escapar de la cárcel. En conclusión, la injusticia estaría en permanecer en ella. Dicho de otro modo: al reflexionar sobre la posibilidad de permanecer y sobre la de escapar de la cárcel, es preciso considerar como personas directamente afectadas a Sócrates mismo y a sus hijos, pero no a los atenienses, pues su sistema judicial ha actuado de manera injusta.

Dado que la diferencia fundamental entre Critón y Sócrates se encuentra en la manera en que cada uno describe el acto que va a realizar Sócrates (ya sea el de permanecer en la cárcel o el de fugarse de ella), la pregunta es: ¿cuál es la forma correcta de describir la acción? ¿O debemos pensar que más de una descripción es acertada? Si así fuera, entonces no deberíamos hablar de corrección sino de perspectiva. Pero en realidad el supuesto del que implícitamente parten Sócrates y Critón al dialogar sobre el asunto con la intención de convencer al otro, y al utilizar del modo en que lo hacen los términos de ‘justo’ e ‘injusto’, es que hay una descripción que es la correcta o que es la más apegada a la realidad. Así, ¿cuál es el criterio para determinar qué descripción es más adecuada? Volveremos sobre este problema y sobre la respuesta de Sócrates a Critón en el tercer capítulo del presente trabajo.

Por ahora, haré una pausa en la lectura de *Critón* y me concentraré en estudiar algunas de las dificultades que han surgido en el curso de este estudio y que están relacionadas básicamente con el papel que tienen la justicia y la injusticia en el desarrollo de una buena o una mala vida. A manera de resumen, cierro este capítulo con un Esquema donde aparecen los principios y las tesis socráticas colocadas en la Esfera en donde los he clasificado:

Esquema 5. Tesis y principios de la concepción socrática de lo justo en el capítulo 2

	Esfera I	Esfera II	Esferas I-II	Sin clasificar
Tesis y principios	<p><i>S1</i>: Si queremos comprender qué es lo injusto y lo justo, debemos estimar la opinión de aquel que entiende acerca de lo injusto y lo justo, y no estimar la opinión de quienes no son entendidos en ello, pero sobre todo debemos orientarnos por la verdad.</p> <p><i>S7</i>: No se ha de responder con injusticia cuando nos han cometido una, ni (lo que es lo mismo) responder con un mal cuando hemos recibido uno.</p> <p><i>S8</i>: Las cosas que acordamos con alguien que son justas, debemos hacerlas.</p> <p><i>S9</i>: Donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra.</p>	<p><i>S2</i>: Vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo.</p> <p><i>S3</i>: Hemos de considerar como lo más importante no el mero vivir sino el vivir practicando lo justo (vivir bien).</p>	<p><i>S4</i>: De ninguna manera debemos cometer (voluntariamente) injusticia.</p>	<p><i>S5</i>: Cometer injusticia es, para el que la comete, malo y vergonzoso.</p> <p><i>S6</i>: Hacer mal a las personas no se distingue de cometer injusticia.</p>

CAPÍTULO 3

RELACIÓN ENTRE VIDA HUMANA Y ACCIÓN MORAL. LA PROPUESTA SOCRÁTICA

Si queremos saber cuál es la concepción de la justicia de una persona o de una comunidad, ¿por qué sería importante saber qué lugar ocupa, para dicha persona o comunidad, el fenómeno de lo justo en el desarrollo de una vida digna de ser vivida (buena)? ¿No se trata, más bien, de una cuestión exterior, de un elemento que no aporta nada sustancial a nuestra comprensión de la justicia? ¿No basta con explicar en qué consiste un concepto de justicia estudiando sus características internas? Mi respuesta a las últimas preguntas es no. Considero, por el contrario, que se trata de una de las cuestiones capitales al momento de analizar una concepción sobre lo injusto y lo justo. ¿Por qué? Porque lo injusto y lo justo dependen completamente de la vida humana, en ella se realizan y en ella adquieren todo su sentido. La cuestión acerca de en qué consiste lo justo (en general o en cada caso particular) es motivo de tanto debate precisamente porque lo justo interviene en diversos e importantes momentos de la vida de una persona. El problema, sin embargo, es: ¿de qué modos interviene? ¿Qué tanto ayuda a que nuestra vida sea feliz, amable, buena o digna de ser vivida?

Así, en el presente capítulo analizaré básicamente las cuestiones pertenecientes a la que he llamado Esfera II, es decir, las que tienen que ver con el papel que tiene la justicia en el desarrollo de la vida humana. Me interesa precisar lo más posible las respuestas de Sócrates a *P2*, *P3*, *P4* y *P5* a través de un análisis detallado de los elementos que ya aparecieron en el capítulo anterior. Pues, en efecto, hasta ahora sólo ha quedado enunciado que, para Sócrates, vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo, pero permanece oscuro cómo ha de interpretarse dicha identidad.

El capítulo se divide en cuatro apartados. En el primero examino dos formas de interpretar la afirmación de Sócrates de que vida buena y vida justa son lo mismo; analizaré si, como sostienen estas interpretaciones, lo que hace el filósofo ateniese es reducir la vida humana

al ámbito moral. En el segundo apartado reflexiono sobre una vertiente de este mismo problema: me pregunto si la participación de lo divino en la vida de Sócrates se da en el ámbito moral; es decir, me interesa saber en qué ámbito de la praxis Sócrates es auxiliado por los dioses y si éstos influyen en su comportamiento relativo a lo justo y lo injusto. Este análisis, ligado con el anterior, nos permitirá entender si Sócrates piensa que existen consideraciones no-morales en nuestros procesos deliberativos.

Una vez resueltos los anteriores problemas, en el tercer apartado me dedico a examinar la descripción que hace Sócrates del fenómeno de la injusticia. Se trata de una descripción poco habitual, en la medida en que señala, contra la opinión dominante, que quien comete injusticia no obtiene propiamente una ventaja, sino que recibe un mal considerable debido a su comportamiento. En este sentido, me interesa entender dos cosas: a) ¿qué tipo de mal es el que, según Sócrates, recibe el injusto al llevar a cabo un acto de injusticia? Y b) si puede mostrar efectivamente que el injusto recibe un mal debido a sus acciones. Finalmente, una vez que ha sido preparado el terreno gracias a los diversos análisis, en el cuarto apartado analizaré de manera más precisa cómo concibe Sócrates la relación entre vida humana y comportamiento moral, y qué papel desempeñan aquí las consideraciones e ideas no-morales.

3.1 ¿La vida humana se reduce al ámbito moral?

¿Qué quiere decir Sócrates cuando señala que “vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo” (S2)? Esta tesis puede ser entendida de diferentes modos y en el presente apartado voy a examinar dos maneras de interpretarla. Ambas interpretaciones comparten un supuesto: que, para Sócrates, las consideraciones, deliberaciones y acciones del ser humano se reducen al ámbito moral; representan, en ese sentido, respuestas al problema P3. Ahora bien, la diferencia entre las dos interpretaciones estriba en la manera como entienden esta reducción.

De acuerdo con la primera versión (a), Sócrates sostendría básicamente que toda consideración y que toda acción son de índole moral, es decir, que no existen consideraciones y acciones que no pertenezcan al terreno de la moralidad. Y, ahora bien, dado que el mundo moral se divide en lo justo y lo injusto, la norma S4 estaría señalando que todas nuestras acciones deben ser justas, bajo cualquier circunstancia. Así, según (a), la *reducción* de la vida práctica al ámbito moral es, de hecho, *completa*.

Según la segunda versión (b), Sócrates considera que hay, al menos, dos grandes tipos de consideraciones y acciones: las morales y las no-morales. La idea de Sócrates consistiría en

que las únicas significativas, capaces de dotar del carácter de buena (o mala) a una vida humana, son las acciones que pertenecen al orden moral. Si queremos vivir bien, sólo hemos de preocuparnos por actuar de manera justa; las acciones no-morales, en cambio, son irrelevantes para definir de manera global nuestra existencia. De acuerdo con (b), entonces, Sócrates no reduce por completo el ámbito de la praxis al terreno moral, se trata de una *reducción parcial*, pues aquí se parte del supuesto de que las acciones vitalmente cruciales son sólo las morales y las otras son totalmente secundarias.¹⁰¹

En lo que sigue, trataré de mostrar que resulta erróneo interpretar el pensamiento de Sócrates como una reducción tanto al estilo de (a) como de (b). Para ello analizaré dos pasajes, uno de *Critón* y otro de *Apología*, a partir de los cuales intentaré demostrar, primero,

¹⁰¹ A lo largo del presente capítulo irán emergiendo las respuestas que da Sócrates a P4 y P5. Quisiera aclarar, sin embargo, que hay una ambigüedad en la formulación de estas cuestiones, la cual podría afectar la comprensión de las respuestas mismas. P4 pregunta: ¿qué importancia tiene actuar de manera justa para actuar acertadamente y vivir bien? P5, por su parte: ¿qué papel tiene lo no-moral al combinarse con lo moral, en nuestro intento de actuar acertadamente y de vivir bien? Tanto en P4 como en P5, como se puede apreciar, coloqué las expresiones “actuar acertadamente” y “vivir bien”. Mi intención es reconocer que existen dos fenómenos distintos a pesar de su proximidad. Por un lado, cuando hablo de “actuar acertadamente”, me refiero a la situación concreta en la que una persona (o personas) realiza(n) una acción. Si una policía denuncia (o no lo hace) la corrupción que promueve el comandante está realizando una acción concreta, que se ubica en un momento y en un espacio específico. Por otro lado, cuando hablo de “vivir bien” no me refiero a una situación concreta sino a una vida humana comprendida como totalidad. Si la mujer policía ha sido siempre honesta (aunque por esa razón no haya ascendido muchos escalafones dentro de la agencia policiaca) y al mismo tiempo ha logrado que sus hijos salgan adelante, ha ayudado a su familia y ha disfrutado de su ocio, tal vez puede decirse que ha vivido bien, pero aquí no nos referimos a una situación concreta de su vida, sino a la totalidad de su existencia. Entonces, dada esta diferencia que he mencionado, existe una doble relación entre el factor moral y el no-moral (en caso de aceptar que éste existe): las consideraciones morales y las no-morales se relacionan a) al momento de deliberar y realizar una acción concreta, pero también b) en la vida comprendida o vivida como una totalidad. En estricto sentido, P5, por ejemplo, contiene dos clases de preguntas: A) ¿qué papel tienen las consideraciones morales y las no-morales en nuestro intento de actuar acertadamente? ¿Ambas son igualmente importantes, o una lo es más que otra? ¿O en ocasiones una lo es y en ocasiones otra? B) ¿Qué papel tiene lo no-moral al combinarse con lo moral, en nuestro intento de vivir bien la totalidad de nuestra existencia? Para vivir bien ¿debemos actuar siempre de manera justa sin importar los deseos y las consideraciones no-morales? ¿O hay momentos de nuestra vida en que es preciso darles prioridad a las consideraciones no-morales, pues de otra forma no lograremos vivir bien? Lo que he hecho, no obstante, es combinar las dos clases de preguntas (A y B) en P5. ¿Por qué? Porque Sócrates no está preocupado por esta distinción entre situaciones concretas y la totalidad de la vida. De hecho, su reflexión tiende a darle preferencia a la vida como totalidad o como forma de ser, lo cual probablemente se debe a que en la totalidad están incluidas las acciones concretas. En ese sentido, si, por ejemplo, el ámbito no-moral careciera (para Sócrates) de importancia para dotar a nuestra vida del carácter de buena o mala, lo mismo sucedería en el caso concreto: las consideraciones no-morales serían irrelevantes para hacer que nuestra acción concreta fuera acertada o errónea; en ambos casos lo moral sería el elemento definitorio. En suma, la Esfera II se divide en dos áreas: una que trata de la relación entre lo moral y lo no-moral en una situación concreta, en la cual *nuestro deseo es actuar acertadamente* (en ese momento nos preguntamos: ¿qué debo hacer?); la otra trata de la relación de lo moral y lo no-moral en la vida comprendida como totalidad, en la cual *nuestro deseo es vivir bien* (en ese caso nos preguntamos: ¿cómo he de vivir?). Para la distinción entre estas dos áreas véase Williams (1997, “La pregunta de Sócrates”, pp. 15-39).

que para Sócrates existe otro tipo de acciones además de las morales y, segundo, que no sólo éstas resultan importantes para lograr una buena vida. Entremos en materia.

Critón inicia cuando Sócrates acaba de despertar y le pregunta a su amigo si no está visitándolo muy temprano. Critón responde que, en efecto, apenas está amaneciendo. Sócrates, entonces, le pregunta si acaba de llegar o hace ya tiempo que está ahí. Critón le dice que hace no poco que llegó. “¿Entonces, cómo no me despertaste de inmediato en vez de sentarte a mi lado en silencio?” (43b), inquiere Sócrates. Critón le dice que lo veía dormir tan tranquilo que prefirió dejar que siguiera así. La conversación continúa y Critón le comenta a Sócrates que trae una dolorosa noticia: el barco procedente de Delos ha sido visto por los de Sunio y, por lo tanto, lo más probable es que llegue a Atenas durante el día que corre. A lo que Sócrates responde: “no creo entonces que llegue hoy, sino mañana. Lo infiero de un sueño que tuve esta misma noche, hace poco rato. Tal vez fue *oportuno* que no me despertaras (καὶ κινδυνεύεις ἐν καιρῷ τιμὴ οὐκ ἐγείραι με)” (44a, cursivas mías). Detengámonos aquí y preguntemos: ¿en qué sentido dice Sócrates que la acción de Critón, la de no despertarlo, ha sido oportuna?

Es poco probable que sea en un sentido moral, pues cuando hablamos de lo oportuno nos referimos a lo favorable, a lo que sucede a tiempo. En ese sentido, al calificar una acción como oportuna estamos señalando que, dadas ciertas circunstancias, ha ocurrido algo conveniente para alguien o algo, y lo así calificado puede ser positivo, negativo o neutro en un sentido moral. El término “oportuno” (καιρός) no parece tener un uso propiamente moral.¹⁰² De hecho, una acción puede ser moralmente reprobable y alguien, incluso juzgándola de esta manera, puede considerarla oportuna.¹⁰³ O viceversa, moralmente buena

¹⁰² Para ilustrarlo, imaginemos un partido de fútbol. El marcador es cero a cero, corre el minuto 90. El número nueve del equipo visitante aprovecha un contragolpe, se quita a dos defensas, burla al portero, queda solo frente a la meta rival y anota. El partido termina cinco minutos después, con la victoria del equipo visitante, que califica a las semifinales y deja en el camino al equipo que jugó de local. El gol del jugador con el número nueve resultó *oportuno para* su escuadra porque le ha permitido avanzar a la siguiente fase del torneo, pero completamente *inoportuno para* el equipo rival, para quienes lo siguen y para aquellos que se ponen en su situación. Así pues, de acuerdo con las circunstancias en las que nos encontremos (en este caso, ya sea con un conjunto o con el otro), las acciones como la del gol pueden ser calificadas como oportunas o inoportunas. No obstante, no admiten el calificativo de piadosas o impías u otras categorías morales. Este acto no tiene *por sí mismo* un contenido moral específico.

¹⁰³ Pensemos que en un país existen rumores de que un empresario está involucrado en actos de corrupción a gran escala y, sin embargo, resulta muy difícil probarlo. El empresario está a punto de ser designado candidato a la presidencia por uno de los partidos políticos con mayor respaldo popular. Algunos periodistas y otras personas que sospechan del empresario, se lamentan de que vaya a competir para ser presidente y de que, eventualmente, llegara a ocupar el cargo. Ahora bien, una semana antes de que ocurra su designación, se encuentra en una cena ofrecida por cierto gobernador. Durante la velada, bebe más de la cuenta e inicia una pelea con otro personaje. Éste se ríe, lo moteja de corrupto y le dice que está equivocado si cree que algún día va a asumir un cargo político de importancia. El empresario, encolerizado y envalentonado, le dice a su

y al mismo tiempo inoportuna. En suma: se dice que ciertas circunstancias o ciertas personas son oportunas (o inoportunas) porque gracias a su participación (consciente o inconsciente) favorecen o impiden determinado suceso, el cual puede ser moralmente bueno, malo o incluso caer fuera del orden moral.

Así, si Critón hubiese despertado a Sócrates para contarle la noticia sobre el barco, ciertamente no hubiera sido lo mejor: habría impedido que Sócrates soñara lo que soñó, pero eso no significa que al despertarlo estuviese cometiendo una acción cobarde o mezquina, pero tampoco una valiente o magnánima. Su acción, tal como el hecho de realizar correcta o incorrectamente un disparo a la portería, no es propiamente de carácter moral. Si se acepta, pues, que en el caso citado Sócrates se refiere a acciones carentes de contenido moral, entonces debe concederse que la interpretación seguida por (a) es errónea, es decir, que en realidad Sócrates admite que las acciones y consideraciones morales no se reducen al ámbito moral.

Podría objetarse, no obstante, que el término *καιρός*, si no siempre, al menos sí en diversas ocasiones, implica una calificación moral. Si bien, a mi juicio, dicha postura sería insostenible, en vez de discutir con detalle el uso de “oportuno” lo más conveniente es analizar el siguiente pasaje de *Apología*, el cual nos permitirá reforzar la idea de que la tesis (a) está equivocada y al mismo tiempo contribuye a mostrar que tampoco (b) puede sostenerse:

T8 Ahora bien, podría tal vez parecer extraño que, por una parte, yo ande deambulando y entrometiéndome para dar estos consejos en privado y, por otra, no me atreva a aparecer ante ustedes cuando están reunidos en asamblea y dar así consejos a la ciudad. La causa de esto es algo que ustedes me han oído decir muchas veces en muchos lugares: que se me presenta una [señal] divina y extraordinaria, como también lo indicó Meleto, a modo de burla, en su acusación escrita. Esto comenzó a ocurrirme ya desde niño, y es como una voz que, cada vez que se presenta, me aparta de lo que estoy a punto de hacer, pero, en cambio, nunca me incita [a hacer algo]. Esto es lo que se opone a que yo intervenga en los asuntos políticos, y me parece que hace *muy bien* en oponerse (*καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι*). Pues tengan por cierto, señores atenienses,

oponente que, si pudo comprar a L. V., el Subsecretario de Vías (imaginemos que hay una Secretaría de Vías) para hacer una carretera, también puede comprar a un juez para que un pleito acabe donde deba acabar. Las palabras del empresario son filtradas a la prensa y diversos medios se dedican a investigar su participación en la construcción de la autopista que une a dos importantes ciudades del país. Se descubre que la licitación fue un fraude, pues el empresario sobornó al Subsecretario de Vías y a varios de sus allegados. Al saberlo, el partido político retira la propuesta de su candidatura. Hasta aquí el imaginario caso. Bien, podemos decir que el hecho de que el empresario se peleara con otro sujeto debido a que se emborrachó, aunque moralmente reprochable, fue oportuno: permitió que alguien corrupto no participara en las elecciones presidenciales. Desde luego, se trata de algo conveniente para quienes piensan que un personaje de ese jaez no debe ser servidor público; desde la perspectiva del empresario y de los que están de su lado se trataría de un momento a todas luces inoportuno.

que si hace años hubiera intentado participar en las actividades políticas, habría perecido también hace años, y en nada les hubiera sido útil, ni a ustedes ni a mí mismo. Y no se disgusten conmigo si les digo la verdad. No hay nadie, de hecho, que pueda mantenerse a salvo, si tiene la nobleza de oponerse a ustedes o a cualquier otra asamblea popular e impedir que en la ciudad ocurran muchas cosas injustas y contrarias a la ley. El que realmente combate por la justicia, si ha de permanecer a salvo aunque más no sea un breve tiempo, deberá forzosamente actuar en el ámbito privado y no en el público (31c-32a, las cursivas son mías).

Sócrates califica como enteramente buena (véanse las cursivas en el pasaje anterior) la oposición de la señal divina a la posibilidad de que él interviniera en la política. Ahora bien, ¿en qué consiste lo acertado de esta oposición de la divinidad? Sócrates lo dice inmediatamente: el no dedicarse a la política le ha permitido luchar por la justicia durante un mayor tiempo y, así, ser de utilidad para los atenienses y para él mismo, de lo contrario, esto es, si hubiera participado en los asuntos políticos, habría muerto hace tiempo sin haber podido ser útil. Desde luego, llama la atención la referencia que Sócrates hace al combate a favor de la justicia, pues parece indicar que concibe su acción (la de no participar en los asuntos de la ciudad) en términos morales. Sócrates, pareciera, la juzga como moralmente acertada. Sin embargo, el siguiente pasaje apunta en otra dirección:

T9 ¿Creen acaso que yo hubiera llegado a una edad tan avanzada si me hubiese dedicado a los asuntos públicos, y si, actuando como es digno de un buen ciudadano (καὶ πρᾶττων ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ), hubiese salido en defensa de las causas justas, poniendo esto, como es debido, por encima de todo? Ni remotamente, señores atenienses. Pues tampoco lo ha logrado ninguna otra persona (32e).

Pensemos en aquellas ocasiones en las que Sócrates tuvo ante sí la posibilidad de dedicarse a la política. Se le presentaban dos opciones:

- a) O bien participar en los asuntos políticos.
- b) O bien no hacerlo y, entonces, ejercer su actividad de manera privada.

La pregunta es la siguiente: ¿se apartó de la política debido a consideraciones morales? ¿El dios le advertía, y él mismo juzgaba, que dedicarse a la política era un acto moralmente censurable? Todo parece indicar que no. Si bien Sócrates no explica de modo detallado por qué tomó la decisión de no involucrarse en los asuntos públicos, tampoco señala que su decisión estuviese fundada en una reflexión de tipo moral. De hecho, cuando Sócrates analiza esa parte de su pasado, jamás comenta que corriese el riesgo de actuar injustamente. Al contrario: si hubiera participado en la política, nos dice, habría actuado de manera justa.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cf. Gómez-Lobo, pp. 97-104.

Así, al analizar la situación y las sendas que se abren ante él para resolverla, Sócrates no se pregunta si va a realizar el bien o el mal en un sentido moral; sabe que *en cualquier caso hará el bien*. Siendo iguales ambos caminos desde el punto de vista moral, Sócrates tuvo que utilizar otras consideraciones (necesariamente ajenas al ámbito moral), para decantarse por una de las alternativas. La señal divina lo auxilió: le indicó el sendero más conveniente, el mejor, pero ya no en términos morales, sino en otro sentido. Estando ambas opciones en un *equilibrio moral*,¹⁰⁵ una resultaba mejor, pues le reportaba más beneficios a los atenienses y a él mismo.

Ahora bien, no debemos olvidar que la decisión de Sócrates de no dedicarse a la política fue crucial; como él mismo apunta, le permitió vivir más tiempo y, a juicio suyo, le dio la posibilidad de contribuir al bienestar de los atenienses. Si identificamos este hecho, entonces podemos dar una respuesta preliminar a *P3*:

S10: Al momento de deliberar hay consideraciones que no son de índole moral.

Pues según lo que hemos dicho, los problemas, consideraciones y deliberaciones del mundo de la praxis no se reducen al ámbito moral. Asimismo, si bien no tenemos todavía una respuesta concreta a *P5*, hay algo que resulta claro: de acuerdo con Sócrates hay consideraciones y deliberaciones no-morales que resultan muy importantes en nuestra vida.¹⁰⁶ Así pues, ni la interpretación (*a*) ni la (*b*) explican acertadamente la relación que para nuestro personaje hay entre existencia humana y la moral.

3.2 El juicio moral y el auxilio divino

Ahora bien, antes de continuar, quiero plantear la posibilidad de que la conclusión a la que llegué esté equivocada. Veamos en qué sentido. Sócrates relata que no intervino en la política

¹⁰⁵ Cuando un agente tiene ante sí dos o más opciones para actuar y, tras la reflexión, se da cuenta que ambas vías son igualmente justas, entonces puede las opciones se encuentran en lo que he llamado *equilibrio moral*. Ciertamente, la persona puede creer que dos alternativas están en equilibrio moral y, sin embargo, realmente no lo estén. Ese es un problema adicional. Lo cierto es que una vez detectado el equilibrio moral de las opciones, todavía se plantea la necesidad de elegir una de ellas. Ahora bien, dado que el criterio moral se ha agotado, entonces es preciso recurrir a otro tipo de consideraciones (que serán, desde luego, no-morales).

¹⁰⁶ Si se acepta que para Sócrates existe un ámbito no-moral de la praxis y que sobre éste actúa la señal divina, un pasaje que sirve de enorme apoyo a esta idea se encuentra en *T10* (cf. infra, p. 94). Ahí se dice: “En efecto, antes era muy frecuente que se me presentara una y otra vez la acostumbrada [voz] profética <...>, que me salía al encuentro *incluso en situaciones sin importancia*, cada vez que estaba a punto de obrar incorrectamente” (*Apología*, 40a, las cursivas son mías). La expresión “incluso sin importancia” da a entender claramente que la señal divina también aparecía en momentos importantes.

en numerosas ocasiones porque hizo caso a la señal divina. Lo que no nos dice, como ya he comentado, es por qué le hizo caso a la divinidad: ¿la razón fundamental de haberla tomado en cuenta es precisamente porque se trata de algo divino? ¿Sócrates sostiene, entonces, que debemos hacer lo que dice la divinidad por el sencillo hecho de la autoridad que tiene? ¿O acaso Sócrates examinó la sugerencia divina y notó que muy probablemente lo dirigía hacia el mejor camino, y por eso la tomó en cuenta? Si fuera como lo plantea esta última pregunta, ¿cuál fue el criterio de Sócrates para examinar la sugerencia divina? Es decir, ¿qué fue lo que le hizo aceptar como (probablemente) buena a la señal del dios? ¿Fueron criterios morales o no fueron de índole moral?

En el apartado anterior hemos visto que la divinidad no aparta a Sócrates de cometer algo injusto. Es preciso subrayar: en cualquier caso él habría actuado en defensa de la justicia. Pero eso no significa, y he aquí la debilidad del razonamiento pasado, que Sócrates (impulsado por el auxilio divino) haya tomado la decisión última (la de optar por una alternativa y no por la otra) sin apelar ya a consideraciones morales. En efecto, Sócrates no se planteó un conflicto moral donde una de las opciones fuera actuar de manera injusta y la otra con justicia, pero es posible que se haya preguntado cuál de las dos acciones sería *moralmente mejor*. De esta manera, las dos opciones no se habrían encontrado en lo que denomino equilibrio moral y, en consecuencia, aún no puede demostrarse que Sócrates acepte realmente la existencia de consideraciones no-morales. Pero, ¿cómo saber qué consideraciones hizo realmente Sócrates en este caso, si él mismo es parco al respecto?

Creo que esta cuestión puede resolverse si se analiza la otra situación en la que, tal como refiere Sócrates, él ha sido auxiliado por la señal divina. Si a la luz del análisis aparece que sólo utiliza elementos de índole moral, será preciso rechazar las conclusiones del apartado anterior; si, por el contrario, aparecen consideraciones extramorales, la posición que hasta ahora he defendido quedará reforzada. Así pues, consideremos el siguiente pasaje de *Apología*. Se trata de aquel donde Sócrates, una vez condenado a morir, le dirige unas palabras a aquellos que lo respaldaron:

T10 A ustedes, que son amigos, estoy dispuesto a hacerles ver cuál es realmente el significado de lo que acaba de sucederme. Señores jueces -y al llamarlos así a ustedes uso la palabra en el genuino significado-, me ha pasado algo asombroso. En efecto, antes era muy frecuente que se me presentara una y otra vez la acostumbrada [voz] profética <...>, que me salía al encuentro incluso en situaciones sin importancia, cada vez que estaba a punto de obrar incorrectamente (εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν). Ahora, en cambio, ustedes mismos están viendo que acaba de acontecerme algo que uno pensaría -y, de hecho, habitualmente [así] se considera- que es el peor

de los males. Sin embargo, el signo del dios no se me ha opuesto ni a la mañana al salir de mi casa, ni cuando subí aquí al estrado del tribunal, ni tampoco cuando iba a decir algo durante mi alegato. En cambio, en otras conversaciones que he mantenido, se interponía constantemente y me detenía en medio de lo que estaba diciendo. Pero ahora, en todo este asunto, no se me ha opuesto nunca al hacer o al decir algo. ¿Cuál debo suponer que es la causa? Les diré: al parecer, esto que me sucedió ha sido un bien, y no puede ser correcta la suposición de quienes pensamos que morir es un mal. He tenido una prueba contundente de esto, pues no es posible que la señal acostumbrada no se me haya opuesto, si lo que estaba por hacer no iba a ser bueno (40a-c).

El punto es el siguiente: cuando Sócrates dice que quizá la muerte no sea un mal y que probablemente sea un bien, ¿en qué sentido está utilizando las palabras “bien” y “mal”? ¿Moralmente o no? Estas preguntas son importantes porque si logramos resolverlas, podremos entender a) si Sócrates acepta la existencia de elementos (en este caso bienes y males) no-morales, y b) en qué situaciones se le aparece a Sócrates la señal divina: si lo hace porque desea apartarlo de una acción moralmente reprochable, si lo hace para alejarlo del mal no-moral, o si sencillamente lo conduce hacia lo mejor, tanto en sentido moral como extramoral.

Las palabras que dice Sócrates inmediatamente después de las ya citadas (*Apología*, 40c-41c) resultan de gran ayuda para responder a estas dos cuestiones. Sócrates trata de explicarle a aquellos que lo absolvieron cuáles son las probables razones de que la muerte no sea un mal. La muerte, dice Sócrates, consiste (según las tradiciones de la época) en una de dos cosas: o bien al morir desaparecemos por completo, o bien seguimos existiendo, aunque en otro mundo. Si cualquiera de estas dos opciones es la verdadera, la muerte, reflexiona Sócrates, resultaría un bien.

Según la primera posibilidad, el ser humano (una vez muerto) no sería nada y, así, podría ser comparado con alguien que duerme sin soñar y sin tener sensación alguna. Si cabe considerar dicho estado como un bien, como Sócrates lo hace, entonces es preciso decir que no lo es en sentido moral, pues no implica que el muerto se convierta, por el solo hecho de morir, en alguien valiente o piadoso o con alguna otra virtud. La muerte como cesación total de la existencia es, tal como la describe Sócrates, un bien no-moral.¹⁰⁷

¹⁰⁷ De hecho, quienes consideran que la muerte es un mal tampoco realizan este juicio desde una perspectiva moral. En efecto, morirse no es un mal semejante al de ser avorazado, deshonesto o cobarde. Ciertamente, hay maneras de morir que indican la calidad moral de la persona, pero eso es muy distinto a lo que ocurre con los bienes y los males morales. Quien es mezquino, por el sólo hecho de serlo, ya padece un tipo de vicio; lo mismo con la caridad: quien es caritativo participa de un bien moral sin importar de qué manera lo sea. En cambio, el hecho de morir no nos imprime un calificativo moral determinado, sólo es una confirmación de nuestra finitud.

De acuerdo con la segunda opción, al morir llegaríamos a otro mundo. Ahí encontraríamos a verdaderos jueces (es decir, quienes harían realidad una justicia plena); asimismo estarían todos aquellos que han muerto, incluidos admirables personajes a los que muchos quisiéramos conocer. En ese lugar Sócrates podrá hablar con aquellos que también perecieron por un juicio injusto y, una de las mayores felicidades, podrá seguir su actividad de conversar, sólo que ahora tendrá frente a sí también a mujeres y hombres de otras épocas. En fin, dice Sócrates, allá ya no podrán condenarlo a muerte. Según esta segunda posibilidad, el hecho de morir le acarrearía muchos bienes a Sócrates: unos que tienen que ver sencillamente con el placer y otros que incluso podrían redundar en su mejoramiento moral (al dialogar sobre la virtud con personajes ilustres). Y, sin embargo, a partir de la reflexión socrática no podríamos decir que la muerte, por el solo hecho de representar el “vivir después de haber muerto”, sea un bien. En todo caso, sería un bien para aquel que viva bien al estar muerto. A menos que hubiera una ley de la naturaleza que impidiera hacer el mal moral en el mundo de los muertos, la muerte viene a ser, según la descripción de Sócrates, igual que la vida: una condición de posibilidad de bienes (y males) morales y no-morales. La muerte, en todo caso, es un bien para aquellos que, como Sócrates, tienen determinados principios y determinado carácter.

En conclusión, si es verdadera la primera conjetura, la muerte es un bien no-moral; si es verdadera la segunda, una condición de que existan los demás bienes y, por lo tanto, tampoco es un bien moral en sí mismo. Así, resulta claro el papel representado por la divinidad al no presentársele a Sócrates: con su ausencia le indica que lo que está por venir, la muerte, es un bien (o al menos no es un mal), pero un bien definitivamente no-moral. Entonces, si lo que sucedió en este caso fuera la regla, la señal divina sólo se aparecería ante Sócrates cuando está por presentarse un mal (o un bien) ajeno al terreno de la moral. Y, si así fuese, significaría que cuando lo apartó de la política simplemente lo alejó de un bien no-moral para alcanzar otro mayor.

Ahora bien, resulta lamentable que en *Critón* y *Apología* no contemos con otra escena donde figure la señal divina, pues las conclusiones que pueden derivarse del examen de una sola situación no llegan a ser muy sólidas. No obstante, a pesar de esta limitación, si prestamos atención a otros datos, podemos darle mayor fuerza a nuestra hipótesis. Veamos.

Si algo caracteriza al Sócrates de *Apología* y *Critón* es la seguridad que tiene en su comportamiento moral: dice que siempre ha actuado con justicia y subraya, incluso, que de haber participado en ciertas situaciones (como en la política) también habría actuado en todo

momento a favor de lo justo.¹⁰⁸ Bien, aceptemos esta autopresentación de Sócrates, si no en el sentido de que fue un personaje que nunca cometió un error moral, por lo menos sí en el de que siempre tenía la intención de actuar a favor de lo que él creía justo. Enseguida, debemos preguntarnos: ¿qué le permite a Sócrates estar seguro de sí mismo en este aspecto? ¿Acaso Sócrates confía en que sabrá resolver por sí mismo de manera acertada las encrucijadas morales en las que se encuentre? ¿O confía en que la divinidad lo va a asistir cuando se halle en una situación compleja, donde su discernimiento le impidiera ver lo justo?¹⁰⁹

Para saber cuál de las dos respuestas se aproxima más a la verdad, prestemos atención a las situaciones morales difíciles en las que Sócrates se ha visto involucrado. Piénsese en el caso, ya comentado, del proceso contra los generales atenienses. Sócrates tenía que tomar una decisión que implicaba comprender en qué consistía lo justo y actuar en consecuencia. Así, durante la asamblea defendió que lo correcto era no violar el debido proceso. Y, a pesar de haber tomado una determinación complicada, contraria a las inclinaciones de la mayoría de los concurrentes al juicio, no nos relata que la divinidad lo haya asistido en dicho asunto. Por otra parte, Sócrates nos cuenta que cuando Los Treinta gobernaban Atenas, lo enviaron a él y a otros ciudadanos en busca de León de Salamina (acusado de conspirar contra los tiranos), con la finalidad de capturarlo y matarlo. Sócrates, a diferencia de los otros, desobedeció la orden y optó por quedarse en casa. Tampoco refiere que en este trance la divinidad lo haya aconsejado moralmente. Finalmente, recordemos su diálogo con Critón y el problema que se le presenta: si debe escapar de prisión o permanecer en ella. La elección de Sócrates, si es cierto lo que he expuesto en el capítulo anterior, distaba de ser sencilla. No obstante, en ningún momento indica que la señal divina lo asistiera en la solución de este conflicto, proponiéndole que rectifique su comportamiento.

Los hechos anteriores resultan aún más significativos, si advertimos que Sócrates no parece tener problemas para relatar aquellos momentos en que la divinidad ha participado en su vida. Nos cuenta, por ejemplo, cómo el oráculo de Delfos influyó en su comportamiento; nos dice que tiene el encargo divino de dedicarse a la filosofía; nos dice cómo la señal lo disuade de intervenir en la política. En fin, no son pocas las veces en las cuales lo divino tiene un papel destacado en su existencia y, sin embargo, Sócrates nunca nos refiere que la divinidad lo auxiliara en captar en qué consiste lo justo.

¹⁰⁸ Desde luego, es posible que el Sócrates histórico no haya tenido dicha seguridad, y, de tenerla, quizá no pudiera respaldarla en todo tiempo, a diferencia de como nos lo presenta Platón.

¹⁰⁹ Charles Kahn, por ejemplo, defiende una tesis cercana a esta segunda alternativa (p. 119).

Tal vez cada uno de los elementos que hemos mencionado no sea suficiente, por sí mismo, para demostrar que Sócrates sólo se valía de su propio juicio¹¹⁰ y no recibía asistencia divina para resolver los problemas morales que se le presentaban.¹¹¹ No obstante, si miramos el conjunto de las pruebas, la fuerza persuasiva de estos elementos se torna mayor: Sócrates nunca menciona que la divinidad le ayudara sustantivamente a resolver situaciones morales críticas; cuando habla de la participación del signo divino en su vida, parece que lo protege de males que no se sitúan en el ámbito moral; y cuando otras veces la divinidad ha contribuido a definir sus acciones, por ejemplo, al “intimarlo” a dedicarse a la filosofía, tampoco nos habla directamente de cuestiones morales.¹¹²

¿Qué es moralmente mejor: luchar por lo justo ejerciendo la política o luchar por lo justo a partir de una actividad privada? O bien Sócrates no se hizo esta pregunta, o si se la hizo no tuvo una respuesta que se inclinara a favor de ninguna de las dos opciones. Sócrates se encontraba en la siguiente situación: sólo sabía que en cualquiera de los dos casos actuaría con justicia, pero al mismo tiempo ignoraba en qué sitio podría ser de mayor utilidad para los otros y para sí mismo. Cuando Sócrates dice: “tengan por cierto, señores atenienses, que si hace años hubiera intentado participar en las actividades políticas, habría perecido también hace años, y en nada les hubiera sido útil, ni a ustedes ni a mí mismo” (31d-e), está diciendo algo que sólo pudo saber una vez que ha transcurrido un largo trecho de su vida, cuando ya está en condiciones de entender que ha sido de utilidad para los atenienses y para sí mismo.¹¹³

Así, los análisis de este apartado confirman y precisan las conclusiones del anterior: una decisión crucial en la vida de Sócrates, como la de no intervenir en la política, no tuvo como

¹¹⁰ O del juicio humano en general, puesto que podía preguntarle a alguien más para resolver sus conflictos. Jenofonte, por ejemplo, presenta a Sócrates (*Memorabilia*, II, 4-5) consultando a Antístenes sobre el tema de la amistad.

¹¹¹ Es preciso recordar que cuando la divinidad asiste (o pudiera asistir) a Sócrates no lo hace diciéndole qué debe hacer, sino dándole a entender que está a punto de cometer un error.

¹¹² Hay un hecho que, no obstante, pone en tela de juicio esta interpretación. En *Apología* Sócrates supone que el tribunal podría absolverlo, con la condición de que deje de filosofar de la manera peculiar en que lo hace. Si los jueces lo absolvieran bajo esta condición, Sócrates, dice, no los obedecería. ¿Por qué? Porque, señala Sócrates, obedecerá más al dios que a los atenienses, pues la actividad filosófica que desempeña le ha sido encomendada por la divinidad. Este importante caso lo abordaré en el siguiente capítulo (cf. *infra*, 4.4), pero adelanto que tampoco aquí puede defenderse con fortuna que la decisión moral de Sócrates tenga su fundamento en un mandato divino.

¹¹³ Es decir, únicamente a la luz de las consecuencias, Sócrates pudo reconocer que el camino que tomó: el de no participar en la política, había sido el mejor. Él no podía saberlo, es preciso subrayarlo, cuando se encontraba tomando la decisión, y fue en ese momento cuando la divinidad lo asistió; pues sólo una sensibilidad que no es limitada como la humana podía anticipar el resultado. Pero la divinidad no condujo a Sócrates hacia lo moralmente correcto, sino simplemente a lo que a la postre sería mejor (en un sentido no-moral, pero sí vital) para la ciudad y para él. En ese sentido, las palabras que cierran *Apología*, aunque utilizadas en otro contexto, son válidas también aquí: “Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios” (42a).

sustento último una reflexión moral; fueron otros criterios, los de índole no-moral, los que aportaron la solución. Las opciones puestas ante Sócrates, ahora podemos afirmarlo con mayor fuerza, se encontraban en un equilibrio moral. Por lo tanto, dada la importancia que Sócrates le otorga a esta decisión, no puede sostenerse que él reduzca el mundo de la praxis al ámbito moral, ya sea debido a una reducción completa o a una reducción parcial. De esta manera, vemos cuál es su respuesta a P3.

Sin embargo, aún se mantiene la pregunta: ¿qué quiere decir Sócrates cuando asegura que vida buena y vida justa son idénticas? Por lo pronto, hemos recorrido la vía negativa: ya contamos con una idea de cómo no debemos interpretar esta identidad y sabemos, adicionalmente, que, de acuerdo con Sócrates, aunque dos acciones (y quizá dos vidas) sean justas, una puede ser mejor que otra. En este sentido, cabe recordar que para Sócrates hay un vínculo estrecho, por un lado, entre ser justo y vivir bien y, por otro, entre ser injusto y vivir mal. En efecto, para él, si hemos de ser justos en cualquier circunstancia, paralelamente jamás hemos de cometer injusticia. Así, en el siguiente apartado busco avanzar en la dilucidación del papel que tiene, de acuerdo con nuestro personaje, la moral en la vida humana y para ello voy a examinar la descripción socrática de la injusticia.

3.3 La injusticia: el desdoblamiento del mal

T11 No alboroten, señores atenienses, sino manténganse en lo que les pedí: no hagan escándalo ante mis afirmaciones y sigan escuchando. Creo que sacarán provecho si me oyen. Y, por cierto, les voy a decir todavía otras cosas por las cuales querrán ponerse a gritar. Pero no lo hagan de ninguna manera. Pues sepan bien que si me matan por ser tal como les estoy diciendo, me harán menos daño a mí que a ustedes mismos. A mí, en efecto, no me harían ningún daño Meleto o Ánito, ya que ni siquiera podrían hacerlo. Pues, creo no está permitido que un hombre que es mejor reciba daño de parte de uno que es peor. Por cierto, éste tal vez podría matarlo o desterrarlo o bien despojarlo de sus derechos ciudadanos. Y creará posiblemente, como también seguramente algún otro, que éstos son grandes males. Pero yo no lo creo así, sino que mucho peor es hacer lo que él está haciendo ahora mismo: empeñarse en dar muerte injustamente a un hombre (*Apología*, 30c-d).

La muerte, el destierro y la pérdida de los derechos ciudadanos son, de acuerdo con una opinión muy difundida, grandes males. Sócrates no lo cree así. Para él hay algo que, al ser comparado con dichos “males”, resulta peor: tratar de matar a una persona de manera injusta. Extraña comparación. En efecto, Sócrates compara dos cosas que son, en principio, esencialmente distintas. Por una parte, habla de *hechos que se padecen*: la muerte, el destierro

y la pérdida de los derechos ciudadanos; por otra, se refiere a un hecho o *acción que se lleva a cabo*. ¿Resulta válido comparar dos cosas tan disímiles como el hacer y el padecer? Para Sócrates, en este caso, la respuesta es clara: sí. Intentar darle muerte a alguien de modo injusto es peor que sufrir cualquiera de aquellas tres cosas. Tenemos que preguntar por qué.

El primer paso para responder a esta cuestión consiste en recordar los principios socráticos que he denominado *S5*: cometer injusticia es, para el que la comete, malo y vergonzoso, y *S6*: hacer mal a las personas no se distingue de cometer injusticia. De acuerdo con estos principios, aquella persona que comete una injusticia genera en realidad dos males: le causa un mal a quien sufre la injusticia (*S6*) y se causa un mal a sí misma (*S5*). Si concedemos que esta descripción del fenómeno de la injusticia es acertada, entonces debemos decir que en el pasaje citado Sócrates no está comparando simplemente un mal que se padece con un mal que se comete; está comparando el mal que sufre la víctima con el mal que sufre el que comete injusticia por el hecho mismo de cometerla. El *Esquema 6* trata de ilustrarlo:¹¹⁴

Esquema 6. La injusticia y el doble mal

<p>Persona A</p> <p>Al realizar una injusticia hace que dos personas sufran un mal:</p>	<p>Persona B. Sufre un <i>mal</i> pues A le comete una injusticia.</p>
	<p>Persona A. Debido a su propio acto de injusticia padece un <i>mal</i>.</p>

¹¹⁴ Para entender el Esquema 6 y lo dicho hasta aquí, un ejemplo puede ayudar. Pensemos en un empresario que posee una considerable riqueza y tiene, entre otros negocios, una cadena de restaurantes. Las cajeras que ahí laboran trabajan entre nueve y diez horas diarias; además, claro está, pasan en el transporte público aproximadamente dos horas todos los días. Mensualmente perciben un total de \$4700 pesos, lo que en el país del ejemplo representa poco menos de dos salarios mínimos. A pesar del significado que debería tener el concepto de salario mínimo, el sueldo de las cajeras no les permite adquirir los productos básicos para llevar una vida digna. Por estos hechos: porque las cajeras trabajan todo el día, porque ganan un salario que no les alcanza para vivir dignamente y porque el empresario obtiene ganancias millonarias, por esas razones estamos ante el caso de un sueldo legal pero injusto. Ahora bien, la acción del empresario es injusta porque causa un mal a alguien (*S6*), es decir, a sus empleadas al no pagarles la cantidad que les corresponde. Ahora bien, esta es sólo una parte del fenómeno, la otra depende de lo señalado por *S4*: el empresario, al no pagar un sueldo adecuado a sus trabajadores, también padece un mal. Y no sólo eso, si este ejemplo es análogo al caso que examina Sócrates en *Apología*, 30c-d, resulta que el mayor mal no lo sufre el que padece la injusticia sino el que la comete: resulta peor dar un salario injusto que recibirlo. Desde luego, no todos estarán de acuerdo en calificar al salario de este ejemplo como “claramente injusto”; hay quienes sostienen que es un error evaluar moralmente el pago y la percepción de los salarios. Los que así piensan suelen argumentar que el salario es un fenómeno cuya regulación obedece a factores puramente económicos (véase Bardón, 2010, pp.93-96). Los que juzguen inválido el ejemplo pueden pensar en un caso distinto de injusticia.

La tesis socrática es desconcertante. En efecto, el punto de vista cotidiano suele asociar la injusticia con el hecho de sacar una ventaja, ciertamente desproporcionada, pero una ventaja al fin y al cabo. Sócrates nos dice que esta opinión está equivocada: quien es injusto con otra persona no obtiene una verdadera ventaja, obtiene un mal al provocar un mal. E, incluso, el mal que sufre el injusto por su injusticia es, al menos en ciertas ocasiones,¹¹⁵ superior al que padece la víctima. Puesto que la propuesta socrática se enfrenta a la opinión mayoritaria acerca de la injusticia, lleva la carga de la prueba: ¿realmente puede mostrar que la injusticia, contra las apariencias y la creencia dominante, representa o implica un mal para el que la comete?

Pero existe una dificultad adicional y que debe ser tratada antes: resulta necesario comprender qué tipo de mal sufre, de acuerdo con Sócrates, aquel que comete una injusticia. Como ya adelanté en el capítulo anterior, no es claro a qué tipo de mal o males se refiere Sócrates en este caso. ¿Acaso sostiene que la conciencia del injusto lo atormentará por haber cometido una injusticia? ¿Sócrates quiere decir que el injusto tendrá “sufrimientos morales”? O, más allá de que el injusto perciba o no la injusticia de sus acciones, ¿padecerá algún mal? Y si es así, ¿de qué clase? ¿Se tratará de un mal que se refleje en su vida social, como que su familia se aleje de él, que pierda su fortuna (en caso de tenerla) o que adquiera fama de injusto? ¿O, más bien, se trata de un mal que se instala en su alma y la desfigura, aunque en su vida cotidiana siga gozando de riqueza, prestigio y buenas relaciones sociales? ¿O Sócrates se refiere a que el injusto siempre recibirá un castigo de parte de los tribunales o instituciones encargadas de la justicia? ¿O quiere decir que la víctima tomará venganza de una u otra forma? ¿O el mal que sufre el injusto abarca varios de los anteriores?

¹¹⁵ En el *Gorgias* se puede leer:

Sócrates: El mayor mal es cometer injusticia.

Polo: ¿Éste es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?

Sócrates: De ningún modo.

Polo: Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Sócrates: No quisiera lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla” (469b-c).

La tesis que Sócrates defiende en este pasaje es de carácter universal: “cometer injusticia es peor que sufrirla”, dice explícitamente en *Gorgias*, 473a. O sea, *siempre* es peor cometer injusticia que padecerla. En cambio, en *Critón* y en *Apología* la tesis de Sócrates no alcanza, cuando menos no explícitamente, ese grado de universalidad. Sócrates habla de un caso particular: es peor condenar a morir (o al destierro o a perder los derechos ciudadanos) a una persona de modo injusto, que ser condenado a eso mismo de manera injusta. Cierto, quizá podría hacerse una generalización válida a partir de este caso singular, no obstante, la cuestión necesita ser examinada. En todo caso, la tesis central de Sócrates, en *Apología*, *Critón* y *Gorgias*, es que cometer injusticia es malo para el que la comete.

¿Qué tipo de mal padece, pues, de acuerdo con Sócrates, el que realiza acciones injustas? Considero que la respuesta correcta combina dos aspectos. En *T2* se encuentra de manera explícita el primer aspecto: Sócrates señala que lo saludable es al cuerpo lo que la justicia a la parte β , y lo malsano y la injusticia cumplen una función análoga; así, si alimentamos β con actos justos, florecerá; si la alimentamos con lo injusto, se arruinará. En esto radica precisamente para Sócrates el mal que padece el injusto por serlo: la injusticia contribuye a deformar el componente más importante de nosotros mismos.

Ahora bien, el segundo aspecto está ligado a la corrupción de sí mismo. Para identificarlo, continuemos con la analogía entre el cuerpo y la parte β . El cuerpo se corrompe porque le proporcionamos cosas que no son sanas, tanto a nivel de la alimentación, como del ejercicio o del sueño. Y cuando el cuerpo se arruina o está muy deteriorado, no podemos desarrollar bien las actividades corporales: no podemos correr, porque nos cansamos muy rápido; no somos capaces de comer ciertos alimentos debido a que nuestro estómago se resiente; no podemos hacer bien nuestro trabajo porque no hemos dormido lo suficiente, etc. Es decir, el deterioro del cuerpo implica necesariamente ciertas consecuencias penosas.

Cuando β se ha corrompido, sucede algo similar: somos incapaces de realizar bien aquellas actividades donde es preciso echar mano de nuestro juicio moral. Piénsese en situaciones tan dispares como repartir de manera justa ciertos beneficios resultantes del trabajo, tratar adecuadamente a las personas con las que convivimos, educar a los hijos, perseguir placeres sanos, etc. En ese sentido, de acuerdo con mi interpretación de la postura socrática, cuando nuestro sentido moral se desfigura, nos tornamos incapaces de actuar e interactuar con acierto: nuestras relaciones personales se dañan y, en general, todas aquellas actividades que requieren del concurso de nuestro juicio moral. Así, *S5* podría expresarse también de este modo: cometer injusticia conduce, al que la comete, a sufrir forzosamente daños morales y no-morales.

Pero conviene preguntar: ¿realmente Sócrates sostiene esto? No lo afirma de modo directo, indudablemente. Pero tampoco le interesa hacerlo. En su diálogo con Critón no se propone explicar en qué sentido cometer injusticia es malo para el que la realiza, pues se trata de una idea que tanto él como Critón han compartido durante un tiempo considerable. Quizá si su amigo se hubiese negado a aceptar la idea como verdadera, entonces habría argumentado para defenderla. Mas como Critón sigue aceptándola, no hay necesidad de pruebas. Ahora bien, sí creo que hay ciertos elementos que nos permiten asignarle esta posición a Sócrates.

Según Alfonso Gómez-Lobo existen dos razones que permiten entender por qué Sócrates rechaza la retaliación:

La primera es que existe una diferencia entre retaliación y legítimo castigo. En el caso de la retaliación se responde a una injusticia con otra injusticia. [...] En el caso de un crimen, el apresamiento, juicio y condena de la persona culpable no constituye represalia porque no se cumple una de sus condiciones esenciales: no se retribuye injusticia con injusticia. En este caso la retribución es perfectamente justa.

El segundo elemento de la argumentación de Sócrates en contra de la represalia está basado, aparentemente, en la fuerza misma de la expresión “cometer una injusticia” (*adikein*). Sócrates insiste en que si un acto posee la cualidad expresada por el predicado “injusto”, entonces es algo que jamás debe hacerse. La razón última para aceptar esta prohibición es prudencial: *hacer algo injusto es no sólo moralmente vergonzoso, es a la vez malo o perjudicial para uno mismo* (comentario a *Critón*, pp. 43-44, las cursivas son mías).

Cuando Sócrates habla del mal que sufre quien comete una injusticia, como señala Gómez-Lobo, efectivamente no se refiere simplemente a un mal moral, sino sobre todo a sucesos en la vida del injusto: de acuerdo con Sócrates, las acciones injustas tendrán una repercusión nociva sobre la vida de la persona en cuestión. Esto puede comprobarse si observamos las descripciones hechas por Sócrates de personajes que han cometido ciertas injusticias o que podrían hacerlo. En todos los casos, la vida de estos personajes resulta estropeada en uno u otro sentido.¹¹⁶ Consideremos tres ejemplos.

Sócrates, como ya vimos, relata la injusticia cometida por los Treinta contra León el salaminio (*Apología*, 32c-e), al apresarlo y darle muerte de manera ilegal. Se trata de una de tantas acciones inicuas cometidas por los Treinta Tiranos. Ahora bien, éstos, a pesar de sus planes de mantener el gobierno oligárquico, no lo lograron, pues buena parte de los atenienses se rebelaron y recobraron el poder en medio de la guerra intestina que se desató en Atenas. Finalmente, algunos de los jefes del gobierno impuesto por Esparta, perdieron la vida a manos de los mismos atenienses.

Asimismo, como también ya lo vimos, Sócrates habla de la injusticia cometida contra los generales de la batalla de las Arginusas. En ese caso, diversos personajes de la política ateniense fomentaron que los acusados fueran sometidos a un juicio conjunto, sin respetar su derecho a ser escuchados y a tener un juicio de manera individual. Según nos relata Jenofonte,

¹¹⁶ Al comienzo de la *Odisea*, Zeus alude al caso de Egisto y Clitemnestra; en ese momento expresa una idea que guarda estrecha relación con la reflexión socrática sobre la injusticia: “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (I, 32-34)

una vez que los atenienses se percataron de la ilegalidad y la injusticia del caso, llevaron ante la justicia a los instigadores del aciago proceso. El de León y el de los generales atenienses constituyen, pues, dos ejemplos de cómo aquellos que cometen una injusticia sufren las consecuencias de realizarla.¹¹⁷

Consideremos, ahora, un último caso: la referencia de Sócrates a Aquiles. En el pasaje correspondiente, Sócrates trata de hacer ver a los jueces que su comportamiento es similar al del héroe griego: lucha por lo moralmente correcto, aunque su vida corra peligro:

T12 Frente a la alternativa de tener que soportar algo vergonzoso, despreció el peligro hasta ese punto, cuando, deseoso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le previno, según creo, más o menos como sigue: ‘Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás; pues tras Héctor el destino estará presto de inmediato para ti’. Pero él, habiéndola escuchado, desdeñó la muerte y el peligro, por temer mucho más el seguir viviendo como un cobarde, sin vengar a los amigos, y replicó: ‘Que muera de inmediato, tras haber ajusticiado al culpable, con tal de no quedar aquí, junto a las cóncavas naves como objeto de risa y lastre de la tierra’ (*Apología*, 28c-d).

Ciertamente, para Aquiles lo adecuado es matar a aquel que mató a su amigo. A Sócrates, sin embargo, no le interesa cuestionar si efectivamente se trata de algo justo o no, le importa mostrar cuál fue la actitud de Aquiles y qué idea tenía sobre el hecho de cometer una injusticia. Este es el centro de su ejemplo. Efectivamente, si Aquiles no vengara a Patroclo, es decir, si cometiera una injusticia, quedaría como un objeto digno de risa y como un lastre de la tierra, dice él mismo. Como puede verse, la acción injusta (cobarde, en este ejemplo) implica un mal para el que la lleva a cabo. Aquiles nos habla de un daño muy específico: si se comporta de manera injusta, terminará deshonorado, que es uno de los males más terribles, si no el peor, que puede sufrir alguien cuya concepción moral es la de un guerrero. Quien pierde la honra pierde un elemento esencial de sí mismo, tanto por la autoevaluación a la que

¹¹⁷ Desde luego, no se puede asegurar que, en estos dos casos, la muerte o el proceso judicial sean los únicos males que les sobrevinieron a los personajes involucrados, ni tampoco que dichos males fuesen causados únicamente por las iniquidades que cometieron durante el gobierno (en el caso de los Treinta Tiranos) y al engañar a los atenienses (en el caso del juicio contra los generales). Posiblemente, si seguimos la descripción de Sócrates, los Treinta ya estuviesen cometiendo injusticias, aunque de otro tipo, antes de llegar a detentar el poder, y en ese sentido su conducta como gobernantes sólo sea una muestra de cómo su juicio moral ya estaba corrompido en un grado importante. Y, así, lo que les sobrevino al finalizar su faena oligárquica, quizá se trata simplemente de uno entre tantos otros daños en su vida. Lo mismo sucede si pensamos en quienes tramaron el juicio de los jefes de la flota ateniense. De todas formas, lo más importante es lo siguiente: cuando Sócrates aludió a estas historias, seguramente provocó que buena parte del auditorio recordara la fortuna adversa de quienes actuaron de manera injusta, amén de la poca que tuvieron sus víctimas. Es decir, en su discurso podemos percibir la fuerte relación que hay entre el hecho de cometer injusticia y el hecho de vivir mal.

se someta, como por el juicio que hagan de él las personas a las que admira y quienes son importantes dentro de su comunidad.¹¹⁸

Antes de concluir este apartado, me gustaría destacar un último elemento que Sócrates menciona y que se refiere a la relación entre la divinidad y la vida humana.

Cuando ya ha sido condenado a muerte y se dirige a aquellos que lo juzgaron inocente, Sócrates les dice: “Pero es preciso, señores jueces, que ustedes mantengan una actitud esperanzada ante la muerte y consideren una sola cosa como cierta: que para un hombre honesto no hay ningún mal, ni mientras vive ni una vez que ha muerto, y que los dioses no se desprecupan de lo que le pase” (*Apología* 41c-d). De acuerdo con Sócrates, según hemos visto hasta este momento, las personas justas viven bien.¹¹⁹ Ahora bien, en el citado pasaje, Sócrates agrega un elemento: los dioses no dejan a la deriva a las personas justas, se preocupan por ellas. Sócrates lo afirma, quizá entre otras razones, porque él mismo lo ha experimentado. En efecto, según su relato, la divinidad lo ha orientado de manera que, además de disfrutar del bien implicado en el hecho de ser justo, pueda transitar por caminos donde sea más dichoso. No nos dice nada directo sobre si los dioses también se ocuparían, y en qué sentido, de los injustos. ¿Los “castigan” en vida? ¿Los juzgan una vez muertos? ¿Simplemente se desentienden de ellos? ¿O los ayudan en su vida tanto como a los justos? No sabemos qué pensaba exactamente el Sócrates de *Critón* y *Apología*. Lo cierto es que, si concibe a la divinidad como esencialmente justa, entonces, en el mejor de los casos, la preocupación de los dioses por los injustos no puede coincidir con los deseos y proyectos que éstos tienen.

Resumiré, pues, cuál es mi interpretación de la declaración de Sócrates de que cometer injusticia es malo para el que la comete. El mal sufrido por el injusto debido a su injusticia repercute sobre esa parte de sí mismo que florece por medio de la práctica de lo justo y se

¹¹⁸ La idea de que la injusticia (o el mal cometido) acarrea un mal a quien la comete se hace patente también en los poemas homéricos y en la tragedia ática. Ya vimos el caso de Aquiles y puede mencionarse, asimismo, lo que sucede en el *Áyax* de Sófocles. *Áyax* ha sufrido una injusticia: no le han sido concedidas las armas de Aquiles, lo que se traduce en una deshonra para él. Entonces, medita una respuesta: el asesinato de los atridas y de Odiseo; pagar el mal con mal. Atenea lo impide poniendo un velo en la mirada y el juicio de *Áyax*, quien en vez de capturar y asesinar aqueos captura y asesina reses. La injusticia es mala para el que la comete: *Áyax*, al darse cuenta de su extravío y equivocación, se siente terriblemente avergonzado, al punto que toma la decisión de suicidarse. Al ver su cuerpo inerte y sabiendo lo que había tramado, Agamenón no quiere permitir que el hijo de Telamón sea tratado de forma respetuosa. Nuevamente se intenta pagar mal con mal. Odiseo, uno de los aqueos más opuestos a *Áyax*, interviene y aboga para que su cuerpo sea tratado con justicia. A pesar de estos ejemplos, sin embargo, sigue siendo cierto que la concepción de que la injusticia le reporta un beneficio al injusto no deja de estar presente en la cultura griega, pues es claro que diversos personajes de su historia actúan guiados por esa premisa.

¹¹⁹ De manera más específica: viven objetivamente bien. Es decir, no es que vivan bien porque creen llevar una buena vida, sino precisamente al revés: pueden sentir que su existencia es buena porque en realidad es buena.

corrompe por la de lo injusto. No es necesario que quien ha actuado de manera injusta sienta vergüenza, culpa o remordimientos para que se considere que, objetivamente, está sufriendo un mal debido a la acción que llevó a cabo. Quien cometió un mal voluntariamente tal vez no reconozca que ha sido injusto, pero eso no impide que su parte β se vea afectada. Bien, al mismo tiempo, las personas cuyo juicio moral se ha corrompido por causa de la práctica de injusticias, resultan perjudicadas en su vida, lo cual puede suceder de diferentes formas. Pero en general puede decirse que las afectaciones o la mala vida que llevan no se debe a una especie de “karma”, sino a la misma corrupción de su persona.¹²⁰ Las relaciones personales dependen completamente del juicio moral y la personalidad de los involucrados, y dado que el injusto tiene deformadas estas partes de sí mismo, entonces su convivencia se verá dañada de una u otra forma. El doblez, el ser aprovechado, avorazado, robar, la mezquindad, el abuso del poder político, todos estos vicios (y las acciones viciosas correspondientes) del injusto, son “contestados” de una u otra manera por quienes los padecen, por quienes imaginan que pueden padecerlos y por quienes sencillamente se hallan en desacuerdo con ellos. Y estas respuestas hacia la injusticia provocan que la persona injusta tenga una mala vida.

Recordemos, finalmente, que había surgido otra cuestión: la de si realmente Sócrates podía mostrar que quien comete una injusticia padece un mal por realizar dicho acto. Dije que abordaría este problema una vez que identificara qué tipo de mal es el que, de acuerdo con Sócrates, sufre el injusto. No obstante, al tratar de dilucidar esta última cuestión, hemos resuelto la otra; y es que al analizar los casos de injusticia que Sócrates menciona (el de los Treinta, el del juicio a los generales de la flota ateniense, la hipótesis de Aquiles), se puede advertir que los injustos de hecho sufren un mal. Para explicar la postura de Sócrates se puede decir: una correcta descripción de la injusticia debe reconocer que todo acto injusto entraña un mal para el que lo realiza.

Si esto es así, si las cosas ocurren como dice Sócrates, ¿por qué se piensa que la injusticia aporta una verdadera ventaja al que la comete? Ahora podemos explicarlo. Porque se toma en cuenta la ganancia: mayor riqueza, mayor poder, mayores honores, mejor reputación y un

¹²⁰ De acuerdo con la noción común y corriente de “karma”, cuando una persona hace algo malo el orden universal (o una entidad análoga) la castiga y, de ese modo, restablece el equilibrio del mundo. Sócrates, según mi interpretación, comparte con quienes “creen en el karma” la opinión de que el mal que sufre el injusto es inherente a su comportamiento injusto. Sin embargo, para Sócrates, el mal padecido por el injusto no es un pago o un castigo o un restablecimiento del equilibrio cósmico; para él, si el injusto sufre un mal es porque su juicio moral, atrofiado, le impide realizar numerosas acciones acertadamente. Cabe agregar que el hecho de que el injusto sufra como consecuencia de comportarse de manera injusta, no lo exime de la obligación de reparar el daño que ha causado. La justicia no se alcanza cuando el injusto sufre a causa del mal que cometió, se logra cuando existe una reparación del daño sufrido por las víctimas.

sin fin de cosas particulares, pero lo que no se toma en cuenta y permanece oculto para aquellos que ven en la injusticia un modo de sacar verdadero provecho, es el mal que entraña para el agente el haber realizado un acto injusto. En ese sentido, como señala Sócrates, sucede que se tiene en menos lo digno de más y en más lo de menos. Un error que puede costar no meramente la vida, sino la vida digna de ser vivida.¹²¹

3.4 Vivir mal, vivir bien: ¿qué papel desempeña la moral?

Para Sócrates, si alguien es justo entonces puede decirse que vive bien y, al mismo tiempo, si alguien vive bien puede decirse que es justo: la práctica de la justicia es una condición necesaria y suficiente para tener una buena vida. Paralelamente, la práctica de la injusticia es una condición necesaria y suficiente para vivir mal.¹²² Ahora bien, de acuerdo con los análisis anteriores, no sólo el ámbito moral contribuye a definir el tipo de vida que estamos llevando, los juicios no-morales también juegan un papel importante. En efecto, la decisión de Sócrates, calificada por él como acertada, la de no participar en los asuntos públicos y dedicarse a una actividad privada, apunta en esa dirección. Pero, como pregunta P5: ¿puede determinarse de manera más precisa qué tipo de función desempeñan las acciones no-morales en el desarrollo de nuestra vida?

Lo que por el momento puede decirse es lo siguiente: aunque la suerte le sea adversa y aunque sus juicios extramorales no sean frecuentemente los mejores, si la persona es justa entonces, según la concepción socrática, estará viviendo bien; y, por el contrario, si la persona es injusta, no importa que la suerte le favorezca y tenga juicios extramorales acertados, de cualquier manera estará viviendo mal.¹²³ Pero entonces, ¿no estamos nuevamente frente a

¹²¹ El análisis de Hegel sobre la conciencia del amo y del esclavo, tiene en esta tesis socrática uno de sus destacados antecedentes.

¹²² Pero, ¿qué significa practicar la justicia? ¿Practicarla de manera constante o practicarla siempre (en cada uno de los casos que enfrentemos)? Lo mismo puede preguntarse acerca de la práctica de la injusticia. Es evidente que los seres humanos, aunque lo quisiéramos, no podemos actuar de manera justa en todo momento, debido a nuestras diversas limitaciones. ¿Qué pasa con quienes suelen actuar de manera justa, pero en algunas ocasiones se equivocan? ¿Diremos que practican la justicia o la injusticia? Abordaré este problema en el siguiente capítulo.

¹²³ La siguiente analogía pretende ilustrarlo. Frente a nosotros hay dos martillos, ambos están elaborados con materiales resistentes y son igualmente funcionales. La única diferencia entre ellos es que uno tiene grabado en el mango a Hefesto fraguando un escudo (una escena asombrosamente detallada para el lugar que ocupa en el instrumento) y el otro carece de ornamentación. Ambos son buenos martillos, pero, si nos dieran a escoger, la mayoría escogería el del grabado. Algo análogo ocurre en la vida humana, de acuerdo con mi interpretación de la postura de Sócrates: la funcionalidad es lo que hace bueno al martillo, el juicio moral acertado (justo) hace buena a la vida humana. Si el martillo, además de su funcionalidad, tiene una ornamentación artística, resulta todavía mejor; si una persona, además de ser justa, toma decisiones no morales acertadas (en el plano laboral,

una teoría que reduce la vida humana al terreno de las acciones morales? En cierto sentido sí, pero en otro no; su respuesta es que si bien las consideraciones y decisiones no-morales tienen un papel importante en el logro de una vida buena, el ámbito moral tiene la primacía. Así, la respuesta de Sócrates a la cuestión *P5* puede formularse, por ahora, del siguiente modo:

SII. Las evaluaciones no-morales juegan un papel importante en nuestra existencia, mas, al mismo tiempo, el ámbito moral siempre conserva la primacía.

Ahora bien, es necesario preguntar: ¿cuáles son las razones mediante las que Sócrates respalda su punto de vista, según el cual el hecho de ser justo es una condición necesaria y suficiente para vivir bien? En efecto, puede objetarse que estamos ante una simple idea, carente de sustento real. La práctica de la justicia, puede sostener alguien contra Sócrates, es necesaria para tener una buena vida, pero de ninguna manera es suficiente. Alguien más podría decir: si bien la práctica de la justicia puede contribuir a que tengamos una vida buena, de ninguna manera es una condición ni suficiente ni necesaria para lograr dicho propósito, pues hay otros bienes que son más importantes. O incluso hay quien podría argumentar que vivir realizando acciones justas es incompatible con el hecho de tener una buena vida.

Así pues, ¿cómo defiende Sócrates su postura? En *Critón* y *Apología*, nuestro personaje expone rasgos fundamentales de su concepción de lo justo, pero ciertamente no argumenta de manera expresa a favor de varios de ellos, pues esto no es lo que le interesa. No obstante, considero que hay suficientes elementos en ambos textos como para reconstruir de manera esquemática las razones por medio de las cuales Sócrates defiende su postura.

Tanto en *Critón* como en *Apología*, Sócrates parece apelar a la experiencia de aquellos a los que se dirige; parece decirles que si examinan la vida humana (en la cual tienen experiencia) podrán reconocer que la descripción que ofrece sobre la relación entre vida y moral es esencialmente correcta.

en el de la salud, en el económico, etc.), entonces su vida será mejor, al ser comparada con una que también sea justa, pero con pocos aciertos en dichos planos. En ese sentido, las decisiones no-morales que tome alguien básicamente injusto también podrían hacer más o menos extremo su mal vivir. Dicho de otro modo, las acciones morales son las que contribuyen primeramente a definir la calidad de nuestra existencia: una vida justa (moralmente buena) hace que nuestra vida sea buena (prácticamente buena, es decir, buena no sólo en un sentido moral); una vida injusta (moralmente mala) hace que nuestra vida sea mala (prácticamente mala). Las acciones no-morales se asientan sobre las morales y modifican la bondad o maldad práctica de nuestra vida. Si nuestra vida es buena gracias al primer elemento (a las acciones morales), las decisiones no-morales pueden dotarla de mayor o menor bondad (en sentido práctico), pero no pueden hacerla mala. Si nuestra vida es mala gracias a las acciones injustas que hemos cometido, pueden dotarla de mayor o menor maldad, pero no pueden hacerla buena.

Puede decirse que, a lo largo de sus discursos, Sócrates habla de tres rasgos del fenómeno moral que vienen a ser pruebas del papel relevante que este fenómeno tiene en nuestra existencia. O sea: si admitimos que esas características pertenecen de verdad al fenómeno moral, entonces admitiremos la importancia que Sócrates le concede a la moralidad. El primer rasgo (*a*) se refiere al problema *P2*, es decir, tiene que ver con la amplitud de los *campos que abarca* el fenómeno moral; el segundo (*b*) se refiere al *carácter ineludible* que tienen los problemas morales; el tercero (*c*) habla del *tipo de bienes que están en disputa* cuando las situaciones morales se presentan.

El siguiente pasaje trata del rasgo (*a*): “Pero, por mi parte, he puesto de manifiesto a lo largo de toda mi vida una misma actitud, *tanto en público*, cuando ocasionalmente tuve alguna intervención, *como en privado*, ya que no hice nunca a nadie ninguna concesión contraria a lo justo” (*Apología*, 32e-33a, las cursivas son mías.). ¿Qué nos dice Sócrates aquí? Nos da una primera respuesta a *P2*: las consideraciones, decisiones y acciones basadas en el juicio sobre lo justo y lo injusto, se aplican en campos de la vida humana que pertenecen al terreno de lo público y lo privado. Desde luego, aquí todavía no podemos saber si, de acuerdo con Sócrates, hay un campo práctico que quede fuera del radio de acción de la moral, pero lo que sí queda claro es que el radio de acción es tan amplio, que no se reduce a aspectos de la vida privada, ni se confina únicamente a los momentos de la vida pública.

Ahora veamos lo que ocurre en lo tocante al rasgo (*b*), el cual ciertamente no sólo pertenece al ámbito moral en particular, sino también al mundo de la praxis en general. Cuando nos encontramos *involucrados* en una situación o en un problema (sea moral o no-moral), quiere decir que debemos actuar de algún modo. Es decir, al estar inmersos en un problema es imposible que no demos alguna respuesta (la inmovilidad y la indiferencia también lo son); estamos, por así decirlo, condenados a participar de una u otra forma (desde luego, mientras no cambien sustancialmente los elementos de la situación y eventualmente quedemos fuera de ella).

Digamos que existen situaciones no-morales y morales, y centrémonos en estas últimas. Lo dicho en el párrafo anterior significa que, si nos encontramos en una situación moral, debemos dar una respuesta. Ahora bien, nuestra respuesta (acción) en estos casos no será meramente una respuesta en general, sino que será necesariamente, querámoslo o no, de índole moral. A esto es a lo que he llamado el carácter ineludible de los problemas morales, y me parece que Sócrates mismo tiene una idea de esta naturaleza acerca de las situaciones morales. En efecto: desde el momento en que los Treinta le ordenan a Sócrates y a otras

cuatro personas la captura de León el salaminio, Sócrates se encuentra involucrado en una situación moral: ha de tomar una decisión que lo llevará a actuar de manera justa o injusta. No puede eludir su responsabilidad, cualquier acción será una respuesta moral, sea que vaya por León, sea que se quede en la ciudad, sea que escape y se refugie en el Pireo. Lo mismo ocurre cuando cuenta su participación en el juicio de los generales de la armada ateniense. Su relato deja claro que sus alternativas eran o bien defender lo justo, o bien permitir que se cometiera una injusticia. En el caso de los involucrados en el juicio, los prítanes (como Sócrates lo era en aquella ocasión) de manera especial, no tienen la oportunidad de participar en el problema sin tomar una decisión de tipo de moral; cualquier acto, insisto, pertenecería a este ámbito. Una situación similar se da cuando Sócrates recibe la propuesta de escapar de la cárcel, en los términos planteados por su amigo: es colocado en una situación moral, y, por lo tanto, o bien hace lo justo o bien comete una injusticia; no hay otra salida. Volveré sobre este rasgo en el próximo capítulo para extender la respuesta a *P5*.

El último rasgo, (*c*), se refiere al tipo de cuestiones que han de dirimirse mediante la reflexión moral. Normalmente, las decisiones donde se va a decidir lo justo y lo injusto, y por lo tanto cualquier bien asociado con las categorías morales, son relevantes en la vida cotidiana, pues de ellas depende que una persona o un grupo asegure, recupere o pierda un bien, que otra rectifique y repare el daño o que prevalezcan el desequilibrio y muchas veces la impunidad. Cuando el juicio y los sentimientos morales operan se suelen resolver, de una u otra forma, asuntos importantes para una comunidad, ya sea la comunidad familiar, la conformada por los amigos, la política o la que surge en el encuentro simple y llano, pero no por ello menos significativo, entre dos personas en cualquier lugar y de cualquier condición. Y es que la justicia o injusticia no sólo te da o te quita un bien, sino que asimismo te informa sobre la forma de ser del otro, lo cual, como hemos visto, tiene repercusiones claras en la convivencia (recordemos el principio *S5*). Las historias que refiere Sócrates, tanto las de otras personas como las suyas, tanto públicas como privadas, ejemplifican claramente lo dicho hasta aquí: que la moral versa sobre cuestiones de importancia.

Así pues, si se acepta (*a*), el hecho de que el fenómeno moral abarca todos los campos de nuestra vida y no sólo se restringe a algunos de ellos (el familiar, el privado, el político o el laboral, etc.); si se acepta (*b*), el hecho de que una vez involucrados en una situación moral vamos a resolverla necesariamente en un sentido moral; y si se acepta (*c*), el hecho de que un problema moral y su solución son de vital relevancia para las personas, hasta el punto, incluso, de que cometer injusticia es malo para el que la comete; si se aceptan los tres rasgos

como inherentes al fenómeno moral, entonces se acepta que éste tiene la importancia y el lugar que Sócrates le da, o al menos uno muy cercano. Estas son, en suma, las razones que a mi modo de ver podría presentar el Sócrates de *Critón* y *Apología* a favor de su tesis de que la práctica de lo justo es una condición necesaria para vivir realmente bien. En el próximo capítulo abordaremos la cuestión de si de verdad puede mostrar que también es suficiente.

Ahora bien, antes de terminar este capítulo me gustaría referirme brevemente a uno de los efectos más importantes de la concepción socrática de la justicia. Se trata de la capacidad para enfrentar otras dos concepciones morales, que se distinguen notoriamente de ella. A una de ellas la llamaré la concepción de la retribución idéntica, a la otra, la de la moralidad subordinada. Aprender cómo enfrenta Sócrates estas dos posiciones tan distintas de la suya resulta en sí mismo interesante, pero también nos puede ayudar a comprender otros aspectos de su propia idea sobre la relación entre vida humana y moral.

Denomino concepción de la moralidad subordinada a aquella que sostiene que se puede realizar un acto injusto y éste puede ser, en último término, una acción buena o acertada. El calificativo de “buena” no tiene en este caso un sentido moral. En efecto, se piensa que el agente, ya sea en una situación determinada o en la vida en su conjunto, se encontrará *mejor* (tendrá un bien mayor) al realizar lo injusto que al practicar lo justo. Dicho de otro modo: se cree que en ciertas circunstancias actuar con justicia sería perjudicial o menos benéfico para la vida del agente, que el actuar de manera injusta. Esto significa, en último término, que el comportamiento moral no es el elemento esencial capaz de definir como “buena” o “mala” una vida.

La concepción de la retribución idéntica sostiene que en ocasiones la justicia sólo es posible si le causamos un mal (voluntariamente) a alguien. Le hice un mal pero actué de modo justo, esa es su divisa. Esta doctrina está representada por la llamada ley del talión: frente a un mal sufrido se debe responder de manera idéntica. Esta ley puede ser justa (en un sentido de justo presumiblemente cercano al de Sócrates) en ocasiones, aunque su espíritu básico es el que pone en cuestión nuestro personaje.

Sócrates rechazaba ambas concepciones, lo cual seguramente causó cierta perplejidad entre quienes lo escucharon. Sobre todo si tomamos en cuenta que, dentro de la cultura griega, tal como señala James Colaiaco, la venganza, como respuesta ante el daño que se ha sufrido a manos de otra persona, era considerada una acción aceptable y justa.¹²⁴ De hecho,

¹²⁴ En prueba de su tesis, Colaiaco (2001, p. 191) cita textos realmente significativos de Solón, Teognis, Isócrates y Aristóteles. En este sentido, cabe citar también la historia de Hermotimo que, de acuerdo con Heródoto “fue, sin lugar a dudas, la persona que con mayor saña se vengó de un ultraje que había sufrido”, pues

en *Critón* Sócrates critica explícitamente la concepción de la retribución idéntica. Su punto de partida son las tesis S5 y S6: cometer injusticia es, para el que la comete, malo y vergonzoso; hacer mal a las personas no se distingue de cometer injusticia. Al conectar las dos premisas puede concluir S7: no se ha de responder con injusticia cuando nos han cometido una, ni (lo que es lo mismo) responder con un mal incluso cuando hayamos sido víctimas de uno. Así, quienes se dejan guiar por la idea de la justicia como retribución idéntica no advierten la verdad de S4 y S5, pues si la reconocieran podrían adoptar otro tipo de comportamiento.

Por otra parte, de acuerdo con la propuesta socrática, la concepción de la moral subordinada comete un error fundamental: no identifica la importancia que tiene el comportamiento moral en nuestra vida, no ve que practicar lo justo es, al menos, una condición necesaria para vivir bien. Y, en el mismo sentido, pasa por alto que cometer una injusticia puede reportar algún “bien menor” al agente, pero que en el fondo éste sufre un mal de grandes dimensiones. Así pues, frente a esta concepción, Sócrates defiende la tesis S3: debemos considerar como lo más importante no el mero vivir, sino el vivir haciendo lo justo.

Se pueden ver ahora de manera más nítida algunos componentes esenciales que articulan la concepción socrática de lo justo y lo injusto, tal como lo muestra el *Esquema 7*:

ilustra certeramente esta idea de la venganza. Hermotimo era un joven jonio que fue capturado, no es claro si por piratas o por quienes apagaron las revueltas de las ciudades jonias entre el 498 y 494 a. C. Lo cierto es que fue vendido como esclavo a un personaje de nombre Panionio. Éste se dedicaba a comprar jóvenes de buen parecer para luego castrarlos y venderlos en los mercados de eunucos que existían en Sardes y Éfeso. Hermotimo pasó por estas circunstancias, pero dio la casualidad de que fue adquirido por la corte aqueménida y llegó a ser el eunuco favorito del rey. Un día que la corte se encontraba en Sardes, Hermotimo realizó un viaje a Atarneo, una comunidad situada a orillas del Egeo. Ahí se encontró con Panionio. Hermotimo lo trató con cortesía y le contó que había tenido suerte pues, llegado a la corte, se convirtió en un súbdito muy estimado por Jerjes. Le dio las gracias a Panionio y le comentó que con gusto podría ayudarlo de diversas formas. Para ello era necesario, sin embargo, le dijo, que se trasladase a esta comunidad junto con su mujer e hijos. El comerciante lo hizo así. Entonces, cuando Hermotimo tuvo bajo su custodia a Panionio y a su familia, nos cuenta Heródoto, le dijo las siguientes palabras: “¡Mercader que te has labrado tu posición con el más abominable de los oficios que, sin lugar a dudas, hay en el mundo! A ti, o a alguno de los tuyos, ¿qué daño te hice yo?, ¿qué daño te hizo alguno de los míos, para que, del hombre que era, me convirtieras en una ruina? ¡Creías que tu *iniquidad* de entonces iba a pasar inadvertida a los dioses! Ellos son quienes, con *su justo proceder*, te han puesto en mis manos por la infamia que cometiste, así que no vas a quedar descontento del castigo que voy a imponerte” Y Heródoto continúa diciendo: “tras estos reproches que le dirigió, hizo que comparecieran los hijos de Panionio, que eran cuatro, y este último se vio obligado a castrar a sus propios hijos, cosa que hizo ante la coacción [tortura] de que era objeto. Y, una vez que lo hubo realizado, sus hijos se vieron obligados a castrarlo a él” (VIII, 105-106, cursivas mías). Hermotimo, como seguramente numerosas personas de aquella época, veía como justa esta respuesta.

Esquema 7. Tesis y principios de la concepción socrática de lo justo hasta el capítulo 3

Esferas	Esfera I	Esfera II				Esferas I-II
Cuestiones	P1	P2	P3	P4	P5	
Respuestas	<p>S1: Si queremos comprender qué es lo injusto y lo justo, debemos estimar la opinión de aquel que entiende acerca de lo injusto y lo justo, y no estimar la opinión de quienes no son entendidos en ello, pero sobre todo debemos orientarnos por la verdad.</p> <p>S7: No se ha de responder con injusticia cuando nos han cometido una, ni (lo que es lo mismo) responder con un mal cuando hemos recibido uno.</p> <p>S8: Las cosas que acordamos con alguien que son justas, debemos hacerlas.</p> <p>S9: Donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra.</p>	<p>Los campos sobre los que actúa la moral pertenecen tanto a la vida pública como a la vida privada.</p>	<p>S10: Al momento de deliberar hay consideraciones que no son de índole moral.</p>	<p>S2: Vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo.</p> <p>S3: Hemos de considerar como lo más importante no el mero vivir sino el vivir practicando lo justo (vivir bien).</p> <p>S5: Cometer injusticia es, para el que la comete, malo y vergonzoso.</p> <p>S6: Hacer mal a las personas no se distingue de cometer injusticia.</p>	<p>S11. Las evaluaciones no-morales juegan un papel importante en nuestra existencia, mas, al mismo tiempo, el ámbito moral siempre conserva la primacía.</p>	<p>S4: De ninguna manera debemos cometer (de modo voluntario) injusticia.</p>

Desde luego, en el siguiente capítulo, en el que retomaré la lectura de *Critón*, aparecerán nuevos elementos que permitirán completar el cuadro trazado hasta el momento. Hagamos, pues, este último recorrido para ver cómo se configura la concepción de Sócrates en torno a lo justo y lo injusto.

CAPÍTULO 4

PERSONA, MORAL Y BIEN COMÚN

En el segundo capítulo analicé la primera parte de *Critón* y llegué a la conclusión provisional de que, con el material analizado hasta ese momento, la concepción socrática de lo justo no lograba refutar una de las objeciones planteadas por su amigo. En los apartados uno y dos del este último capítulo estudiaré la segunda parte de *Critón*, es decir, aquella donde figura la prosopopeya de las leyes. La tarea de dichos apartados consiste en a) exponer cuáles son los argumentos utilizados por las Leyes para sostener que Sócrates debe permanecer en la cárcel y b) evaluar si logran contestar adecuadamente las objeciones de Critón.

En el tercer apartado voy a comentar una idea que aparece en el discurso de las leyes. De acuerdo con esta idea, las características de los individuos (tales como su historia y sus decisiones anteriores, es decir, incluso aquellas que le dan forma a su singularidad) son componentes básicos de las situaciones morales. Resultan un factor tan importante que si queremos actuar a partir de principios universales sin atender a los rasgos propios de los agentes involucrados en un problema moral, casi con seguridad erraremos el blanco.

Los apartados cuatro y cinco se abocan a examinar una dificultad ya clásica en lo tocante al contenido de *Critón* y *Apología*: ¿la filosofía moral expuesta por Sócrates en *Apología* es la misma que desarrolla en *Critón*? ¿O se trata, más bien, de dos puntos de vista profundamente distintos, incluso contrarios en aspectos cruciales? Del resultado de estos dos apartados, dependerá si es adecuado incorporar la reflexión moral de las Leyes a la concepción socrática de lo justo, o si es preciso distinguir nítidamente entre ambas posturas.

El sexto apartado está dedicado a explorar tres cuestiones relevantes que, si bien ya habían aparecido a lo largo de la investigación, no las había analizado con detenimiento. La primera gira en torno a la afirmación de Sócrates de que la práctica de la justicia es no sólo una condición necesaria, sino más aún una condición suficiente para determinar si alguien ha vivido bien. La segunda cuestión se pregunta si la filosofía socrática concibe a la justicia y a la injusticia como dos categorías entre las que no hay matices ni grados o si piensa que son

partes de una línea continua donde hay una amplia cantidad de grados entre el extremo de la injusticia absoluta y el de la justicia completa. La tercera cuestión es un nuevo análisis de la relación entre el ámbito moral y el no-moral, pero ahora con la intención de dilucidar si Sócrates tiene una opinión más específica acerca de cómo se vinculan en un proceso deliberativo. Una vez abordadas estas cuestiones, estaré en posibilidades de exponer en qué consiste la concepción socrática de lo justo, tarea del apartado final.

4.1 La prosopopeya de las leyes: características y argumentos

Luego de que Critón acepta *S9* (las cosas que acordamos con alguien que son justas debemos hacerlas), Sócrates le dice lo siguiente:

T13 Sócrates: A partir de lo anterior considera esto. Si nos escapamos de aquí sin persuadir a la ciudad, ¿les haremos o no un mal a quienes menos que nadie deberíamos dañar?¹²⁵ ¿Habremos o no cumplido con los acuerdos justos que hemos hecho?

Critón: No puedo responder a lo que preguntas, Sócrates, porque no lo entiendo.

Sócrates: Mira las cosas de este modo. Si estando a punto de escabullirnos de aquí (o como quiera que deba llamarse lo que hacemos), vinieran y se presentaran *las leyes y la ciudad* (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως)¹²⁶ preguntándome: ‘Dime, Sócrates, ¿qué piensas hacer? Mediante este acto que intentas realizar, ¿no piensas acaso destruirnos a nosotras las leyes y a la ciudad entera en cuanto de ti depende? ¿O crees que es posible que subsista y no se hunda una ciudad en la que los fallos judiciales carecen de fuerza y cualquiera los invalida y los destruye?’. ¿Qué responderemos, Critón, a estas y a otras preguntas semejantes? Cualquiera persona y en especial un orador, tendría mucho que decir en favor de esta ley que estamos por destruir y que ordena que los fallos judiciales tengan pleno imperio (49e-50b, cursivas mías).

De esta manera empieza la prosopopeya de la Leyes. A lo largo de su intervención, éstas exponen un conjunto de razones cuya finalidad es mostrar que la mejor decisión que puede tomar Sócrates es la de aceptar la sentencia del tribunal y rechazar la propuesta de Critón. Ahora bien, antes de pasar al análisis detallado de los argumentos me gustaría hacer un comentario preliminar sobre diversos aspectos de esta sección del diálogo.

Primeramente, me interesa prestar atención al objeto personificado, el cual durante el presente trabajo he denominado, siguiendo la costumbre dominante, “las Leyes”. Y es que, ciertamente, la personificación es más amplia de lo que puede indicar este rótulo; como

¹²⁵ Más adelante las Leyes van a explicar esta idea, según la cual, si Sócrates escapa, les causará un mal a personas inocentes. Se trata de uno de los puntos centrales de la crítica al argumento *C3* de Critón.

¹²⁶ Ciudad en el sentido de comunidad política (*Critón*, traducción de Gómez-Lobo, p. 52, n. 42).

muestra el pasaje citado, la prosopopeya incluye también a la comunidad política. De hecho, el vínculo estrecho entre leyes y polis resulta claro a lo largo de *Critón*, donde incluso el término “patria” se une a los dos anteriores. Así, debido a este nexo entre patria, ciudad y leyes, resulta patente que Sócrates no es meramente interpelado por un código abstracto, sino que el personaje con el cual dialoga representa aquello que permite que la comunidad ateniense se mantenga, se reproduzca y se desarrolle.¹²⁷

Sin embargo, como indican las diversas interpretaciones de los especialistas, no es claro qué tipo de marco legal es personificado: ¿estamos ante las *leyes no escritas*, que llegaron a ser fundamentales incluso en los procesos legales? ¿O se trata, más bien, de las *leyes escritas*, emanadas del mismo cuerpo ciudadano? ¿O se trata de ambos códigos? ¿O las personificadas son las leyes ideales, aquellas a las que aspiraría una polis? El texto, en realidad, no permite inclinarse de manera indubitable por alguna de las opciones mencionadas. Yo considero que la hipótesis más plausible es la defendida por Eduardo Esteban Magoja (2015), quien a partir de un estudio histórico sobre el significado de *nómos* en la Atenas clásica nos advierte:

Evidentemente la aparición de las leyes escritas a lo largo del siglo V. a. C. planteó un nuevo panorama en cuanto a la determinación de las fuentes del derecho dentro del marco institucional de la democracia ateniense. Un panorama signado de problemas de interpretación judicial en virtud de la yuxtaposición que existía entre el derecho oral y el derecho escrito. Sin embargo, las preocupaciones derivaron en un proceso de revisión de las leyes que tuvo lugar durante los últimos años del siglo V a. C. Este proceso jugó un papel clave en cuanto a determinar la validez de uno u otro tipo de *nómos*, pues allí se consagró una primacía absoluta del derecho escrito y se prohibió en lo sucesivo la apelación a todo *nómos ágraphos* que no hubiera sido incorporado de manera expresa al texto de las leyes recopiladas. La divergencia de las fuentes del derecho que predominaba sobre todo en la segunda mitad del siglo V a. C. quedó reducida al derecho positivo y, de este modo, se empezó a establecer con mayor claridad cuáles eran las normas que regían en la comunidad política (p. 20).

Este hecho histórico es un indicio importante de que, en *Critón*, las Leyes quizá representen preferentemente el marco legal escrito.¹²⁸

¹²⁷ Cf. ensayo preliminar de Eggers Lan a *Apología de Sócrates*, pp. 149-150.

¹²⁸ Hay una interesante hipótesis, sostenida por Geoffrey Stadman (citado por Magoja, 2015), según la cual el *Critón* puede leerse como la puesta en escena de un proceso judicial avalado en Atenas; el objetivo principal de este proceso, llamado *graphè paranómon*, era discutir la validez de una ley. Mogens Herman Hansen (1999, pp. 205-212) escribe al respecto que el *graphè paranómon* podía ser solicitado por cualquier ciudadano, con la intención de suspender un decreto (*hypomosis*) que considerara inconstitucional, ya sea por su contenido o por su estructura. El proceso va dirigido contra aquel ciudadano que propuso el decreto o ley, y lo que normalmente se imputaba era que dicha ley iba en contra de los intereses del pueblo. Si bien es cierto que, a finales del siglo V, el *graphè paranómon* fue utilizado como un método para atacar a líderes políticos, también es cierto que era un recurso mediante el cual los ciudadanos podían defenderse de leyes que los perjudicaban. Así, los gobiernos

Una vez señalado lo anterior, me dedicaré a señalar de manera general cuáles son y en qué consisten los argumentos esgrimidos por las Leyes para tratar de convencer a Sócrates y a Critón de que están a punto de caer en un grave error. Este análisis posibilitará que comprendamos a) a partir de qué idea de lo justo argumentan las Leyes y b) si, finalmente, las objeciones de Critón se sostienen o bien son refutadas.

Las Leyes ofrecen cuatro argumentos en defensa de su postura:

LI (50a-51c). Entre padres e hijos existe un acuerdo tácito por el sólo hecho de ser parte de esa relación filial (la de padres e hijos): los padres deben cuidar, educar y, en último término, beneficiar a sus hijos; los hijos deben obedecer a sus padres. Así, todos los padres que han sido benefactores de sus hijos deben ser respetados, honrados y obedecidos, a pesar de que en ocasiones se equivoquen. Ahora bien, todas las polis benefactoras son (por analogía) una especie de padre benefactor para sus respectivos ciudadanos,¹²⁹ e incluso son más sagradas que los padres que nos dieron la vida directamente.¹³⁰ Por lo tanto, todas las polis benefactoras deben ser respetadas, honradas y obedecidas como un padre, y todavía más, por parte de sus ciudadanos. Atenas, admite Sócrates, es una patria benefactora (ha cumplido con su parte del acuerdo, al establecer y hacer cumplir buenas leyes), por lo tanto, debe ser obedecida y respetada, aunque ella haya cometido una equivocación. Lo cual significa que Sócrates debe cumplir con el acuerdo; si no lo hace quiere decir que está tratando de destruir la ciudad.

oligárquicos, señala Hansen, del 411 y el 404, lo suspendieron. El hecho de que se suponga que *Critón* pudiera representar un *graphè paranómon* significaría que se está discutiendo acerca de la validez de una ley. ¿De qué ley se trata? La que ordena obedecer las leyes y sentencias emitidas en la polis. Critón y las Leyes se estarían enfrentando, entonces, con la finalidad de que o bien se rechace o bien se confirme la validez de esta ley. El papel de Sócrates en la confrontación sería, como señalan Stadman y Esteban Magoja, la de juez: a él le corresponde decidir si la razón asiste a su amigo o bien a las Leyes. Yo añadiría que Sócrates no es simplemente un juez, sino también quien pone sobre la mesa las normas, fundamentalmente morales, desde las cuales argumentarán una y otra parte. Es decir, cuando Sócrates dialoga con Critón (antes de que aparezcan las Leyes) su intervención no está dirigida tanto a desmontar las objeciones de su amigo, como a proponer un conjunto de principios e ideas acerca de lo justo (*S1-S9*) con la finalidad de que el debate o *graphè paranómon* se desarrolle de modo adecuado. Esto queda claro en los argumentos de las Leyes, donde éstas apelan continuamente a los principios e ideas expuestos por Sócrates.

¹²⁹ La relación entre el ciudadano y la ciudad es similar a la que hay entre el hijo y los padres (o, incluso, entre el esclavo y el amo). De acuerdo con la analogía, los hijos, los esclavos y los ciudadanos no se encuentran en pie de igualdad con sus contrapartes; padres, amos y ciudades están por encima de aquellos y no pueden ser juzgados bajo el mismo criterio de justicia. Por ejemplo, si un padre regaña a un hijo, incluso sin que medie una justificación suficiente, no significa que el hijo a su vez tenga autoridad para regañar al padre. Así, si una ciudad comete una injusticia contra un ciudadano, no significa que éste a su vez pueda responder siendo injusto con la ciudad.

¹³⁰ La polis, de acuerdo con el argumento, cumple una función maternal-paternal, en el sentido de que ha permitido y favorecido el nacimiento de los ciudadanos (al contar con leyes que regulan los matrimonios), se ha involucrado en su cuidado y ha contribuido a su educación (en tanto tiene leyes que señalan cómo han de ser educados los hijos).

L2 (cf. 51c-53a). Se trata de una reformulación de L1. En L2 se parte del supuesto de que alguien podría objetar a L1 lo siguiente: el hecho de que los padres hayan traído al mundo a su hijo y lo hayan cuidado adecuadamente no significa que el hijo esté necesariamente obligado hacia ellos, por más beneficios que haya recibido de parte de sus padres. Él no pidió nacer, ni ser protegido, ni educado, todo esto sucedió sin que él pudiera decir si estaba de acuerdo o no. Sólo una vez que crece y adquiere la capacidad de decidir si obedece a sus padres o no,¹³¹ sólo entonces es cuando puede tener lugar un verdadero pacto, pues el acuerdo sólo puede tener sustento cuando es signado de manera voluntaria por ambas partes. A partir de esta idea, las Leyes formulan L2, el cual puede sistematizarse del siguiente modo:

Premisa 1: Si un ciudadano ha sellado un pacto con la ciudad a partir del libre consentimiento y sin engaño de por medio, entonces tiene dos opciones ante una ley que le parezca injusta: o tratar de modificarla u obedecerla.

Premisa 2: Hay suficientes pruebas de que Sócrates ha aceptado, de forma voluntaria e informada, permanecer en Atenas, lo cual significa que ha signado el pacto con la polis.¹³²

Premisa 3: Sócrates, que considera injusto lo que ha sucedido, tuvo la posibilidad de tratar de persuadir a la ciudad de que algunas de sus leyes (las que orillaron a su condena) eran incorrectas, pero nunca lo hizo.¹³³

Conclusión: A Sócrates sólo le queda una opción para continuar respetando el acuerdo: obedecer las leyes y las sentencias de la ciudad. Si Sócrates no respeta el acuerdo, estaría intentando destruir a Atenas.

L3 (52c-d). Al momento del juicio, a Sócrates se le dio la posibilidad de proponer una pena distinta a la solicitada por sus acusadores; en ese momento pudo escoger el exilio. Sin embargo, afirmó que prefería la muerte antes que ser obligado a vivir en otra polis. Lo que pudo hacer con el consentimiento de la ciudad, dicen las Leyes, ahora estaría tratando de

¹³¹ “El ingreso a la edad adulta se decidía [...] mediante una inspección física ante el *demos*, el Consejo y un grupo de jurados” (Davidson, 2002, p. 161), lo cual ocurría normalmente cuando los hombres cumplían 18 años. A partir de ese momento, cabe señalar, eran considerados adultos y ciudadanos, por lo cual podían participar ya en el ejército, aunque todavía tenían que alcanzar la edad de 30 años para desempeñar cargos de responsabilidad en el terreno político (Davidson, p. 162).

¹³² Las Leyes le recuerdan a Sócrates que, teniendo la posibilidad de salir de Atenas y radicar en otra polis, ha permanecido en ella a lo largo de setenta años; sólo viajó fuera del Ática debido a acciones militares y en una ocasión a causa de una festividad; asimismo, Sócrates se casó en Atenas y tuvo hijos en esta ciudad, lo cual es una prueba más de que no se encuentra a disgusto. Por otro lado, aunque ha dicho que las constituciones de otras partes, como Creta y Lacedemonia, son buenas, no ha salido de su patria para ir a vivir a aquellas. Sócrates acepta todos estos hechos.

¹³³ En efecto, como ya vimos, si un ciudadano ateniense no estaba de acuerdo con una ley de la ciudad, tenía la posibilidad de solicitar un *graphè paranómon* y, de esta manera, persuadir a la ciudad de la verdadera naturaleza de lo justo.

hacerlo a la fuerza. Si Sócrates decide escapar, estaría cayendo en una pronunciada incongruencia que debería avergonzarlo y, además, estaría intentando destruir a Atenas, en la medida de sus capacidades.¹³⁴

L4. Supongamos que es permisible que Sócrates escape de la cárcel si y sólo si esta acción reportara un beneficio para sus hijos, sus amigos y para él mismo. Ahora bien, lo cierto es que, si Sócrates escapa, sus amigos serán desterrados, perderán sus derechos ciudadanos o sus bienes; sus hijos o no podrán ejercer la ciudadanía o vivirán sin la presencia y la educación paterna; y él mismo no podría seguir filosofando como en Atenas.¹³⁵

En los siguientes dos apartados analizaré con mayor detalle el contenido de estos cuatro argumentos; por ahora me resta mencionar dos cosas. Una es que los tres primeros argumentos tienen un elemento en común: sostienen que una ciudad sólo puede subsistir si los ciudadanos respetan las leyes, las sentencias y, en fin, el pacto con la ciudad.¹³⁶ En efecto, partiendo de este hecho y del contexto histórico de Atenas a finales del siglo V y principios del IV a. C., podremos comprender la férrea oposición de las Leyes a que los ciudadanos (como Critón pretende que haga Sócrates) violen el marco legal constantemente, pues, si lo hacen, estarían socavando los cimientos de la polis. Así, la propuesta de Critón coloca a Sócrates ante una disyuntiva: o bien decide colaborar en la destrucción de la comunidad política, o bien, permanecer en la cárcel sufriendo una injusticia, pero sin atentar contra lo justo y la cohesión de Atenas.¹³⁷ De aquí puede extraerse el siguiente principio, el cual se refiere a la Esfera I:

¹³⁴ En el siguiente apartado voy a analizar los argumentos de las Leyes, no obstante, no dedicaré un espacio específico a estudiar *L3* debido a que la mayor parte de su contenido lo trataré en el examen de *L1*, *L2* y *L4*.

¹³⁵ Es decir, las Leyes le advierten a Sócrates que quienes le ayuden a escapar seguramente serán castigados. Asimismo, las leyes apuntan que, contra lo que se podría suponer, el escape de Sócrates no beneficiará a sus hijos. Si los lleva consigo a otra ciudad, no podrán contar con la ciudadanía y con los importantes derechos que a ésta acompañan. O bien podría escapar y dejar a sus hijos en Atenas; si así fuera, Sócrates no podría cuidarlos y educarlos personalmente, con lo cual, para ellos, la situación sería casi idéntica a la de ya no tener padre. Los amigos de Sócrates, si verdaderamente lo son, se preocuparán por sus hijos tanto si quedan huérfanos como si quedan solos porque éste se encuentra en otra ciudad. Y, finalmente, le señalan que si radica en una polis con buena legislación, sus habitantes lo verán con desconfianza, pues pensarán que también puede atentar contra las normas de esta nueva polis; en cambio, si radicara en una ciudad con costumbres licenciosas (como Tesalia, a donde Critón le sugiere ir), solamente podría dedicarse a comer y beber, y si tratara de dialogar con alguien y reprocharle su modo de vida, enseguida sería objeto de burlas e injurias debido a su evasión.

¹³⁶ Algo paralelo señala Immanuel Wallerstein (2005, p. 77) cuando dice que "la fuerza de los estados [puede definirse] de manera más útil como la capacidad de poder implementar decisiones legales".

¹³⁷ Cuando reflexionamos sobre los argumentos de las Leyes da la impresión de que parten de un punto de vista muy limitado. ¿Realmente debemos obedecer siempre las leyes y las sentencias de la autoridad política? ¿No está esto en contra de la experiencia histórica elemental, que ha llevado a tantas personas y pueblos a rebelarse contra las leyes? Pero para entender (que no justificar) la posición de las Leyes, y eventualmente poderla criticar es preciso recordar lo dicho en el segundo capítulo sobre la situación de Atenas. Los ciudadanos trastornaban

NI: las personas que han hecho un pacto con la ciudad y en determinado momento están en desacuerdo con una ley, una sentencia o un mandato de la autoridad, tienen la opción de persuadir a la ciudad de que está en un error. Si no logran persuadirla o si ni siquiera intentan convencerla, el único camino justo que les queda es obedecer las sentencias y el marco legal de la polis, a pesar de que les cause un dolor y a pesar, incluso, de que sufran una injusticia.

El segundo punto que quiero tocar se refiere a la manera como las Leyes critican la propuesta de Critón. Su discurso se apoya constantemente en diversos elementos de la concepción socrática de lo justo. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje, en el cual las Leyes se refieren a cinco principios socráticos: *S4, S5, S6, S7 y S8*:

T14 Déjate persuadir, Sócrates, por nosotras que te hemos criado y *no pongas ni a tus hijos, ni a la vida, ni a ninguna otra cosa por encima de la justicia* para que cuando llegues a la mansión de Hades puedas alegar esto al defenderte ante los que allí gobiernan. Pues ni en esta vida parece que te irá mejor si haces eso, ni que será más justo o más piadoso para ti y para alguno de los tuyos, ni tampoco te irá mejor cuando llegues allá. Ahora te irás, si es que te vas, víctima de una injusticia cometida no por nosotras las leyes sino por los hombres. *Pero si te escapas lo harás de forma vergonzosa, devolviendo injusticia por injusticia y mal por mal, violando tus acuerdos y pactos con nosotras y haciéndole un mal a los que menos deberías hacérselo: a ti mismo, a tus amigos, a tu patria y a nosotras.* Nuestros reproches te perseguirán mientras vivas y cuando llegues allá nuestras hermanas, las leyes de la mansión de Hades, no te recibirán con benevolencia, al saber que trataste de destruirnos en la medida de tus fuerzas. Que Critón no te convenza de que hagas lo que dice, sino más bien nosotras (54b-d, cursivas mías).

Dicho esto, paso al estudio detallado de los argumentos de las Leyes.

4.2 Tres objeciones a la postura de Critón

Tanto *L1* como *L2* descansan sobre una misma pregunta: ¿debe un ciudadano obedecer las leyes y sentencias dictadas por la ciudad? En ambos casos la respuesta es: sí, si se cumplen ciertas condiciones. La diferencia entre *L1* y *L2* estriba en las condiciones que cada uno de estos razonamientos considera indispensables.

De acuerdo con *L1*, la persona debe obedecer el marco legal de la polis, es decir, adquiere una obligación política, si y sólo si se cumplen a la vez dos condiciones: a) la *persona ha*

el marco legal desde diferentes ángulos: lo hacían quienes querían cometer un mal contra alguien o contra un grupo en específico y lo realizaban también quienes, bajo el peligro de sufrir una injusticia, decidían no enfrentar los juicios u optaban por desobedecer las sentencias.

nacido y ha sido criada en la comunidad política del caso¹³⁸ y b) el marco legal de esta comunidad ha permitido que la persona se desarrolle de manera adecuada (desde luego, puede haber algunos errores en las leyes, mandatos o sentencias, pero en general la situación es favorable).¹³⁹ De este modo, quien cumpliéndose estos dos elementos no acata el marco legal, está atentando contra los lazos que le dan sustento al grupo y, por lo tanto, está tratando de destruirlo.

El elemento más significativo de *L1* es, a mi parecer, el papel tan relevante otorgado a la comunidad política, al ser considerada como una madre y un padre para los ciudadanos. Dentro de la cultura griega de aquellos siglos se trata de una idea que conserva validez, si no para todas, sí para muchas personas. Para éstas, la comunidad política no es vivida como una mera abstracción, sino como una realidad que surge de la confluencia de los diferentes grupos sociales, los ciudadanos y de los vínculos con los antepasados. Sócrates, como puede apreciarse a lo largo de *Critón* y *Apología*, no es ajeno a este elemento del imaginario colectivo de su época.

De acuerdo con *L2*, alguien tiene la obligación de obedecer el marco regulativo de una comunidad si se cumplen básicamente dos condiciones: a) que la persona, *de manera voluntaria* y sin haber sido engañada ni violentada, selle (explícita o implícitamente) un acuerdo con la polis, b) que la comunidad cumpla en general con su parte del acuerdo, es decir, permita que la persona se desarrolle de manera adecuada dentro del grupo, más allá de eventuales errores. Sucede pues que, desde el punto de vista de *L2*, Critón le propone a Sócrates romper unilateralmente el acuerdo gracias al cual la polis mantiene la cohesión.

Ahora bien: ¿*L1* y *L2* son argumentos lo suficientemente sólidos para rechazar *C3*, la objeción planteada por Critón? Si nos atenemos a lo dicho hasta el momento, considero que no. ¿Por qué? Porque, más allá de cuál sea el fundamento de la obligación política de Sócrates (la sencilla pertenencia a la comunidad política, la aceptación voluntaria de un acuerdo con Atenas o alguna otra razón), el ataque medular de *C3* va dirigido contra un aspecto específico del problema, aquel que aparece como inciso b) tanto en *L1* como en *L2*. Me explico.

L1 y *L2* sostienen que, una vez establecido el pacto, las personas tienen la obligación de obedecer el marco legal y las sentencias emitidas por la autoridad si y sólo si la polis les ha permitido vivir de modo adecuado. Pero precisamente, según *C3*, hay una parte de esta idea

¹³⁸ Lo que actualmente se denomina “obligación por pertenecer a un grupo”.

¹³⁹ De acuerdo con *L1*, condiciones análogas son válidas también para otro tipo de relaciones, como la de hijos y padres, y la de esclavos y amos

que no se cumple: Atenas no está permitiendo que Sócrates, ni otras personas, lleven una vida aceptable. En consecuencia, Sócrates no está obligado a obedecer.

Como he expuesto en su momento, la posición de C3 es aún más radical: si está en nuestras manos evitar la pronunciada injusticia que vamos a recibir y la injusticia que sufrirán personas inocentes, hemos de evitarla, de lo contrario seremos cómplices de su realización. En este sentido, C3 podría criticar a L1 y L2 mediante el siguiente ejemplo: si un hijo recibe grandes beneficios por parte de su padre, y éste en un acceso de locura le exige que mate a una persona inocente, ¿debe obedecerlo? Es decir, la pregunta es: ¿debemos obedecer a la autoridad bajo cualquier circunstancia, incluso cuando nos solicita cometer una injusticia?¹⁴⁰ ¿Tienen algo que decir las Leyes ante esta objeción?

El siguiente pasaje, en el cual las Leyes increpan a Sócrates, puede resultar de ayuda:

T15 ¿O eres tan sabio que no percibes que tu patria es más digna de respeto que tu madre, tu padre y todos tus antepasados, que es más venerable y santa, y que ocupa una posición de mayor estima tanto entre los dioses como entre los hombres sensatos? ¿No ves que debes honrar a tu patria y, cuando está enojada, obedecerla y aplacarla más que a tu padre, y que tienes que convencerla o hacer lo que te ordene? ¿No tienes acaso que sufrir con serenidad lo que te ordene sufrir, ya sea golpes o cárceles? Y cuando te conducen a la guerra para que te hieran o te maten, ¿no tienes que hacerlo y es justo que así sea? No se debe retroceder, desertar o abandonar las filas, sino que tanto en la guerra como en los tribunales o en cualquier otro lugar, hay que hacer lo que ordene la ciudad y la patria,¹⁴¹ o bien hacerla cambiar de parecer acerca de cuál es la naturaleza de lo justo [en ese caso]. Si es una impiedad hacer uso de la fuerza contra la propia madre o el propio padre, lo es mucho más ejercerla contra la patria (51a-c).

Las Leyes mencionan aquí dos esferas de la vida en comunidad en las cuales suele ser difícil obedecer y, a pesar de ello, es preciso hacerlo: habla del ámbito de la guerra y de los tribunales. En efecto, no es sencillo obedecer cuando lo que se nos ordena es sufrir heridas, cuando se nos ordena permanecer en la cárcel o cuando se nos ordena morir. Ahora bien, lo que me interesa destacar es lo siguiente: las Leyes señalan que es necesario obedecer a la patria, y recalcan que debemos hacerlo *incluso cuando su orden nos haga sufrir una injusticia*, pero nunca aluden de ningún modo a la otra cara del problema. Es decir, en ningún momento sostienen que debemos obedecer las leyes y sentencias de la autoridad, aun cuando nos ordenen cometer una injusticia.

¿Por qué las Leyes no mencionan en ninguna parte de su discurso que las personas deben obedecer a la polis cuando ésta ordena cometer una injusticia? ¿Acaso porque queda

¹⁴⁰ Cf. *República*, I, 330d-331d.

¹⁴¹ Nuevamente las Leyes apelan a un elemento de la ética socrática: S9.

sobreentendido que también es preciso obedecer en esos casos? ¿O no lo mencionan debido a que daría pie a una nueva crítica por parte de Critón? ¿O tal vez porque, efectivamente, las Leyes piensan que los individuos pueden desobedecer a la polis cuando ésta ordena realizar una acción injusta?

Si la postura de las Leyes y la postura de Sócrates fueran idénticas, el problema estaría resuelto. ¿Por qué? Porque, por un lado, las Leyes en ningún momento dicen qué debemos hacer (si obedecer o desobedecer) en caso de que la autoridad nos ordene cometer un acto injusto y, de este modo, dejan el asunto sin resolver; por otro lado, Sócrates dice claramente en *S4* que, si queremos vivir bien, jamás (sin excepción) hemos de cometer una injusticia. Es decir, la posición que puede atribuirse a la conjunción de Sócrates y las Leyes es que ni siquiera en el caso de que la polis nos ordene realizar un acto injusto, debemos hacerlo. La dificultad reside, por supuesto, en que no es claro si la concepción de las Leyes y la de Sócrates son idénticas o si, como defienden algunos intérpretes, son esencialmente distintas. Y este problema sólo lo abordaré más adelante. Por lo pronto, quedará en suspenso.¹⁴²

L4 es el único razonamiento de las Leyes, conviene observar, cuya estrategia ataca directamente una de las premisas de *C3*. En los otros argumentos de las Leyes, la confrontación con Critón quedaba supuesta o era necesario reconstruirla; en este caso no, *L4* y *C3* disputan abiertamente sobre un mismo punto.

De acuerdo con *C3*, si Sócrates no escapa de la cárcel, estaría desertando de su puesto como padre y estaría colocándose de parte de sus acusadores (quienes pretenden dañarlo a pesar de que es inocente), por lo tanto, cometería una injusticia contra sus hijos y contra sí mismo. En caso de no evadir la injusta pena de muerte, insiste Critón, Sócrates dejará en la orfandad a sus hijos y padecerán lo que es usual en estos casos. Lo mejor es, pues, escapar de la cárcel y estar junto a ellos. De cualquier modo, si por diversas circunstancias, los hijos no siguieran a Sócrates al exilio, sus amigos cuidarían de sus tres vástagos. *L4*, como ya vimos, se enfrenta a este punto de vista. Si Sócrates se lleva a sus hijos a otra ciudad, sostiene,

¹⁴² Aunque, como ya he señalado, será hasta más adelante que vuelva a la discusión entre *L1-L2* y *C3*, es necesario reconocer que, mediante estos argumentos, considerados detenidamente, las Leyes han dado una respuesta parcial a Critón. *L1* y *L2* constituyen una sólida defensa de la idea socrática que sostiene que en caso de escaparse estaría cometiendo una injusticia, dañando a quienes son inocentes; de acuerdo con estos argumentos, quienes sufrirán los efectos del debilitamiento de la Ley o de su desaparición son los actuales ciudadanos y habitantes de Atenas, pues pueden ver menguados los beneficios que esta polis podría brindarles (quizá también sería preciso incluir a los atenienses que están por nacer). Dicho de otro modo, si bien *L1* y *L2* no alcanzan a refutar la objeción de Critón, sí logran crearle problemas y equilibrar en cierta forma el debate: si, como *C3* afirma, Sócrates comete una injusticia al quedarse en la cárcel, al no evitar el daño que sufrirán sus hijos y al no evitar el daño que él mismo padecerá, también cometería una injusticia en caso de escaparse, ya no contra sus hijos, sino contra sus conciudadanos.

éstos carecerán de los beneficios de la ciudadanía; la familia, asimismo, será vista con recelo por diversos habitantes del nuevo sitio, ya que se han trasladado a este lugar después de no haber respetado las leyes; temerían, comenta *L4*, por la cohesión de su polis. Ahora bien, si en vez de huir cargando con sus hijos, opta por dejarlos en Atenas, ¿qué beneficio sacarán ellos de esta situación? Sócrates no podrá contribuir a su educación, lo mismo que si estuviera muerto.

Considero que el conjunto de *L1*, *L2* y *L4* pone en serias dificultades a *C3*. Para *C3* Sócrates tenía permiso de escapar porque lo han condenado injustamente y, al fugarse, no les estaría respondiendo con injusticia a sus acusadores. Sin embargo, de *L1* y *L2* se desprende que sí estaría causando una injusticia, en este caso a los atenienses en general, sobre todo a los que cumplen su pacto con la polis y a los futuros ciudadanos. Pero *C3* todavía conservaba fuerza al sostener que, si es cierto que Sócrates cometería una cierta injusticia al escapar, también es cierto que la cometería al permanecer en prisión: perjudicaría a sus hijos y se dañaría a sí mismo. Ahora, si es cierto lo que dice *L4* (y Critón no ofrece algún contraargumento), sabemos que aun en caso de que Sócrates escapara, la situación de sus hijos no sería mejor que si permaneciera con vida. Es más, incluso podría ser peor (sus hijos pueden quedarse sin ciudadanía). Afortunadamente para Sócrates, reflexiona *L4*, si sus hijos quedan solos, ya sea porque él muera o porque huya de Atenas, tiene amigos solidarios que cuidarán de ellos. Por ese lado no debe preocuparse. Ahora bien, estos mismos amigos también corren un gran peligro en caso de que Sócrates escape: al ayudarlo, es posible que también sean desterrados o que les quiten sus derechos ciudadanos o les retengan sus bienes. La acción de escapar también trae consecuencias desagradables para ellos.

C3 sostiene que Sócrates se verá beneficiado al fugarse; *L4* recusa esta premisa. Como ya señalé, *L4* asegura que Sócrates no podrá ejercer en otra polis la filosofía tal como él la practica. La esencia de su actividad, el interpelar a las personas y cuestionarlas acerca de su preocupación por la virtud, perderá la mayor parte de su fuerza ya que muchos podrán acusar a Sócrates de que no hay congruencia entre las ideas que expresa y su praxis.¹⁴³

En suma, sólo a través de la acción conjunta de *L1*, *L2* y *L4*, las objeciones de Critón han sido finalmente desarticuladas. Así, la decisión de Sócrates de permanecer en la cárcel puede describirse como correcta porque: al hacerlo, cumple con las obligaciones políticas que ha

¹⁴³ De esta forma, el argumento *L4* es una continuación y una extensión del que Sócrates desarrolla ante el tribunal ateniense: en *Apología* Sócrates sostiene que el exilio no sería benéfico para él, en *Critón* las Leyes señalan que el destierro no sería bueno para Sócrates, ni para sus hijos, ni para sus amigos, ni para Atenas.

adquirido, respetando una sentencia legal, y porque en la complicada situación en la que se encuentra, es la mejor manera de hacer algo a favor de sus hijos, de sus amigos y de sí mismo.

4.3 La acción moral y las características del agente

Ahora me gustaría detenerme en una de las ideas contenidas en *NI*. Este principio, que habla de la obligación política, hace una aclaración esencial: sólo están *verdaderamente obligados* a obedecer a la polis quienes han efectuado un pacto con ella. Las Leyes hablan de dos grandes formas de entender este pacto: puede entenderse como el resultado de la simple pertenencia a un grupo o bien como el resultado de la aceptación voluntaria y sin coerción de por medio. *El punto es que, más allá de cómo se conciba el origen del acuerdo, una persona tiene la obligación de obedecer a la ciudad sólo si ha signado el pacto; en cambio, si no ha hecho el acuerdo, no tiene una verdadera obligación política.*

Desde luego, esta última es una idea controvertida. Pero ahora no me ocuparé de dicha dificultad, sino que quisiera llamar la atención acerca de ciertos elementos sobre los que descansa *NI*. De la idea que aparece en cursivas en el párrafo anterior se puede inferir que *a)* no todas las personas tenemos la misma relación con el marco legal, y *b)* que, de vernos en un problema político-moral, una solución verdaderamente justa dependerá en buena medida del tipo de vínculo que tengamos con la comunidad política y su estructura legal vigente.

Por ejemplo, supongamos que, a semejanza de Sócrates, una persona se encuentra en la cárcel, condenada a muerte de manera injusta pero legal, como resultado de un juicio por *asébeia*. Ahora bien, a diferencia de Sócrates, dicha persona ha estado constantemente en contra del sistema legal ateniense y en contra de la forma de organización de la polis, hasta tal punto que ha radicado en otras ciudades y ha instigado revueltas con la finalidad de cambiar la organización política de Atenas. Los miembros de la familia de esta persona no han disfrutado, en general, de grandes beneficios por parte de la ciudad, pues algunos de ellos han sido desterrados y a otros les han confiscado sus bienes. Si esto es así, entonces (de acuerdo con *NI*) esta persona no tiene la misma obligación política que Sócrates y, por lo tanto, si trata de practicar lo justo no necesariamente ha de actuar como Sócrates piensa actuar. Quizá incluso una acción moralmente correcta (o, por lo menos, permisible) para este personaje sea escapar.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Veamos otro ejemplo. Una investigación de la Auditoría Superior de la Justicia ha revelado que dos funcionarias del gobierno de Baja California Sur han malversado fondos que suman un total de un millón de pesos, es decir, medio millón cada una. De probarse los hechos, serían condenadas a 10 años de prisión. Una

Para generalizar la idea de las Leyes contenida en *NI* podría decirse lo siguiente: las características de las personas son una variable importante cuando nos preguntamos en qué consiste lo justo en una determinada situación. Si dos personas se encuentran en un problema moral similar y ambas desean hacer lo justo, es posible que, debido a sus diferentes características, necesiten realizar actos completamente distintos (y, bajo determinadas circunstancias, incluso acciones casi opuestas) para llevar a cabo una acción justa. Si esta interpretación es correcta y la generalizamos, entonces puede decirse que:

N2: un factor crucial para encontrar lo que es justo en un caso concreto, tiene que ver con las características de la persona involucrada.¹⁴⁵

Dicho en términos actuales: nuestras creencias, nuestra historia de vida, nuestra personalidad, nuestro *contexto vital*, son elementos esenciales a la hora de determinar qué es lo verdaderamente justo.¹⁴⁶

de ellas, Rosa María, trabajaba en la secretaría de finanzas de Comondú; Claudia, la otra funcionaria, trabajaba en la misma área, pero en el municipio de Los Cabos. Ambas desviaron recursos de la partida etiquetada para el pago de gasolinas a servidores públicos. Rosa María estuvo durante 20 años al servicio del gobierno en diferentes áreas, siempre cobró su sueldo de manera íntegra y puntual, el cual, por cierto, nunca bajó de los quince mil pesos y llegó a ser de hasta cincuenta mil; durante estos 20 años, adquirió una casa amplia y, desde luego, pudo cubrir los gastos ordinarios y realizar diversos viajes. Rosa María no había tenido, hasta ahora, problemas con la ley y tampoco, cabe señalar, ha sufrido injusticias relevantes por causa del gobierno. Con el medio millón de pesos, intentaba financiar un viaje a Las Vegas y comprar un automóvil nuevo. Claudia, por su parte, es una ciudadana de 36 años, que participaba por primera vez en el área gubernamental. Vivió en Veracruz hasta los siete, pero debido a los niveles de inseguridad, que cobraron la vida de varios miembros de su familia, sus padres decidieron mudarse con ella a Los Cabos, Baja California Sur. Sus padres eran de escasos recursos y siguieron siéndolo durante mucho tiempo. Claudia siempre combinó el trabajo y la escuela. A finales de la preparatoria entró en contacto con grupos políticos radicales y comenzó a entrenar con una especie de guerrilla en la sierra. Poco después se afilió a un partido político con la intención de alcanzar un cargo en el gobierno y, desde esa instancia, poder contribuir con el grupo clandestino para transformar drásticamente la situación social, económica y política del país. El desvío del medio millón de pesos, asignado al gasto en combustible, tenía precisamente esta finalidad. Como puede apreciarse, Rosa María es una persona que se ha visto beneficiada por el Estado mexicano; en ese sentido, de acuerdo con *L1* y quizá incluso con *L2*, puede decirse que ha sellado un pacto con la polis. Por lo tanto, si quiere actuar de manera justa (desde la perspectiva de Sócrates) ha de acatar la sentencia que le fue dictada, de lo contrario, si trata de fugarse, estaría cometiendo una injusticia. El caso de Claudia, a pesar de encontrarse en una situación similar a la de Rosa María, incluso de mayor gravedad penal por sus lazos con grupos armados e ilegales, es muy distinto. Ella ha rechazado el pacto con el Estado, al menos tal como se ha configurado en la época y el lugar en que el que vive; así, en ese sentido, ella no tiene la obligación de cumplir todas sus leyes y sus sentencias y, por lo tanto, si trata de fugarse de prisión podría no estar cometiendo una injusticia. Si estas consideraciones también deben estar presentes en el juicio legal que, contra las inculpadas, realice el Estado, es un asunto distinto.

¹⁴⁵ O sea, el juicio moral no está constituido simplemente por principios generales que deban ser asumidos por todas las personas indistintamente, sino que al hacer deliberaciones morales debemos atender a la personalidad o a las características relevantes de los involucrados.

¹⁴⁶ La personalidad y las características de las personas forman parte de las circunstancias que intervienen al momento de deliberar y a la hora de evaluar una acción moral. Hay, desde luego, otras circunstancias que pueden ser consideradas de gran importancia, pero que ni *Critón* ni *Apología*, los textos que ahora estudiamos, abordan de manera directa.

4.4 Apología: Sócrates, la autoridad y el reconocimiento de la ignorancia

La posición de las Leyes en *Critón* y la de Sócrates en *Apología* son, al menos a primera vista, muy diferentes. En *Critón*, las Leyes instan a Sócrates a que, si desea actuar con justicia, obedezca a la polis y su marco legal. El Sócrates que comparece ante los jueces, en cambio, si bien frecuentemente ha obedecido a la autoridad, también señala explícitamente que hay ciertos contextos donde no estaría dispuesto a obedecerla. En el presente apartado examinaré la doble actitud de Sócrates ante la autoridad, con la finalidad de conocer si usa algún criterio para discernir en qué casos hay que obedecerla y en cuales está permitido desobedecerla.

En *Apología* Sócrates menciona dos casos en los que obedeció a la autoridad y defendió las leyes de Atenas. El primero de ellos ya ha aparecido en el presente trabajo en diversas ocasiones. Cuando se dio el proceso contra los generales atenienses participantes en la batalla de las Arginusas, Sócrates era miembro de los prítanes, según nos cuenta él mismo en *Apología*:

T16 Por cierto, señores atenienses, no desempeñé jamás ningún otro cargo en la ciudad, excepto haber sido miembro del Consejo. Nuestra tribu, la Antióquide, se hallaba en ejercicio de la pritanía cuando ustedes resolvieron en la Asamblea someter a juicio conjunto a los diez generales que no habían recogido a las [víctimas] del combate naval, lo cual era contra la ley, como posteriormente todos ustedes reconocieron. En aquella ocasión fui yo el único de los pritanes que se les opuso, a fin de que no se hiciera nada fuera de la ley, y voté en contra. Y cuando los oradores se aprestaban a denunciarme y hacerme arrestar, y ustedes los animaban, vociferando, yo consideré que era preciso correr el riesgo permaneciendo del lado de la ley y la justicia, antes que alinearme con ustedes en la adopción de resoluciones injustas, por miedo a la cárcel o a la muerte. Esto sucedió cuando la ciudad estaba todavía bajo el régimen democrático (32b-c).

En este suceso hay dos elementos que merecen nuestra atención. Por una parte, es significativo que quienes alentaron la violación de la ley fueran precisamente la mayoría de los intérpretes de ésta (los miembros del Consejo). Por otra, resalta la posición que Sócrates ocupa en este evento; a diferencia de lo que sucedió en el juicio en su contra, nuestro personaje desempeñó aquí una función dentro del tribunal. Ahora bien, ejerciendo sus funciones, Sócrates trató de convencer a los atenienses de que se llevara el proceso por los cauces dictados por la ley: “yo consideré que era preciso correr el riesgo permaneciendo del lado de la ley y la justicia, antes que alinearme con ustedes en la adopción de resoluciones injustas, por miedo a la cárcel o a la muerte”. Así, a pesar de que la postura de Sócrates quedó en abierta oposición a la de la mayoría del Consejo, esto no significa que él estuviese en

contra de la ley o que pretendiera desobedecer la sentencia última del tribunal. Se trata de un episodio en el cual Sócrates figura como una persona respetuosa del marco legal.

Sócrates menciona, asimismo, las ocasiones en las que participó en la guerra. Como cualquier otro individuo, nos dice, permaneció en el puesto que le fue asignado por sus superiores; así lo hizo en Potidea, Anfípolis y Delión (28d-e). No se trata de casos donde tuviera que acatar la resolución de un tribunal, pero sí son eventos que guardan similitud con su situación en la cárcel: tanto en la guerra como en prisión Sócrates está obedeciendo a la autoridad a pesar del peligro que corre su vida. Recordemos el texto de donde emerge *S8*: “En efecto, señores atenienses, así es en verdad: donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es, me parece, donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra” (28d).¹⁴⁷

Además de estos dos episodios, en los que Sócrates obedece a la autoridad de la polis y a la ley, *Apología* nos ofrece otro donde el comportamiento de Sócrates es más complicado. Se trata del caso donde los Treinta Tiranos le solicitan a Sócrates y a cuatro personas más capturar a León el salaminio. En efecto, Sócrates decidió no acatar la orden que le dieron los gobernantes de Atenas, a pesar del peligro que esto significó: “Pero también en esa oportunidad puse de manifiesto, no de palabra sino con los hechos, que la muerte me importa un comino -perdonen la expresión un tanto ruda-, sino que lo único que me importa es no cometer ninguna injusticia ni impiedad” (32c-d). ¿Cómo interpretar este hecho? Hay al menos dos posibilidades.

De acuerdo con la primera, Sócrates no actuó en contra del marco legal ateniense ni se negó a cumplir en realidad un mandato de la autoridad. ¿Por qué? Porque el gobierno de los Treinta no fue elegido según las leyes de Atenas, fue impuesto por los espartanos tras su victoria. En ese sentido, al desobedecerlos, Sócrates estaba desconociéndolos y, así, estaría defendiendo el marco legal ateniense en contra de aquellos que han usurpado el poder político. De acuerdo con la segunda interpretación, ciertamente el de los Treinta es un gobierno impuesto por Esparta, pero al mismo tiempo está conformado por atenienses y, más aún, representa una postura política con fuerte presencia en Atenas, como en muchas partes

¹⁴⁷ *S8* es un principio que adquiere un papel importante en el debate entre Critón y las Leyes. Mientras Critón esgrime *S8* en contra de Sócrates (cuando lo acusa en *C3* de abandonar su puesto como padre), las Leyes sostienen implícitamente que Critón se equivoca: al permanecer en la cárcel y al obedecer la sentencia del tribunal, Sócrates les está haciendo un bien a sus hijos, es decir, permanece en su puesto de padre y cumple con sus obligaciones, incluso dando su vida por ello.

del mundo griego. Además, venía a reemplazar al gobierno democrático que, debido a decisiones erráticas, terminó por conducir a la derrota y a una gran cantidad de daños para la población. Visto desde esa perspectiva es posible que el gobierno de los Treinta pudiera ser considerado legítimo. Si Sócrates lo consideraba al menos aproximadamente así, entonces al desobedecer la orden que le dieron estaba desafiando a la autoridad y no simplemente a un gobierno ilegítimo.

Aun cuando se aceptara la segunda interpretación, sería preciso reconocer que la orden de la autoridad (de los Treinta) era ilegal: “Por cierto, también a otros muchos solían impartir [los Treinta] este tipo de órdenes, con la intención de implicar en *delitos* a la mayor cantidad posible” (32c, las cursivas son mías). En efecto, los Treinta ordenaron capturar y matar a León sin haber realizado proceso alguno. Así, si bien Sócrates habría desobedecido a la autoridad, lo habría hecho en defensa, como él mismo señala, de la justicia y la ley.¹⁴⁸ Se siga una u otra interpretación, Sócrates se muestra como alguien que asume cabalmente *S4*.

El último suceso que quiero comentar es donde Sócrates dice de modo abierto que desobedecería al tribunal ateniense:

T17 Pues si ustedes, al contrario, me dijeran: ‘Sócrates, ahora no le haremos caso a Ánito sino que te dejaremos libre, pero con la condición de que no pierdas más el tiempo en esta clase de indagación ni andes filosofando, pues si te sorprenden haciéndolo de nuevo, perecerás’, si, como digo, me dejaran libre en estos términos, entonces yo les respondería: ‘Señores atenienses, los aprecio y estimo, pero le haré más caso al dios que a ustedes. Mientras todavía respire y sea capaz, no voy a dejar de filosofar, de exhortarlos y también de poner en evidencia a aquel entre ustedes con quien ocasionalmente me encuentre, diciéndole lo que acostumbro: “Tú, distinguido señor, que, como ateniense, perteneces a la ciudad más grande y prestigiosa por su cultura y poder, ¿no te avergüenzas de andar preocupado de obtener la mayor cantidad posible de riquezas, fama y honra, sin preocuparte ni hacer caso, en cambio, de la sabiduría, de la verdad y tampoco de tu alma como para que llegue a ser lo mejor posible?”. [...] Y si me da la impresión de no poseer virtud, a pesar de afirmarlo, le reprocharé el hecho de que dé menor importancia a las cosas de mayor valor y mayor importancia a las de menor valor. Tal será mi proceder con todo aquel con quien me encuentre, sea joven o viejo, del extranjero o de la ciudad, pero sobre todo, con ustedes, mis conciudadanos, que me están más cercanamente emparentados. Pues eso sépanlo bien, es lo que

¹⁴⁸ El problema fundamental reside en que Sócrates ni en *Apología* ni *Critón* expresa cuál fue su posición respecto al gobierno de los Treinta. Ciertamente, en dicho gobierno había algunos personajes que lo habían seguido en algún momento, aunque todo parece indicar que nunca pertenecieron a su más cercano círculo de amigos. También es cierto que muchos de quienes se inconformaron con este gobierno oligárquico, salieron de Atenas y se refugiaron en el Pireo, desde donde organizaron su rebelión; Sócrates, en cambio, permaneció en la ciudad. Ahora bien, cuando Sócrates se refiere al gobierno oligárquico señala con precisión que éste cometió actos delictivos y que trataba de involucrar en ellos a los ciudadanos. Sócrates, así, no parece haber vivido con agrado bajo el gobierno de los Treinta, y quizá pudo tener dificultades para salir con su familia hacia el puerto como si lo hicieron otros atenienses.

ordena el dios, y yo creo que no ha habido para ustedes todavía ningún bien mayor en la ciudad que este servicio mío al dios. Pues no hago otra cosa que deambular tratando de convencerlos a ustedes, jóvenes y viejos, de no preocuparse tanto de sus cuerpos como del alma, a fin de que ésta llegue a ser lo mejor posible, diciéndoles: “De las riquezas no surge la virtud, sino que es por causa de la virtud como las riquezas y las demás cosas llegan a ser, todas ellas, buenas para los seres humanos, tanto en lo privado como en lo público.” Si es diciendo estas cosas como corrompo a los jóvenes, lo que digo tendría que ser perjudicial. Y si alguien afirma que digo cosas diferentes de éstas, habla en vano’. Yo les diría también: ‘Señores atenienses, ya sea que le hagan caso a Ánito o no, ya sea que me dejen libre o no, yo no obraría de otro modo, ni siquiera si tuviera que morir muchas veces’ (*Apología*, 29c-30c).

¿Por qué estaría dispuesto Sócrates, en último término, a desobedecer al tribunal en esta ocasión? De acuerdo con diversos especialistas, la razón de fondo es que Sócrates considera los dictados de la divinidad como el criterio supremo para hacer o no hacer algo, un criterio incluso superior a la legalidad emanada del cuerpo ciudadano. Por eso puede decir: “los aprecio y estimo, pero le haré más caso al dios que a ustedes”. En un primer momento, siguiendo *T17*, parece que no hay duda de que Sócrates defiende una moral de mandatos divinos; no obstante, si hacemos un examen más cuidadoso del pasaje, veremos que Sócrates no dice que esté haciendo lo que hace, *en último término*, porque se lo manda el dios.

En efecto, en ningún momento se nos dice que Sócrates haya recibido de parte de la divinidad la orden de desobedecer al tribunal ateniense; lo que sabemos es que Sócrates está dispuesto a desobedecer a los jueces (en caso de que le prohíban filosofar) con tal de proteger lo que le ha encomendado el dios, lo cual es distinto.

No obstante, podría objetarse que Sócrates trata de preservar su manera de filosofar precisamente porque cree que es un regalo divino y, en ese sentido, podría argumentarse que la concepción moral de Sócrates sí apela, entonces, a la divinidad como su fundamento último. Sin embargo, esto tampoco puede sostenerse. Para entenderlo, hemos de preguntarnos: ¿qué tipo de misión, y de qué naturaleza, es la que el dios le ha encomendado a Sócrates, según cuenta este mismo en *T16* y en otros pasajes de *Apología*?

La divinidad le ha encomendado filosofar y fustigar a los atenienses con sus preguntas, comentarios y críticas. Pareciera, pues, que le ha ordenado hacer algo de índole moral, hacer algo justo. ¿Pero realmente es así? No. Sócrates, como ya vimos, estaba seguro de que actuaría conforma a su concepción de lo justo, estuviera en el lugar que estuviese. Pero no estaba del todo seguro acerca de qué camino seguir, y las alternativas que tenía ante sí se le presentaban en un equilibrio moral. La señal divina insidió en la vida de Sócrates señalándole cuál era el camino que, de seguirlo y de realizar bien (en un sentido moral y no-moral) sus

actividades, sería más conveniente para los atenienses y para él mismo. Simplemente lo orientó respecto a lo que solemos llamar actualmente su *vocación*. Quedó en manos de Sócrates cómo cumplir esa tarea o misión para la que fue designado, si actuaba luchando por lo justo o sólo con la intención de conseguir fama, honores y riqueza.

Dicho de otra manera: la divinidad insta a Sócrates a hacer algo que, si lo realiza bien, será de mayor utilidad para Atenas y para él, de lo que sería dedicarse a otra cosa (por ejemplo, a la política), pero eso no significa que sea mejor moralmente frente al resto de las alternativas. Y, cabe agregar, ese mandato o don de la divinidad no es algo que le sirva de criterio a Sócrates para resolver los problemas morales. La divinidad no le ha dado la potestad de que sus juicios y acciones morales sean siempre correctos, por el solo hecho de que se dedique a la filosofía. La divinidad, insisto, le ha abierto a Sócrates su camino vocacional, pero es él quien va a recorrerlo, a actuar moralmente de una forma u otra.

En ese sentido, en 3.3 dije que la divinidad no auxilia a Sócrates en cuestión de decisiones morales, sino que nuestro personaje funda sus decisiones en el juicio humano. En *Critón* formula esta idea de otra manera; específicamente en *T4* describe en los siguientes términos cuál es su criterio para tomar una decisión en lo tocante a una situación moral: “Pues yo, no sólo ahora sino siempre he sido tal que no obedezco a otra cosa en mí sino a esa razón que, después de pensada, me parece la mejor (πειθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται)”. Considero que es válido calificar éste como un principio más de su concepción sobre lo justo:

S12: Es preciso que, cuando busquemos actuar con justicia, nos guíemos por la mejor razón o el mejor argumento que encontremos a la hora de examinar una situación.

Así pues, si nos preguntamos cuáles son las razones por las que Sócrates está dispuesto a no obedecer al tribunal en caso de que le ordene no filosofar, ya sabemos que su decisión no está dictada por la divinidad, sino que tiene que ver con la protección de la misión que la divinidad, aquí sí, le ha encargado. Pero, entonces, conviene preguntarnos: ¿Por qué es más valioso para Sócrates proteger su misión divina que obedecer al tribunal? ¿Cuál es la mejor razón o el mejor argumento que inclina el fiel de la balanza, en este caso, hacia la desobediencia?

Lo explica en *T17*: “yo creo que no ha habido para ustedes todavía ningún bien mayor en la ciudad que este servicio mío al dios. Pues no hago otra cosa que deambular tratando de convencerlos a ustedes, jóvenes y viejos, de no preocuparse tanto de sus cuerpos como del

alma, a fin de que ésta llegue a ser lo mejor posible”. Sócrates cumple su servicio al dios, su vocación, sirviendo a los atenienses. Por más que su discurso esté cargado de cierta ironía al decir que está haciendo la defensa de los atenienses más que la de él mismo, esto es cierto, al menos desde la perspectiva de Sócrates.

Dado que Sócrates está seguro de que con su particular manera de filosofar está procurando un bien a la ciudad (y el dios lo ha *impulsado* en ese sentido), dejar de hacerlo sería quitar un bien a la ciudad: significaría dejar de agujijonear a sus ciudadanos y habitantes en general. Y quitar este bien no sería otra cosa que causar un mal. Sócrates está defendiendo hasta sus últimas consecuencias su misión (la cual cumple de manera obediente y justa), que en esencia es un don a la ciudad de Atenas. Ese es su motivo fundamental.¹⁴⁹

En síntesis, la razón por la que Sócrates está dispuesto a *desobedecer* la orden de la autoridad no es porque el dios se lo mande; la razón de fondo consiste en que Sócrates considera que no debe quitarles a sus conciudadanos el regalo que les ha hecho la divinidad, pues si lo hiciera estaría cometiendo una injusticia (rompería *S4*). Y esta es una razón que Sócrates ha identificado por sí mismo, no es producto de la inspiración divina ¿Y qué mayor injusticia, como indican las Leyes, que la de buscar la ruina de la propia polis, que es una madre y un padre para el resto de los ciudadanos? De lo cual se puede colegir que Sócrates no está defendiendo una idea abstracta de justicia y tampoco una idea abstracta de filosofía.¹⁵⁰

Ahora bien, de la inspiración y la realización de la actividad filosófica de Sócrates también es posible extraer un elemento más que contribuye a conformar su concepción de lo justo. Tal como Sócrates lo relata, su actividad filosófica tuvo una inspiración divina; pero, a la vez, debemos comprender que su realización es profundamente humana. Veamos por qué. El oráculo de Delfos, con oscura claridad, señaló que no había nadie más sabio que Sócrates. Y, desde luego, ¿qué más diáfano que esta sentencia? Sin embargo, como bien sabían los

¹⁴⁹ Veámoslo desde el siguiente ángulo. Si las autoridades prohibieran filosofar en Atenas (dado el daño que, creen, causa esta actividad) y si el propósito de Sócrates fuese “simplemente filosofar” (es decir, practicar esta actividad de la forma que fuera), entonces Sócrates para lograr su propósito de seguir filosofando no tendría que enfrentar a los jueces y decirles que no va a respetar el decreto. Bastaría con que pidiera el exilio y de esa manera podría continuar con la actividad filosófica. Pero Sócrates no elige el exilio porque su propósito no es filosofar de la forma que sea, sino filosofar, digámoslo así, con los atenienses y *para* los atenienses, incluido él mismo (más allá de que su filosofía pueda incidir en personas de otros espacios y otras épocas).

¹⁵⁰ El mandato del dios no es cualquier cosa. Al no obedecerlo, Sócrates estaría cometiendo un error grave, ya que estaría desertando del puesto donde fue colocado (*S8*), en el cual, de cumplir, estaría siendo de utilidad para Atenas. Él tiene ya numerosos compromisos por la actividad que ha desarrollado, no puede ya dejarlos de lado sin hacerse culpable de injusticia (*S3-7*). La filosofía, y en especial su manera de filosofar, se han vuelto ya parte de Sócrates. Eso, que cabe llamar parte esencial de la personalidad o vocación de Sócrates, tiene su origen en la indicación de la divinidad. Renunciar a ello es, al mismo tiempo, renunciar a hacer un bien a los atenienses y renunciar a sí mismo. Es cometer una injusticia.

antiguos, el orden de lo sagrado es ambiguo. Cuántas ocasiones famosos gobernantes, arriesgados combatientes y un sinnúmero de personas mordieron el anzuelo de la gloria, de la vanidad o las riquezas, interpretando el oráculo “a su conveniencia”. La pitonisa no miente (o no suele mentir), sino que habla por medio de señales; por eso Sócrates, cauteloso, decide investigar el sentido de sus palabras. Y, en efecto, he aquí nuevamente la estructura “señal divina – interpretación humana”. Ahora ya no es la voz interior que frena a Sócrates antes de que cometa un error, una voz que debe ser escuchada y comprendida rectamente; ahora es el oráculo que da indicaciones y que no ordena actuar de manera justa o injusta, sino que deja esta tarea a los humanos.

Sócrates les dice a los jueces, que luego de su indagación, considera que el oráculo debe interpretarse del siguiente modo:

T18 Pero en realidad, señores, parece que es el dios el que es sabio, y que en aquel oráculo quería decir lo siguiente: que la sabiduría humana vale poco y nada. Y, evidentemente, al mencionar a Sócrates, presente aquí ante ustedes, se ha valido de mi nombre con el fin de ponerme como ejemplo, como si quisiera decir: ‘El más sabio entre ustedes los seres humanos es aquel que, como Sócrates, tiene conciencia de que en verdad no vale nada en lo que respecta a mi sabiduría’ (23a-b).

Sabiduría humana, dice Sócrates, es la que acaso él despliega (cf. 20d). Humana en dos sentidos: por un lado, porque se diferencia de la divina en la medida en que resulta diminuta en comparación con ella; por otro, porque no es un producto directo e inmediato de la divinidad (como si lo divino insuflara, arbitrariamente o no, ese saber a algunos elegidos), sino que es de tal naturaleza que puede adquirirse con educación. Y, como se sabe, se trata de una sabiduría paradójica:

T19 Y enseguida intenté mostrarle que no era sabio, aunque creía serlo. [...] Al irme me hice la siguiente reflexión: yo soy más sabio que este hombre, pues parece que ninguno de los dos sabe nada admirable ni valioso, pero él cree saber algo, aunque no lo sabe, mientras que yo no lo sé, pero tampoco creo [saberlo]. Me pareció, por tanto, que era más sabio que él, aunque más no fuera por esa pequeña diferencia, es decir, que *no creo saber lo que no sé* (21c-d, cursivas mías).

Este no es solamente un principio epistemológico que proteja a Sócrates, y a quienes lo adopten, ante errores en lo tocante al conocimiento teórico, una idea que lo impulse a indagar con solicitud las cosas antes de hacer alguna afirmación. Se trata, al mismo tiempo y de manera más radical, de un principio que está presente en la actitud moral de Sócrates. Porque la negación de la propia ignorancia, no suele ser un mero error de carácter teórico, sino que, como lo indica Sócrates al contar su periplo entre políticos, poetas y artesanos, es un error que pertenece en gran medida al ámbito moral. Negamos nuestra ignorancia para negar

nuestras limitaciones, aquello que muchas veces nos hace sentir menos, más diminutos. Negamos nuestra ignorancia porque, dado que tenemos algunas ventajas ante los demás, de conocimiento, de poder, de riqueza, no queremos perder esas ventajas en ningún ámbito de la vida.¹⁵¹ Pero el principio socrático nos pide reconocer nuestras limitaciones, estar dispuestos a criticar nuestras propias opiniones y, en ese sentido, no morder el anzuelo de creer que poseemos una sabiduría sobrehumana (y si lo hemos mordido, aceptarlo). Al reconocer nuestra ignorancia podemos dialogar y, entonces, aprender. Así, contamos con un elemento más de la concepción de Sócrates sobre la justicia:

S13: No creas que sabes lo que no sabes.

4.5 Sócrates y las Leyes: ¿oposición o identidad?

En este apartado me interesa analizar la cuestión de si la postura de las Leyes en *Critón* y la posición de Sócrates en *Apología* son distintas o si son una y la misma. Esto permitirá saber si deben diferenciarse los principios morales de las Leyes y los principios morales de Sócrates, así como sus respectivas críticas a las objeciones de Critón, o bien si pertenecen a un mismo conjunto.

Como han sostenido diversos intérpretes, existen razones a favor de diferenciar entre ambas posturas.¹⁵² En *Critón*, las Leyes afirman que es preciso obedecer a la autoridad política a toda costa; en contraste, el Sócrates de *Apología* (y muy posiblemente el de la primera parte de *Critón*) menciona explícitamente que hay situaciones donde es permisible e incluso moralmente necesario desobedecerla. Ahora bien, a pesar de las diferencias que saltan a primera vista, diversos análisis, incluido el que he desarrollado hasta el momento, indican que la oposición es sólo una apariencia. Como he tratado de mostrar, la mayoría de los elementos apuntan a que estamos ante una misma posición, quizá ligeramente inclinada en el caso de las Leyes hacia la obediencia, en la medida en que trata de oponerse a las

¹⁵¹ Véanse las reflexiones de María Zambrano respecto a la importancia de reconocer los propios límites, y de la fuerza que tienen los anhelos por superar desmesuradamente nuestras fronteras, en su Introducción a *El hombre y lo divino*.

¹⁵² “Una minoría de intérpretes de *Critón* ha resistido el impulso de asumir que las Leyes son -ya sea por completo o en parte- portavoces de Sócrates: Strauss, Anastaplo, Brown, Young, Hyland, Miler y White, entre otros. Pero ese punto de vista es rechazado sumariamente por un número mayor de especialistas. Wozzley, DeFilippo y Stephens, por ejemplo, mencionan esta lectura alternativa y la consideran inaceptable. Muchos otros ni siquiera la mencionan” (Weiss, 1998, p. 5).

objeciones de Critón. Los únicos dos puntos que, después de tres capítulos, continúan separando a Sócrates y a las Leyes son:

a) El ya mencionado énfasis de las Leyes en la obediencia a la autoridad política, frente a la explícita declaración de Sócrates en *Apología* de que es permisible desobedecerla.

b) Sócrates (de acuerdo con su razonamiento en la primera parte de *Critón*) señaló que lo que sucediera con sus hijos y con sus amigos era un factor que no debería tomarse en cuenta a la hora de decidir qué era lo justo, si escapar de la cárcel o permanecer en ella.¹⁵³ En cambio, las Leyes sí incluyen a los hijos y a los amigos de Sócrates como parte de la descripción del problema, como lo muestra el argumento *L4*, el cual, además, es central para desarticular la objeción *C3*.

El primer punto no es tan problemático. Desde luego, podría significar una diferencia de fondo entre las Leyes y Sócrates, pero nunca se llega a este nivel de oposición. Y es que las Leyes en ningún momento señalan que se deban obedecer siempre y bajo cualquier circunstancia las órdenes de la autoridad, incluso cuando ordenen, por ejemplo, que *cometamos* una injusticia. Ni siquiera se plantean esta posibilidad. Cuando dicen que es preciso obedecer las sentencias y el marco legal de la polis, sólo se refieren explícitamente a aquellos casos en los que la persona puede *sufrir* una injusticia, y aún aquí con la condición de que dicha persona haya signado el pacto con la ciudad. Sócrates, por su parte, nunca dice que esté permitido quebrantar la ley o las sentencias bajo cualquier circunstancia; él ha desobedecido a la autoridad únicamente cuando se le ha exigido cometer una injusticia. A partir de estas consideraciones, las dos perspectivas podrían armonizarse.

El segundo punto es, me parece, la única inconsistencia directa entre las Leyes y Sócrates. Sin embargo, no se trata de un elemento que pruebe de manera contundente que estamos ante dos propuestas distintas. Cuando las Leyes incluyen, en su solución de *C3*, una reflexión en torno a las consecuencias indeseables que afectarían a los hijos y a los amigos de Sócrates, considero que puede valorarse como una aceptación parcial del punto de vista de Critón. En efecto, *C3* exige no perder de vista que además de Sócrates, los acusadores, los jueces y los atenienses, otras personas que serán seriamente perjudicadas con la condena de Sócrates, serán los hijos de éste. Aunque Sócrates, en su intervención, criticó esta postura, las Leyes la aceptan implícitamente al incluir este tema en su crítica a *C3*.

¹⁵³ Es decir, son elementos que no deberían formar parte de una descripción correcta de la situación que se iba a analizar.

Ahora bien, debemos reconocer, también, que el punto de vista de Sócrates, según el cual los únicos personajes involucrados en el problema son los atenienses y él mismo, tiene cierto sentido. Y es que si se piensa en quiénes son aquellos que deben resolver el problema, aquellos cuya voz directa ayudará a solucionarlo, son los atenienses, representados por los jueces, y Sócrates mismo. En ese sentido, ellos son los directamente *involucrados*. Pero, al mismo tiempo, es válido señalar que no sólo Sócrates y los atenienses son los *afectados*. Las Leyes asumen esta postura y consideran en *L4* las consecuencias adversas que se seguirían para otras personas que están ligadas a Sócrates. Es una breve, pero significativa corrección de lo que Sócrates había dicho anteriormente.

Si esto es así, entonces el discurso de Sócrates y el de las Leyes serían parte de una misma concepción. No obstante, hay argumentos de diversos intérpretes que, sin hacer referencia a las discrepancias de las que he hablado hasta ahora, los llevan a señalar que, ciertamente, se trata de posturas harto distintas. Sería imposible tocar cada uno de estos argumentos, así que restringiré mi análisis a dos de ellos, ambos expuestos por Roslyn Weiss en su amplio estudio de *Critón* titulado *Socrates dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*.

La interpretación de *Critón* realizada por Weiss es a grandes rasgos la siguiente: en dicha obra, Sócrates presenta dos posturas fundamentalmente distintas. La primera figura en la primera parte del texto, cuando Sócrates y Critón dialogan directamente; a lo largo de esa parte de la conversación Sócrates defiende su verdadera postura filosófica de por qué no debe escaparse; su posición es la misma que tiene en *Apología*. Sin embargo, el resultado del diálogo es infructuoso, pues Sócrates no logra persuadir a Critón por medio de la argumentación filosófica. La razón por la que Critón no logra convencerse, de acuerdo con Weiss, es básicamente porque tiene poca capacidad para la reflexión de carácter filosófico; pertenece al círculo socrático y es amigo de Sócrates desde hace tiempo, sin embargo, no ha podido desarrollar una comprensión robusta de diversos temas. Ahora bien, dado que Critón es su amigo, Sócrates no quiere dejarlo a la deriva en lo tocante a un problema tan significativo, así que decide poner una serie de argumentos benéficos (pero falsos) en boca de las leyes, para explicarle a Critón que jamás debe desobedecer el marco legal de la polis, pues si lo hace estaría yendo contra el bien de los atenienses, el de él mismo y el de su familia. Es justamente en esta prosopopeya de las leyes que Sócrates sostiene la otra postura, mediante la cual, según R. Weiss, Sócrates trata de inocular en su amigo una opinión que, aunque falsa, no es dañina, sino saludable.

R. Weiss (1998, p. 43-49) menciona diversos elementos que, a su parecer, delatan la ausencia de una actitud filosófica por parte de Critón.¹⁵⁴ En primer lugar, señala Weiss, Critón cree que la muerte es un mal (pues gran parte de su argumentación está animada por el deseo de que Sócrates siga con vida), pasando por alto, de esa manera, que Sócrates ya ha mostrado que la creencia de que la muerte es un mal carece de fundamento.¹⁵⁵ En segundo lugar, el carácter no filosófico de Critón, defiende Weiss, implica la asunción, por parte de él, de posiciones convencionales: de lo que más se preocupa cuando habla con Sócrates es del dinero, de la reputación y de la familia; en cambio, la filosofía moral de Sócrates va en una dirección opuesta, atiende a principios vitales y éticos distintos: lo que importa, dice, no es vivir sino vivir bien; lo esencial no son la riqueza, la honra o el poder, sino la verdad y la excelencia.

Respecto al primer punto considero que Weiss yerra al suponer que una posición distinta a la de Sócrates en lo tocante a la muerte no es filosófica. Es decir, Weiss parte de la existencia de un nexo excesivamente cercano entre la actitud filosófica en general y la posición filosófica de Sócrates en particular. Y este punto de partida es cuestionable por dos razones. La más inmediata es que una idea o una tesis puede ser distinta o incompatible con la filosofía socrática y, no obstante, seguir siendo filosófica. Esto es así, incluso si dicha idea fuera expresada por alguien que haya acompañado a Sócrates durante muchos años. Ya se mencionó en el primer y segundo capítulo, por ejemplo, las profundas diferencias entre las posturas filosóficas de los “discípulos” de Sócrates: Platón, Antístenes, Aristipo, Esquines. En resumen: alguien puede tener una opinión razonable y filosóficamente estimulante acerca de la muerte sin coincidir necesariamente con Sócrates.

Ciertamente, Critón le insiste a Sócrates que reconsidere su decisión y opte por escapar de la cárcel, y en ese sentido enfatiza la necesidad de que Sócrates se mantenga con vida. La insistencia de Critón sobre este punto es, presumiblemente, ajena a la actitud de Sócrates, al cual, como él mismo dijo frente al tribunal, la muerte le importa un comino. No obstante, es preciso identificar cuál es la razón por la que Critón cree que su amigo puede (moralmente)

¹⁵⁴ Otros aspectos mencionados por Weiss son los siguientes: Critón no presenta sus argumentos como consejos para Sócrates, sino que le exige a Sócrates que lo obedezca. Es decir, para Roslyn Weiss la actitud filosófica consiste en actuar siempre de una manera abierta, sin tratar de imponer las propias razones. Uno más, de acuerdo con Weiss (p. 43, nota 12), y aquí se respalda en Leo Strauss y en una sugerencia de John Burnet, es el hecho de que cuando Sócrates no emplea con sus interlocutores la palabra *psijé* es indicio claro de que les está atribuyendo una falta de capacidad para comprender la doctrina filosófica que él desarrolla.

¹⁵⁵ Sócrates, en *Apología*, dice que para poder sostener con buenas razones que la muerte es un mal, tendríamos que saber qué ocurre cuando estamos muertos; no obstante, esto es algo que ignoramos por completo: no sabemos si a los muertos les está yendo bien, si les está yendo mal o si les está yendo siquiera. Creer que la muerte es un mal, dice el Sócrates de *Apología*, es creerse sabio sin realmente serlo.

escapar de la cárcel. Critón juzga que su amigo ha sido condenado injustamente. El análisis del contexto histórico nos ha preparado para entender que la propuesta de Critón no sólo está fundada en el hecho de que Sócrates sea su amigo, sino también en que a) el sistema judicial ateniense ha resuelto el caso de manera equivocada como en muchas ocasiones y b) desde el comienzo, el proceso contra Sócrates estuvo motivado por causas políticas y ajenas a las denunciadas por los acusadores. Es decir, la intervención de Critón no se debe solamente a que considere que la muerte es un mal; también, como Sócrates, está luchando por preservar lo justo.

Es preciso añadir, asimismo, que Sócrates también ha defendido la vida de diversas personas, sin que esto signifique que considere a la muerte como el mayor de los males. El multicitado caso de León de Salamina lo comprueba. Sócrates no va tras él porque crea que lo justo es que siga con vida. En este caso, paralelo al suyo, no es que Sócrates desee que León siga con vida porque la muerte sea un mal, sino porque la vida es un “bien” (una condición de posibilidad de otros bienes) y no debe ser quitado injustamente. La posición de Critón respecto a la pena de muerte contra Sócrates probablemente parte de algunas ideas similares.

Veamos ahora el otro aspecto que, de acuerdo con Weiss, permite identificar a Critón como un personaje con poca aptitud filosófica: su convencionalismo. Para entender bien este punto, debemos examinar en qué sentido Critón podría ser calificado como un defensor de valores aceptados por la mayoría de las personas de su tiempo. Weiss sostiene que los argumentos de Critón (C1-C3) parten del supuesto de que la riqueza, la fama y lo que suceda con la familia son aspectos decisivos en la vida de una persona. No obstante, si prestamos atención al papel que juegan estos valores dentro de la argumentación de Critón, notaremos que no figuran como bienes en sí mismos, sino como cosas que están presentes, con mayor o menor peso, en la situación que vive Sócrates.

Como he tratado de mostrar, tanto la muerte de Sócrates como su evasión ocasionarán determinadas consecuencias sobre su familia, las cuales no deben considerarse como hechos sin importancia o completamente marginales. Sócrates, que tiene responsabilidades como filósofo, como ciudadano de Atenas, también las tiene como padre, y él no deja de percibirlo. En su discurso ante el tribunal, él mismo señala que no habla de su familia y de los efectos adversos que recaerán sobre ella, no porque carezca de hijos y esposa (o no le importen, cabe agregar), sino porque su interés es demostrar su inocencia, no apelar a la piedad de los jueces. Su familia está ahí, y seguramente, como se nos cuenta en *Fedón*, Sócrates tomará diversas

precauciones para dejar protegidos a sus hijos; el punto es que no puede velar por ellos escapando de la cárcel, como lo muestra el discurso de las Leyes.

No sólo Critón considera relevante pensar en el futuro de los hijos, también Sócrates considera importante este punto. En eso no difieren; insisto, ambos juzgan que la familia debe cuidarse. Sobre lo que pueden discutir es acerca de cuál sería la mejor decisión para ellos: que Sócrates escape o que permanezca en prisión. Critón piensa que si Sócrates se mantiene con vida podrá seguir criando a sus hijos, es decir, se preocupa por la educación que ellos tendrán y por la protección que pudiera faltarles. Sócrates no cree que mantenerse con vida los beneficie más que si él muere.

Si Critón, por otra parte, se preocupa del dinero, no es por el dinero mismo, sino porque gracias a él se puede lograr el escape de Sócrates; y si le dice a Sócrates que no se preocupe de los bienes materiales de sus amigos, los cuales podrían serles confiscados cuando se descubra la evasión, es con la finalidad de que Sócrates piense únicamente en adoptar la resolución de escapar y de no dejar que prevalezca la injusta sentencia.

Difícilmente puede sostenerse que Critón partió de un punto de vista acrítico al momento de proponerle a Sócrates que abandonara la prisión. Como traté de mostrar en 2.4, la situación de los fallos judiciales en Atenas hace comprensible e incluso aceptable una idea de esta naturaleza. De hecho, diversos filósofos han argumentado a favor de la desobediencia civil en caso de que las autoridades política o judicial pongan en peligro bienes fundamentales de los habitantes de un Estado.¹⁵⁶ Si esto es así, subrayo, me parece poco defendible la idea de que las propuestas de Critón sean simplemente convencionales y, por lo tanto, poco filosóficas.

Así pues, considero que las posiciones de Sócrates y las Leyes en *Critón* y *Apología*, son la misma, más allá del énfasis que se hace en diversos aspectos en cada caso. Por lo tanto, voy a integrar dentro de la concepción socrática aquellas ideas y principios que se desprendieron del discurso de las Leyes. Ahora bien, aunque no he tocado de manera explícita otros argumentos que se esgrimen contra la identidad de las posturas de Sócrates y las Leyes, considero que los análisis hechos a lo largo de los últimos tres capítulos

¹⁵⁶ “La violación persistente y deliberada de los principios básicos de esta concepción [concepción de lo que es justo, que subyace a una comunidad] en cualquier periodo prolongado, especialmente la infracción de las libertades iguales fundamentales, invita a la sumisión o a la resistencia” (Rawls, §55, p. 333). “Una disposición general a participar en la desobediencia civil justificada introduce cierta estabilidad en una sociedad bien ordenada, o al menos en una sociedad casi justa” (§59, p. 348).

contribuyen a definir mi postura al respecto, así que no me extenderé más sobre este asunto.¹⁵⁷

4.6 Ser justos para vivir bien. Tres cuestiones finales

En el tercer capítulo señalé en qué consiste, desde mi punto de vista, la respuesta de Sócrates a la pregunta acerca del papel que tienen tanto el ámbito moral como el no-moral en el desarrollo de una vida buena. Indiqué que, para Sócrates, el hecho de practicar la justicia era una condición necesaria y suficiente para que las personas vivamos bien, y que tomar buenas decisiones en lo tocante al ámbito no-moral contribuía de manera importante a añadir felicidad o plenitud a nuestra vida. Ahora bien, en torno a este tema hay tres cuestiones que apenas anuncié, pero que no llegué a abordar; en este apartado quiero hablar al respecto y ver hasta qué punto Sócrates ofrece una respuesta en *Critón* y *Apología*:

a) La primera cuestión consiste en saber si es cierto que la práctica de la justicia es no sólo una condición necesaria, sino también suficiente, para vivir bien. Si recordamos, en el tercer capítulo pudimos constatar que la necesidad existía, pero no así la suficiencia.

b) La segunda, es la de si podemos hablar de gradientes en la práctica de la justicia y la injusticia o si, más bien, es necesario hablar de dos grandes formas de ser (justo o injusto), entre las que no hay matices ni grados. Y, en caso de existir grados, debemos preguntarnos si para vivir bien es indispensable ser *siempre* justos o “basta” con una práctica *frecuente* de la justicia.

c) La tercera cuestión se pregunta por la relación entre lo moral y lo no-moral, ya no al nivel de la vida como totalidad, sino al nivel de las deliberaciones en situaciones concretas: ¿sigue teniendo la primacía lo moral sobre lo no-moral en el terreno de las deliberaciones y acciones particulares en las que nos encontramos a diario? ¿O bien, en ocasiones debemos dar más peso a lo moral y en ocasiones a lo no-moral?

Para abordar la primera cuestión, leamos el siguiente pasaje del libro segundo de *República*, en el cual Glaucón plantea el problema de forma elocuente:

En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos hombres que hemos descrito, pondremos aparte al más justo del más injusto; de ese modo podremos juzgar correctamente. ¿Qué clase de separación efectuaremos? La siguiente: no quitaremos al injusto nada de la injusticia, ni al justo nada de la justicia, sino que supondremos a uno y a otro perfectos en lo que hace al

¹⁵⁷ La controversia es larga, véanse dos posiciones distintas en Santas, (pp. 43-56, donde el apartado se titula “Is there any inconsistency between the *Apology* and the *Crito*?”).

comportamiento que les es propio. En primer lugar, el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos. [...] Una vez supuesto semejante hombre, coloquemos en teoría junto a él al hombre justo, simple y noble, que no quiere, al decir de Esquilo, parecer bueno sino serlo. Por consiguiente, hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y los honores. Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia, y concibámoslo en la condición opuesta a la del anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia, a fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia en no haberse ablandado por causa de la mala reputación y de todo lo que de ésta se deriva, permanezca inalterable hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo. De esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia el otro, se podrá juzgar cuál de ellos es el más feliz (360e-361d).

En efecto, ¿puede tener una vida plena quien sufre constantes injusticias? Y aun de manera más precisa: ¿realmente una persona justa vive bien, a pesar de que constantemente sufra injusticias y adversidades?¹⁵⁸ Es casi de sentido común decir que no (cf. *Ética Nicomáquea* 1095b 30- 1096a 2); entonces, ¿por qué Sócrates defiende una posición tan poco habitual (a saber, que es necesario y suficiente ser justo para vivir una buena vida)?

En *Critón* y *Apología* no hay, a mi parecer, argumentos sólidamente elaborados, por medio de los cuales Sócrates defienda esta postura. Desde luego, no es algo que se haya propuesto defender nuestro personaje ni ante los jueces ni ante Critón. Pero sí hay algunos pasajes que nos permiten entrever de qué manera podría Sócrates argumentar a favor de su punto de vista. Dos ya los hemos citado, se trata de *T11* y *T17*. En el primero, Sócrates señala que una persona que es buena no puede recibir un daño de una peor. Ciertamente, no es claro qué quiere decir con esto. Pero el contexto parece indicar que el justo no puede recibir un *verdadero* daño por parte del injusto, pues más adelante Sócrates señala que, sin duda, el justo puede ser desterrado o asesinado, pero que esos no son verdaderos o grandes males. Un mal mayor, dice, es cometer una injusticia de esta índole. En todo caso, aunque el justo recibiera un mal, el injusto (según vimos en la descripción del fenómeno de la injusticia y el doble mal que la acompaña) sufriría uno peor. No obstante, aunque aceptemos la descripción de la injusticia hecha por Sócrates, eso no quiere decir que una persona justa no se vea dañada. Se ve menos dañada que quien comete una injusticia, pero el mal y el sufrimiento están allí. Es decir, Sócrates no puede probar su tesis a través de este recurso.

En *T17* Sócrates dice algo más. Señala que ni las riquezas ni el resto de los bienes son cosas buenas por sí mismas, sino que solamente si las adquiere alguien virtuoso es que llegan

¹⁵⁸ Véase el planteamiento de este mismo problema en el *Libro de Job*.

a ser buenas. Esta idea fundamental de Sócrates vuelve a subrayar la importancia de ser justos, si es que queremos vivir bien; la vida de una persona, a pesar de que estuviera colmada de riquezas, no llegaría a ser buena si la persona misma no actúa conforme a lo justo. Pero, ¿qué sucede si alguien es justo y carece del resto de los bienes o los pierde o se los arrebatan? Quizá siga practicando la justicia, pero ¿tendrá una buena vida? Este pasaje tampoco aporta argumentos al respecto.

Finalmente, quiero citar un último pasaje y examinar si contiene alguna razón de peso a favor de la postura socrática:

T20 Tal vez alguien podría decir: ‘Pero, Sócrates, una vez que hayas salido de aquí, ¿no serás capaz de vivir callado y en calma?’. Éste es justamente el punto en el que más difícil resulta persuadir a algunos de ustedes. Pues si digo que tal cosa es una desobediencia al dios y que por eso mismo será imposible que viva en calma, no me darán crédito, como si estuviera poniendo pretextos. Pero menos crédito me darán aún, si digo que es un gran bien para un ser humano precisamente el poder conversar cada día acerca de la virtud y de los demás temas sobre los cuales ustedes me oyen dialogar, examinándome a mí mismo y a otros, y que la vida no sometida a examen no es digna de ser vivida para un ser humano (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) (*Apología*, 37e-38a).

Quisiera centrarme en la última idea que manifiesta Sócrates. ¿Puede decirse que una vida digna de ser vivida sea lo mismo que una vida buena? ¿Y puede decirse, además, que una vida justa es una vida examinada? Si esto fuera así, entonces podríamos entender un poco más el fundamento de la afirmación de Sócrates según la cual el ser justo es una condición suficiente para vivir bien. ¿Por qué? Porque el sólo hecho de llevar una vida justa (examinada) sería motivo suficiente para considerar que hemos vivido una existencia digna de vivirse (buena). Quizá hayamos sufrido diversas injusticias y adversidades, pero algo le ha dado una gran dignidad a nuestra vida: el hecho de habernos comportado con justicia, y de ahí se puede predicar, según esta interpretación de la filosofía socrática, el carácter de buena de una vida. De cualquier forma, se trata de un argumento sólo en ciernes, el cual requeriría de otros elementos para desarrollarse completamente. Pasemos, pues, a la segunda cuestión.

A lo largo de *Critón* y *Apología* Sócrates habla de la calidad moral de las personas sin hacer matices: no dice que alguien sea más o menos justo, ni tampoco comenta que una acción haya sido ligeramente cobarde, por ejemplo. A pesar de ello, me parece, Sócrates está lejos de tener una visión maniquea del mundo humano y de las acciones morales en particular. Recordemos, por poner un caso, el momento en el que Sócrates alude a la práctica

de Critón de sobornar al carcelero. Para Sócrates, la acción de Critón es una forma de responder con injusticia (el soborno) ante una injusticia que le han cometido (que su amigo esté en la cárcel siendo inocente). Sin embargo, cabe resaltar, Sócrates no califica a Critón como una persona injusta; únicamente señala que, en ese caso concreto (y tal vez en otros), aunque Critón piensa que está haciendo algo adecuado, se equivoca moralmente. Insisto: Sócrates no dice que Critón sea un hombre avieso, sino que ha cometido un error. Si esto es así, entonces Sócrates estaría admitiendo que, entre los dos extremos, el de ser justo y el de ser injusto, existen matices.

Podría pensarse, no obstante, que esta idea entra en conflicto con el lazo estrecho que, de acuerdo con Sócrates, existe entre la justicia y la vida buena, la injusticia y la vida mala: ¿habría que reconocer, pues, que existen grados a la hora de vivir bien y vivir mal? Todo parece indicar que sí y, añadiría, se trata de un hecho que, en el fondo, está en concordancia con uno de los resultados de la presente investigación: la idea de que las consideraciones y acciones no-morales pueden *agregar* o *disminuir* en cierto grado lo bueno de nuestra existencia. De cualquier modo, aquí se abre un área amplia para reflexionar en torno a lo que implica que la justicia sea un fenómeno que admite diversos grados.

Vayamos al último punto: ¿sigue teniendo la primacía lo moral sobre lo no-moral en el terreno de las deliberaciones y acciones particulares en las que nos encontramos a diario? ¿O bien, en ocasiones debemos dar más peso a lo moral y en ocasiones a lo no-moral? Lo que hay que reconocer por principio es que Sócrates no plantea explícitamente esta pregunta. Ahora bien, lo cierto es que podemos observar de qué manera describe las situaciones que exigen del agente una respuesta moral y a partir de ello examinar si habla de algún vínculo entre el factor moral y el no-moral.

Volvamos sobre la acción mediante la cual Critón logra pasar a platicar con Sócrates en la cárcel: el soborno. El texto no nos dice a través de qué objeto o de qué acto específicos se da el soborno; sólo se nos informa que esto ocurre. Y sabemos, también, que cuando Sócrates se refiere a esta acción de su amigo, alude a su carácter de injusta. Supongamos, para poder analizar mejor el caso, que Critón sobornó al carcelero “regalándole” un casco de batalla. Al hacerle este regalo al celador, Critón comete una injusticia (al menos desde la perspectiva de Sócrates), pues lo hace con la intención de que, olvidando la ley, le permita ver a Sócrates y conversar con él. No obstante, el acto mismo de regalarle un casco a alguien no es injusto. Por ejemplo, si Critón descubre un casco en su casa y decide regalárselo a un amigo, no diremos que está llevando a cabo un acto de injusticia, pero tampoco de justicia, simplemente

se trata de un acto amistoso. El regalo amistoso, pues, no es ni justo ni injusto. Sin embargo, si Critón le hace ese regalo al carcelero con la intención que ya he descrito, entonces esa acción ya tiene un contenido moral.

¿Qué quiere decir esto? Que hay acciones y, más aún, deseos y consideraciones que intervienen en un proceso deliberativo, las cuales no tienen en sí mismas un contenido moral.¹⁵⁹ Pero esos mismos deseos y consideraciones pueden adquirir un sentido moral, si nos encontramos en una situación distinta.¹⁶⁰ Es decir, el ámbito moral, no sólo al nivel de la vida como totalidad, sino también al nivel de las situaciones concretas, impera sobre el no-moral, al transformar todas las consideraciones presentes en una situación, en consideraciones o deseos con un contenido o, mejor, con una fuerza moral. Ahora bien, no es fácil atribuir al propio Sócrates la respuesta a esta tercera dificultad. Él, además de que no la plantea, tampoco *reflexiona* implícitamente sobre ella. Lo cierto es que sólo el desarrollo de las *acciones de Critón y Apología* permiten estructurar una contestación como la que he consignado. No podemos saber si esta era realmente la posición de Sócrates o si, en cambio, es algo que sólo vale derivar a partir de un análisis de las acciones presentes en las obras. En todo caso, aquí se abre una veta importante para reflexionar, desde otro ángulo, sobre la persistente relación entre el ámbito moral y no-moral.

De esta manera concluyen, pues, los análisis que me había propuesto realizar. La última tarea consiste en reunir las piezas que han aparecido a lo largo del trabajo y describir cómo está estructurada la concepción socrática de lo justo.

¹⁵⁹ Es decir, en un contexto determinado podemos realizar una acción o podemos tener un deseo a la hora de deliberar, sin que la acción o el deseo sean en sí mismos justos o injustos. Por ejemplo, supongamos que se me antoja una nieve de grosella: se trata de un deseo que no es ni bueno ni malo en un sentido moral. Y si utilizo ese deseo para deliberar sobre a dónde voy a caminar (hacia mi casa, al tianguis, a las canchas de fútbol), no estoy haciendo uso de consideraciones (deseos, en este caso) morales para tomar la decisión.

¹⁶⁰ Sigamos con el ejemplo de la nieve de la nota anterior. Tengo el deseo de una nieve de grosella, pero sé que si voy por ella entonces voy a llegar tarde al compromiso deportivo (supongamos que soy árbitro) que tengo a las seis de la tarde, exactamente dentro de 10 minutos. En ese caso, mi deseo “abre” una situación que me pide una respuesta moral: o ir por la nieve de grosella, en detrimento de mi responsabilidad como juez de un partido, o dejar para más tarde la satisfacción del deseo, pero sin faltar al compromiso laboral. Es en esa situación que el deseo, a pesar de que en su origen no es de índole moral (justo o injusto), se “moraliza” o es tomado en cuenta desde una perspectiva moral. La presencia de ese deseo en el proceso deliberativo de esa situación específica no da espacio para preguntar si debo obedecer a las consideraciones morales (debes cumplir con tus responsabilidades laborales) o si debo seguir mis deseos no-morales. No. Ocurre algo totalmente distinto. Se trata de una situación moral, donde el hecho de elegir la satisfacción inmediata del deseo de la nieve de grosella es una decisión moral (irresponsable, injusta); no se trata de que haya optado por la vertiente no-moral de la situación. Significa que, debido al contexto, las consideraciones, deseos o acciones no-morales (en otro contexto) se moralizan. Podríamos decir que se trata de una “conversión” o “eventual moralización” a partir del contexto.

4.7 La concepción socrática de lo justo

Con el propósito de que pueda apreciarse de manera sinóptica cuál es la concepción socrática de lo justo, voy a exponer sucintamente las respuestas de nuestro personaje a las seis interrogantes que planteé al inicio de la presente investigación:

P1. ¿CUÁLES SON LOS CRITERIOS O PRINCIPIOS QUE NOS GUÍAN PARA ACTUAR CON JUSTICIA?

La respuesta a esta pregunta comprende los siguientes principios e ideas: *S1, S4, S7, S8, S9, S12, S13, N1* y *N2*. A lo largo del trabajo, analicé el contenido de cada uno de estos elementos de acuerdo con lo expuesto por Sócrates en *Critón* y *Apología*. Ahora bien, aunque estos principios conforman un conjunto coherente, ciertamente no me pregunté por su vinculación sistemática. Si, en ese sentido, ahora quisiéramos comprender este orden, creo que debemos señalar que *S1, S4, S9, S12, S13* y *N2* son los principios de mayor jerarquía, pues son aquellos que han de aplicarse en todas las situaciones morales en las que nos encontremos.

En ese sentido, *S4* es el principio más universal, en la medida en que determina la manera fundamental de actuar en el ámbito de la moral: jamás cometiendo una injusticia. En primera instancia, resulta un elemento abstracto y con poco contenido, pero una vez que se comprende buena parte del contenido que tiene “lo justo” para Sócrates, *S4* adquiere una fuerza particular, a tal punto que resulta uno de los principales componentes (junto con *S7*) que permite distinguir la concepción socrática de la justicia de otras concepciones, como la de la retribución idéntica y la de la moral subordinada (supra 3.4).

S1, S9 y *S12* son principios cercanos entre sí; ellos conminan al agente a utilizar su juicio moral sin dejarse cegar por los deseos o las ideas que él mismo considera (en un caso concreto) que contradicen sus convicciones morales; son principios, asimismo, que interpelan al sujeto (individual o colectivo) y le solicitan que, cuando esté en juego una decisión moral, no se preocupe por bienes/males secundarios, como son la fama, el dinero o incluso la supervivencia.

S13, por su parte, funge como “regulador moral”, pues nos exige a los seres humanos que seamos cautelosos en lo tocante a las opiniones que intervienen en nuestros procesos deliberativos. Nos pide que estemos atentos continuamente para que no se filtren (o en caso de filtrarse, que no prevalezcan) opiniones, deseos y sentimientos que, validados únicamente por la costumbre o el egoísmo, tienden a corroer, desde un inicio, nuestros juicios morales.

Finalmente, *N2* es un principio de vital importancia, que nos solicita recordar que los actores (incluidos nosotros mismos) involucrados en toda situación o problema moral

cuentan con circunstancias y características propias que les abrirán distintas posibilidades para determinar en cada caso qué es lo bueno o lo malo en un sentido moral. Esto no quiere decir que *N2* defienda el subjetivismo moral, es decir, la idea de que algo es justo o injusto dependiendo de lo que cada uno crea en términos morales. Sócrates sostiene que los juicios morales son objetivos (usando una terminología ajena a la filosofía griega), es decir, que una acción es justa (o injusta) no porque quien la evalúa piense que es justa, sino porque las características o elementos de la acción son justos en sí mismos, más allá de quien esté juzgando. Lo que hace *N2* es sostener que uno de los elementos objetivos dentro de las situaciones morales son las características de los agentes morales, características que obviamente difieren de una persona a otra.

P2. ¿HAY CAMPOS DE LA VIDA Y ACTIVIDAD HUMANAS DONDE LO MORAL NO ESTÉ PRESENTE?

Respecto a esta pregunta, el presente estudio no encontró una respuesta detallada. Lo único que se logró extraer es que el fenómeno moral tiene lugar tanto en el terreno de la vida privada como en el de la pública. Por consiguiente, debemos suponer que para Sócrates la moral interviene en un gran número de campos. Sin embargo, desconocemos si hay algún campo específico que él pudiera considerar ajeno al ámbito de la moralidad.

P3. ¿TODAS LAS CONSIDERACIONES QUE HACEMOS AL DELIBERAR TIENEN UN CONTENIDO MORAL? ¿O HAY CONSIDERACIONES NO-MORALES?

El análisis realizado en el capítulo 3 dio como resultado el punto *S10*, según el cual, al momento de deliberar existen, efectivamente, consideraciones que no son de índole moral. Es decir, de acuerdo con la concepción socrática, en la deliberación y la acción humana no se juegan únicamente cuestiones morales, sino también participan elementos no-morales.¹⁶¹

P4. ¿QUÉ IMPORTANCIA TIENE ACTUAR DE MANERA JUSTA PARA ACTUAR ACERTADAMENTE Y VIVIR BIEN? P5. ¿QUÉ PAPEL DESEMPEÑA LO NO-MORAL AL COMBINARSE CON LO MORAL, EN NUESTRO INTENTO DE ACTUAR ACERTADAMENTE Y DE VIVIR BIEN?

Para explicar la concepción de Sócrates respecto a este punto resulta pertinente pensar en la vida humana como totalidad. Luego, hay que considerar tres fenómenos que son “parte” de esta vida concebida como un todo: las acciones morales, las acciones no-morales y el vivir

¹⁶¹ Para un ejemplo de la diferencia entre lo moral y lo no-moral y su eventual contacto, véanse al final del apartado anterior las notas 159 y 160.

bien/vivir mal. De acuerdo con Sócrates, los seres humanos han de juzgar que lo más importante es vivir bien (S3). Pero, ¿en qué consiste la vida buena? El contenido de este “vivir bien” es crucial, pues de ello depende qué función cumplen las acciones morales y las no-morales en la realización de una buena vida.

El vivir bien, según Sócrates en *Critón* y *Apología*, contiene (al menos) dos clases de elementos. O, dicho de otra manera, una persona vive bien si participa de dos tipos de cosas (o bienes): a) excelencia moral y b) elementos como la fama, el dinero, pero también como tener una familia próspera, como dedicarse a una actividad que beneficie a la polis, etcétera. Es decir, la vida buena tiene componentes morales y no-morales. Ahora bien, cabe destacar que los dos componentes no poseen el mismo grado de relevancia. Como señala S11: las evaluaciones no-morales tienen un papel importante en nuestra existencia, mas, al mismo tiempo, el ámbito moral siempre conserva la primacía.

Se trata de una primacía de carácter ontológico, no temporal. Los bienes morales y los no-morales se relacionan de manera serial: no se puede llegar al segundo elemento de la serie (a los bienes no-morales) si antes no se pasa por el primer elemento (el bien moral). Sócrates señala claramente que si nuestro primer elemento de la serie es el mal moral (las acciones injustas), el segundo elemento de la serie (aunque consista en poseer amplios recursos materiales o un poder político considerable) *nunca va a representar un bien propiamente dicho*. Para el injusto, los recursos y las situaciones no-morales no son verdaderos bienes; para el justo, los recursos y los sucesos no-morales *pueden llegar a ser bienes*. Las ideas S2, S3, S4, S5 y S6¹⁶² cumplen la función de fundamentar y explicar la respuesta de Sócrates a P4 y P5.

Ahora bien, la descripción anterior es, en sentido estricto, sólo una parte de la contestación a P4 y P5: la que atañe a la vida considerada como un todo. La otra parte tiene que ver con las deliberaciones y acciones concretas de nuestra existencia. Como inquiere Platts (1984): “después de haber visto los aspectos morales dentro de una situación específica, ¿debemos actuar solamente basándonos en estas consideraciones morales?” (p. 56). La respuesta socrática a esta pregunta, según lo expuse en el apartado anterior, le da un giro a la cuestión. Si nos encontramos dentro de una situación, dice la respuesta, donde una de las posibilidades que se nos presentan consiste en actuar de manera justa o injusta, pero al mismo tiempo tenemos a nuestra disposición consideraciones de índole no-moral (como, por ejemplo, actuar por amor, por deseo, por prisa), lo cierto es que nuestra descripción de la situación

¹⁶² Estos principios, puede decirse, representan los fundamentos de la teoría socrática de la acción moral.

como un caso donde tenemos razones morales y razones no-morales que operan en nuestro proceso deliberativo,¹⁶³ es una descripción equivocada. En efecto, cuando en una situación existe la posibilidad de actuar de manera justa/injusta, en ese momento el resto de las consideraciones (que en otros contextos bien pueden ser no-morales) se “moralizan”, por lo que actuar a partir de ellas ya es actuar moralmente (de manera justa/injusta).¹⁶⁴ Es decir, subrayando lo dicho hasta ahora, la primacía del ámbito moral sobre el no-moral en el terreno de las situaciones concretas no se debe a que en los procesos deliberativos debamos escoger las opciones morales frente a las no-morales. No. Se debe a que, por decirlo de alguna manera, lo moral envuelve repentinamente a los elementos que en otros casos pueden describirse en términos no-morales y los moraliza.

La idea de fondo a través de la cual Sócrates responde a *P4* y *P5* es, pues, que una vida humana digna de ser vivida ha de ejercer la reflexión moral y actuar en consecuencia. La constancia de la autocrítica y la crítica moral dota de humanidad, en un sentido positivo de este término, a la persona. Pero no debemos olvidar que también existen otros elementos que contribuyen al desarrollo de una vida plena o feliz, pues una vida no sólo se compone por proyectos y acciones de índole moral, sino también por decisiones y proyectos de otra naturaleza.¹⁶⁵

P6. ¿QUÉ ES LO MEJOR, DE ACUERDO CON SÓCRATES, Y POR QUÉ: ESCAPAR DE LA CÁRCEL Y, ASÍ, DESOBEDECER AL TRIBUNAL ATENIENSE, O PERMANECER EN ELLA Y CUMPLIR CON LA PENA DE MUERTE?

Sócrates se encuentra aquí en una situación donde están en juego cuestiones de índole moral. Por lo tanto, debido al fenómeno de la “moralización” todas las consideraciones y alternativas

¹⁶³ Por ejemplo: quiero ser sincero con mi pareja (consideración moral), pero también deseo ir al partido de fútbol con mis amigos (consideración no-moral, que apela a un deseo de diversión).

¹⁶⁴ Esto es, si en medio de la situación moral decido irme con mis amigos al partido de fútbol, ocultándole a mi pareja que lo voy a hacer (no siendo sincero), no significa que le haya dado prioridad a lo no-moral sobre lo moral. No, mi elección tiene un carácter y una cualidad moral.

¹⁶⁵ Se sabe que dentro de la filosofía socrática la cuestión del *éros* tuvo un lugar privilegiado (Kahn, pp. 33-34 señala que el tópico del *éros* es el más recurrente en los materiales de la literatura socrática que ha llegado hasta nosotros. No es casualidad, señala Kahn, que personajes tan distintos como Antístenes, Esquines, Platón, Fedón, Euclides y Aristipo coincidan en abordar este tema; este hecho revela que es altamente probable que Sócrates mismo le haya dado una importancia filosófica al fenómeno del *éros*). Lamentablemente las ideas de Sócrates al respecto no han llegado hasta nosotros. En lo que atañe a la concepción de Sócrates sobre lo justo, habrían sido de enorme utilidad, pues habrían ayudado a responder una serie de preguntas de primera importancia. Por ejemplo: ¿de qué manera el ámbito del *éros* y la *filía*, ámbito que incluye un alto componente no-moral, interviene en nuestro juicio y en nuestra comprensión de lo justo y lo injusto? ¿Cómo repercuten la presencia y la ausencia del *éros* y la *filía* en la estructuración de nuestra concepción moral? Son cuestiones que, sin embargo, dadas nuestras fuentes, no podrán ser respondidas en el marco de la filosofía de Sócrates.

que se le presenten en el proceso de deliberación tendrán un sentido moral. La pregunta de Sócrates es, entonces, en qué consiste lo justo en este caso concreto.

Mediante la prosopopeya de las leyes, Sócrates discute bajo qué circunstancias los seres humanos tienen una obligación política respecto a su ciudad. El resultado es significativo: la obligación política depende, por un lado, de las características de la polis y, por otro, de la historia personal y la actitud de cada individuo. Esta observación ha de verse como una consecuencia de la aplicación de *N2*, es decir, de la afirmación de que, para encontrar lo justo en un caso concreto, debemos tomar en cuenta las características de la(s) persona(s) involucrada(s) y, desde luego, las características de la situación particular misma.

Ahora bien, Sócrates no se considera culpable de los cargos que le imputaron y, por lo tanto, opina que ha sido condenado de manera injusta (aunque legal). Dada esta circunstancia, aparece la pregunta: ¿por qué no desobedecer la sentencia del tribunal y escapar de la cárcel? Al escapar, estaría combatiendo una injusticia, propone Critón, y por consiguiente estaría siendo justo. Sócrates, sin embargo, ve las cosas de otra manera. Su punto de vista se fundamenta en diversos principios e ideas morales. En primer lugar, en *S8*: las cosas que acordamos con alguien que son justas, debemos hacerlas; se trata de un imperativo moral aplicable a diversos campos de la acción humana. Una de sus aplicaciones dentro del campo político se traduce en *NI*: las personas que han hecho un pacto con la ciudad y en determinado momento están en desacuerdo con una ley, una sentencia o un mandato de la autoridad tienen la opción de intentar convencerla de que está en un error. Si no logran persuadirla o si ni siquiera hacen el intento, el único camino justo que les queda es obedecer las sentencias y el marco legal de la polis, a pesar de que les cause un dolor y a pesar, incluso, de que sufran una injusticia.

NI, desde luego, requiere de una explicación: ¿por qué debemos obedecer aun cuando se nos condena injustamente a morir? Porque se ha celebrado un pacto entre el individuo y el resto de la comunidad política. Dicha comunidad no es una idea abstracta, sino que son los ciudadanos y habitantes concretos de la polis, son los ciudadanos que nacerán y son las leyes y normas que los unen. En ese sentido, si una persona desacata las leyes y las sentencias de la ciudad, que ha sido como una madre y un padre para él (es decir, que en términos generales lo ha dotado de la posibilidad de desarrollar adecuadamente su vida), entonces no estaría afectando únicamente a quienes lo condenaron de modo ilegal, sino también a todos aquellos que dependen de la unidad política para tener o continuar con una vida aceptable. Si Sócrates, que es un ciudadano que ha celebrado un pacto implícito y justo con Atenas, rompe dicho

pacto, entonces su acción estaría dañando a personas que son inocentes (pues éstas no lo han condenado). Al responder con la completa desobediencia, Sócrates estaría cometiendo un acto injusto y, en consecuencia, contraviniendo sus propios principios morales (*S4*).

La respuesta de Sócrates, ¿significa, pues, que una vez que hemos sellado un pacto con la ciudad (o el Estado), debemos obedecerlo en toda circunstancia? No. De acuerdo con mi interpretación de *Critón* y *Apología*, es un error creer que Sócrates identifica lo legal con lo justo. Los textos dejan abiertas muchas posibilidades donde no sólo está permitido, sino incluso es moralmente necesario desobedecer las leyes o las sentencias dictadas por la autoridad política (aunque hayan seguido un curso legal). Por ejemplo, en todos aquellos casos en los que el individuo no ha sellado un pacto con la polis, *se abre* de manera sencilla *la posibilidad* del permiso moral para no obedecer diversas normas legales. Ahora bien, en el caso en el que Sócrates se encuentra, es decir, cuando el ciudadano ha sido beneficiado por la polis de manera constante a lo largo de su vida y ha mostrado un sólido deseo de no abandonar la ciudad (Atenas, por ejemplo), entonces es correcto decir que ha sellado un pacto profundo con la comunidad política. Bajo estas circunstancias, el respeto por las leyes que se le exige al ciudadano es considerablemente más estricta que el exigido a quienes no tienen un acuerdo (o lo tienen débilmente) con la polis y su legislación;¹⁶⁶ pero es necesario hacer énfasis en el hecho de que aun en este caso (cuando hay un pacto sólido entre el ciudadano y la polis), de acuerdo con Sócrates, la persona no tiene la obligación de obedecer todas las leyes.¹⁶⁷

En efecto, hay circunstancias (no pocas, por cierto) bajo las cuales es permisible que Sócrates, y los ciudadanos que estén en una situación similar a la de él, desobedezcan a la polis. Como lo he subrayado, en ocasiones es incluso moralmente necesario. Una circunstancia clara es cuando se enfrentan dos principios morales: jamás se debe cometer una injusticia (*S4*, que incluye implícitamente *S7*) y el que he llamado *NI*. En efecto, Sócrates, por el tipo de pacto que sostiene con la ciudad, puede tener la obligación moral de obedecerla, pero este es un principio que está subordinado al imperativo crucial de la ética socrática, según el cual en ningún caso y en ninguna circunstancia es bueno (en sentido moral, pero también en no-moral) cometer una injusticia. *S4* es un principio de mayor envergadura y

¹⁶⁶ No debemos olvidar que no estamos en un escenario donde sólo son posibles dos opciones: o sellar el pacto o no hacerlo. Las palabras de Sócrates dejan ver que nos encontramos dentro de una escala (*Apología*, 52a-b): el pacto puede ser endeble, puede tener cierta fuerza o puede ser vinculante en un grado superlativo.

¹⁶⁷ Conclusión que se opone frontalmente a la opinión de que la posición de Sócrates es legalista. Para dicha interpretación véase el libro de Enrique Dussel *14 tesis de ética* (pp. 153-154, n. 24).

restringe poderosamente a *NI*. Por esa razón, Sócrates decide no obedecer la orden de capturar a León el salaminio y por ese motivo Sócrates afirma que, dado que su actividad filosófica representa un bien para los atenienses, no aceptará ninguna sentencia o ley que le prohíba ejercer dicho impulso vocacional. Las acciones y las palabras de Sócrates muestran que él piensa que, bajo ciertas circunstancias, es permisible o justificable desobedecer el marco legal o las sentencias de los tribunales, principalmente cuando éstas ordenan cometer una injusticia.¹⁶⁸

En último término, Sócrates no piensa que, al permanecer en la cárcel, esté cometiendo una injusticia, como señala Critón. Éste sostiene que Sócrates estaría violando una de sus normas de conducta (*S9*), cuando pudiendo escapar de prisión y seguir cuidando a sus hijos elige aceptar su condena y, así, abandonar su puesto como padre. A través del discurso de las Leyes, Sócrates le muestra a su amigo que la mejor manera de proteger y cuidar a sus hijos, dada la complicada situación a la que ha sido orillado, consiste en permanecer en la cárcel; sólo a través de esa vía puede ser de verdadera ayuda para ellos, para sus amigos, para el resto de los atenienses y para sí mismo.

Sócrates padece una injusticia y, sin embargo, como hacía con las ideas de sus interlocutores, les da un giro a los sucesos. Hay algo de deliberado en su muerte:

Por la concordancia que tiene con su vida, la muerte de Sócrates refuta a sus acusadores; es su mejor apología. Si en vida logró ser la conciencia pública de Atenas, el recuerdo de su muerte sigue ejerciendo esa misión inquietante sobre los atenienses [...]. Su memoria aviva el sentido de responsabilidad individual, dirige la atención sobre el problema de la relación del hombre con sus semejantes y con las instituciones en el seno de la comunidad, recuerda la necesidad de mantener el pensamiento alerta [...], la serenidad del ánimo y la aspiración al bien” (Nicol, 2004, pp. 335-336).

Su obediencia a la sentencia del tribunal no es, insisto, una solución legalista, sino que es tanto un acto justo como una acción estratégica que sirve para denunciar que, a diferencia de lo que ha venido ocurriendo en la polis, él no va a transgredir los lazos fundamentales que unen a los atenienses (como sí lo han hecho muchas otras personas, incluidos sus acusadores).¹⁶⁹

¹⁶⁸ En ese sentido, la postura socrática es compatible con propuestas que defiendan la justicia y la validez de la desobediencia civil y de otra clase de acciones en contra de la autoridad política, incluso si el ciudadano y el Estado han sellado un acuerdo justo y sólido.

¹⁶⁹ “El descubrimiento entusiasta del poder persuasivo de la retórica por los jóvenes aristócratas, la devaluación de la ley como norma absoluta y el relativismo moral subsiguiente crearon una gran inquietud social que se ve reflejada en las críticas de la comedia [...] Los sofistas habían creado un tipo de individuos escépticos y cínicos

Si bien es cierto que en el transcurso de la investigación se abarcaron elementos cruciales de la concepción socrática de lo justo, los cuales de hecho pueden contribuir a la solución de diversos problemas que nos planteamos actualmente,¹⁷⁰ también es verdad que quedaron en el tintero diversos asuntos que, de ser abordados, echarían una mayor luz sobre el tema. En ese sentido, no quiero olvidar, finalmente, una característica distintiva de la filosofía socrática, cuya relevancia no es menor de cara a su intención política, pedagógica y moral. Como han señalado diversos filósofos,¹⁷¹ Sócrates fue alguien especialmente renuente a transmitir un conjunto de verdades a posibles discípulos o a lectores futuros, y esto se debe en esencia a su manera de entender la filosofía y al ser humano. Él no pensaba que pudiera transmitir la virtud humana o política; para él, la transformación de las personas, la comprensión de nuestros deseos y principios, no nos pueden ser implantados, si es que de verdad han de ser nuestros. Más allá de que Sócrates haya asumido una concepción sobre lo justo (una concepción, por cierto, capaz de modificarse), su tarea filosófica no fue la de propagarla. Sócrates se dedicó a ejercer su labor crítica a partir de la escucha y la pregunta, a partir de la exploración de lo que opinaba y hacía su interlocutor, con la generosidad propia de aquel que ha aprendido a encontrar su hogar en compañía.

que, con un enorme desprecio de las leyes e instituciones vigentes, representaban un peligro para la estabilidad social (Gómez Espelósón, p. 199).

¹⁷⁰ Me refiero a problemas como el de la disputa entre el subjetivismo (individual, pero también social) y el objetivismo, como el de la relación entre la moral y los campos de la vida práctica, a la dificultad en torno a la función que cumple la acción moral en la búsqueda de desarrollar una vida plena y a ciertos problemas relativos a la obligación política, principalmente. Desde luego, para enfrentar las cuestiones más apremiantes que vivimos hoy en día, es indispensable ampliar nuestro horizonte y prestar atención, quizá una atención privilegiada, a elementos que no están presentes en la reflexión moral de nuestro personaje.

¹⁷¹ Véase, por ejemplo, Nicol (2004, pp. 327-334) y Williams (1997, pp. 213-218).

CONCLUSIONES

LA DISCUSIÓN SOBRE LO JUSTO

A lo largo del trabajo he tratado de mostrar que Sócrates, más que una teoría o un concepto de justicia, desarrolla una concepción sobre lo justo. He tratado de mostrar, asimismo, que dicha concepción está compuesta de numerosas piezas, que está lejos de ser un cuerpo de uno o dos principios que pudieran aplicarse de manera sencilla a todas las situaciones donde el fenómeno moral aparece. La red de ideas, principios y elementos que se articulan en la concepción socrática de lo justo tiene su asiento en la cultura griega de la segunda mitad del siglo V a. C.; surge de la tradición y del contexto histórico, pero, al mismo tiempo, dialoga y discute con ellos.

Ahora bien, no quiero cerrar el trabajo sin antes explicar por qué lo he titulado *Sócrates y la discusión sobre lo justo*. Mi intención ha sido aludir, a la vez, a dos cosas distintas. Por un lado, he querido indicar que en *Critón y Apología* no hay un interés por exponer paso a paso cuáles son los elementos que componen el concepto de justicia de Sócrates, sino que en estas obras de Platón la pregunta sobre lo justo surge como conflicto vital. En ese sentido, espero haber mostrado que en *Critón y Apología* existe una verdadera discusión, donde las posturas encontradas son coherentes y defendibles y tienen entre sí más de un elemento en común. Una disputa difícil y que, en último término, nos indica que al momento de tomar una decisión moral están en juego aspectos relevantes de la vida humana.

Por otro lado, con el título he querido referirme también al papel que puede desempeñar la reflexión socrática al momento de preguntarnos, nuevamente, ahora a principios del siglo XXI, qué es lo justo. He querido insinuar, que el Sócrates de *Critón y Apología* tiene no pocos elementos que aportar para esta nueva discusión y, en particular, para reflexionar sobre los problemas actuales, expuestos por las diferentes corrientes de filosofía moral o presentes en nuestra vida cotidiana. En ese sentido, pienso que sería útil reflexionar más a fondo acerca de los fenómenos que denominé equilibrio moral y moralización, pues estamos ante propuestas socráticas que nos invitan a repensar la relación entre los ámbitos moral y no-

moral. Desde luego, debido el contenido de *Critón* y *Apología* y a la naturaleza de mi investigación, fue poco el espacio que le dediqué al análisis de dichos fenómenos, pero considero que en ellos hay un germen que nos permitiría plantear y tratar de resolver, desde un acercamiento renovado, una de las preguntas más estimulantes para la filosofía: ¿en qué consiste el fenómeno moral?

APÉNDICE 1

DISTINCIONES ENTRE ÉTICA Y MORAL

La distinción entre ética y moral desempeña un papel relevante en el discurso de diversos filósofos debido, desde mi punto de vista, a dos razones. En primer lugar, casi todos los filósofos, e intelectuales en general, que utilizan esta distinción lo hacen con la finalidad de *describir* mejor un fenómeno complejo. En segundo lugar, un sector de estos filósofos hace uso de la distinción con el propósito de *mostrar que existe (o debería de existir) una relación jerárquica* entre los dos elementos que componen el intrincado fenómeno. Esto último es importante: no todos los discursos filosóficos sostienen que exista una relación jerárquica entre ética y moral. Ahora bien, el hecho es que las reflexiones de filosofía moral que utilizan esta distinción suelen diferir en la manera de entenderla y de explicarla; difieren tanto en el significado que otorgan a cada uno de los términos, como al momento de explicar la relación entre ética y moral. Es decir, la distinción ética/moral es, parafraseando a Gallie (1998), de carácter esencialmente impugnado. En el Esquema 8 hay una muestra de ello:

Esquema 8. Diversas distinciones entre ética y moral

Filósofos	Ética	Moral
Adolfo Sánchez Vázquez (1969)	La ética es la ciencia o la disciplina que estudia al fenómeno moral.	La moral es un fenómeno que trata de normas y evaluaciones donde lo que está en juego es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto.
Jürgen Habermas (1991)	<i>Sittlichkeit</i> : eticidad o ética cultural. Se trata de un sistema de creencias donde las normas sobre lo justo/injusto y las cuestiones en torno a qué es la vida buena ya están dadas y cuya validez nadie (en general, ningún miembro de la comunidad) pone en duda. Por lo tanto, la ética cultural carece de carácter reflexivo o lo tiene en un grado muy limitado.	<i>Moralität</i> : moral formal o posconvencional. Perspectiva moral que cuestiona la validez de los principios de justicia de las éticas culturales. En qué consiste lo justo es un punto que ha de resolverse cuando los involucrados en un problema no hacen uso de sus creencias en torno a la vida buena, sino que se concentran en llegar a un consenso a través de una comunicación horizontal con el resto de afectados.
Bernard Williams (1997)	No da una definición. Puede decirse, no obstante, que se trata de un conjunto de consideraciones, pensamientos, sentimientos, acciones, que generalmente consideramos que están relacionados con la convivencia y se refieren a virtudes como la valentía, la justicia, la sinceridad, etc.	La moral es un subconjunto de la ética. La moral (tanto desde el punto de vista teórico, como en la práctica) sostiene que el fenómeno fundamental (o también llega a decirse que el único) del comportamiento ético es la obligación moral. Si la persona no cumple con su obligación moral del caso, cualquiera que esta sea, entonces actúa de manera no racional

		o no razonable, pero sobre todo no se comporta éticamente. De acuerdo con Williams, es un error reducir lo ético a la obligación moral y, en todo caso, lo mejor sería prescindir del acercamiento moral a los problemas éticos.
Enrique Dussel (1998)	La ética es el plano que evalúa si una determinada acción (o sistema) hace posible la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (entendida ésta desde un punto de vista culturalmente concreto). En ese sentido, la ética parte del terreno <i>material</i> de la existencia humana.	La moral es el plano que evalúa si una determinada acción (o sistema) cumple con el requisito de incluir a todos los afectados, para llegar a un acuerdo en torno a lo justo/injusto en medio de un problema específico. En ese sentido, la moral parte del terreno <i>formal</i> de la existencia humana.
Paul Ricoeur (2008)	La ética se divide en dos planos: a) el de la ética fundamental o anterior y b) el de las éticas regionales o ética posterior. Los dos planos de la ética están mediados por la moral: ética-moral-éticas. La ética fundamental se refiere al reino de los deseos y, de modo principal, al deseo de vivir bien. La ética fundamental hace posible que se despliegue el reino de las normas y la obligación, que es precisamente el ámbito moral; se trata del momento en que reconocemos un conjunto de normas (nos sentimos obligados a cumplirlas) como principios de la acción. En tercer lugar, gracias al reino de las normas, el cual es soportado por nuestras preferencias y por el deseo de vivir bien, entramos en contacto con el mundo y de esa manera con los diversos ámbitos del mundo; es entonces que aplicamos las normas sobre diferentes regiones, y tienen lugar las diferentes éticas regionales: la ética médica, la ética judicial, la ética pedagógica, la relativa al medio ambiente, etc. Al conjunto de los tres momentos lo llama Ricoeur lo justo.	
Enrique Dussel (2016)	La ética es una concepción crítica en torno a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Crítica quiere decir aquí que cuestiona la moral del sistema vigente y se coloca a favor de quienes sufren la exclusión u opresión de dicho sistema.	La moral es la concepción sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto que le da sustento a un sistema que produce y reproduce (muchas veces de manera inconsciente) la exclusión y opresión de un grupo o ciertos grupos de personas.

Como señala Ortiz Millán (2016), el significado que se le da a los términos “ética” y “moral” en los diversos discursos filosóficos no depende de su etimología; se debe básicamente a una estipulación terminológica. Ciertamente, son palabras que en español se usan como sinónimos en numerosos contextos, aunque también ocurre que en determinados casos la palabra moral y algunas otras asociadas con ella, como moralidad, tienen una carga negativa y/o conservadora.¹⁷² El problema con el que nos encontramos aquí es que no existe, pues, un acuerdo ni un punto de partida común sobre el cual pudiera discutirse el significado y el contenido filosófico de los conceptos. En ese sentido, Ortiz Millán señala:

¹⁷² Véanse las entradas correspondientes en el *Diccionario de la lengua española* de la Asociación de Academias de la Lengua Española, 23ª edición.

La distinción ética/moral es una distinción que deberíamos cuestionar y sobre la que no deberíamos poner tanto peso como algunos quisieran: nada realmente significativo en la práctica (es decir, fuera de un ámbito intrateórico) depende de la estipulación terminológica entre “ética” y “moral” –en todo caso, nada para lo que no tengamos ya términos menos ambiguos (pp. 115-116).

Estoy completamente de acuerdo con lo dicho al final de la cita: ya tenemos términos menos ambiguos para hablar de los múltiples componentes del “fenómeno moral”, y yo añadiría: menos cargados de controversias y malentendidos. Términos y conceptos como “crítico”, “convencional”, “social”, “individual”, “cultural”, “natural”, “responsabilidad”, “imperativo”, “praxis”, “campo práctico”, “justicia”, servirían para resolver diversos enredos a los que da lugar la mencionada distinción. Una prueba de ello es que, si dentro de un discurso filosófico se conservan los términos e ideas mediante los que suelen definirse “ética” y “moral”, pero no hacemos uso de la distinción ética/ moral, la reflexión filosófica no se verá disminuida; incluso tal vez gane en claridad y quizá sea capaz de dialogar de manera más transparente con otras propuestas. En el presente trabajo me he amparado fundamentalmente en este último razonamiento para no utilizar la distinción entre ética y moral. Me quedo sólo con uno de dichos términos (moral) y trato de definirlo de manera puntual, confío en que esta estrategia permita una descripción más certera de la concepción socrática de lo justo.

APÉNDICE 2. SIMBOLOGÍA

Preguntas centrales de la investigación

P1: ¿Cuáles son los criterios o principios que nos guían para actuar con justicia?

P2: ¿Hay campos de la vida y actividad humanas donde lo moral no esté presente?

P3: ¿Todas las consideraciones que se nos presentan (o formulamos) al momento de deliberar tienen un contenido moral? ¿O hay consideraciones no-morales?

P4: ¿Qué importancia tiene actuar de manera justa para actuar acertadamente y vivir bien?

P5: ¿Qué relación ha de existir entre lo moral y lo no-moral para actuar acertadamente y para llegar a vivir bien?

P6: ¿Qué es lo mejor, de acuerdo con Sócrates, y por qué: escapar de la cárcel y, así, desobedecer al tribunal ateniense, o permanecer en ella y cumplir con la pena de muerte?

Esferas de la concepción socrática de lo justo

Esfera 1: Criterios internos para determinar lo justo. Esta esfera contiene los principios normativos que han de seguirse para llevar a cabo una acción justa (o para evaluar una acción moral). Responde a la pregunta: ¿qué es lo justo.

Esfera 2: Sobre el papel que juega la práctica de lo justo en la realización de una vida buena. Esta esfera no contiene principios normativos, sino un conjunto de ideas que explican cuál es la importancia de las acciones morales dentro de la vida humana. Responde a la pregunta: ¿debo actuar con justicia; por qué?

Esfera 3: Aplicación. Es decir, acciones concretas relativas a lo justo y lo injusto.

Los tres tipos de objeciones de Critón

C1: Mediante los argumentos agrupados aquí, Critón trata de hacerle ver a Sócrates que su decisión de no escapar de la cárcel, le acarreará a él mismo y a quienes son sus amigos una opinión adversa de parte de muchas personas. Como Critón señala, sería un acto que provocaría vergüenza. Recordemos que dentro de la cultura helénica la vergüenza jugaba un papel central.

C2: Lo significativo de este cuerpo de objeciones es que pueden operar únicamente si Sócrates considera aceptable la acción de evadirse de la cárcel. Sócrates podría estar decidiendo permanecer en prisión al considerar los daños y las dificultades que trae consigo la fuga. Critón sostiene que Sócrates no debe preocuparse por los daños que podrían sufrir quienes lo ayuden a escapar ni por el nuevo lugar a donde tendría que llegar a vivir, pues no representan verdaderos obstáculos que deban moverlo a aceptar una muerte injusta.

C3: Según estas objeciones, al optar por quedarse en prisión Sócrates no solamente estaría cometiendo un error de cálculo (como sugiere C2), sino que estaría cometiendo una acción injusta. Lo sería porque estaría permitiendo (y, por lo tanto, sería responsable de) que personas que no lo merecen, sufran un daño considerable: Sócrates mismo al beber la cicuta, sus hijos al quedar sin padre. C3 está compuesto por los argumentos *e* y *f*:

Argumento e

Premisa 1. Si una persona pretende vivir bien, nunca debe cometer una injusticia (siguiendo S2 y S3).

Premisa 2. Causarse un mal a sí mismo es cometer una injusticia (siguiendo S5).

Premisa 3. Si Sócrates permanece en la cárcel, estaría realizando una acción doble: por un lado, no está causando un mal a los que cometieron injusticia contra él, pero, por otro, está causándose un mal a sí mismo, ya que acepta ser condenado a muerte a partir de un veredicto injusto.

Conclusiones. Si Sócrates permanece en la cárcel, estaría cometiendo una injusticia y, por lo tanto, no estaría viviendo bien.

Argumento f

Premisa 1. Si una persona pretende vivir bien, nunca debe cometer una injusticia.

Premisa 2. Causar un mal a los propios hijos es cometer una injusticia.

Premisa 3. Al permanecer en la cárcel, Sócrates está realizando una acción doble: por un lado, no está causando un mal a los que cometieron injusticia contra él, pero, por otro, está causando un mal a sus hijos al dejarlos sin padre y sin la educación que necesitan.

Conclusiones. Si Sócrates decide permanecer en la cárcel, estaría cometiendo una injusticia y, por lo tanto, no estaría viviendo bien.

Principios e ideas que configuran la concepción socrática de lo justo

S1: Si queremos comprender qué es lo injusto y lo justo, debemos estimar la opinión de aquel que entiende acerca de lo injusto y lo justo, y no estimar la opinión de quienes no son entendidos en ello, pero sobre todo debemos orientarnos por la verdad.

S2: Vivir bien y vivir practicando lo justo son lo mismo.

- S3: Hemos de considerar como lo más importante no el mero vivir sino el vivir practicando lo justo (vivir bien).
- S4: De ninguna manera debemos cometer (voluntariamente) injusticia.
- S5: Cometer injusticia es, para el que la comete, malo y vergonzoso.
- S6: Hacer mal a las personas no se distingue de cometer injusticia.
- S7: No se ha de responder con injusticia cuando nos han cometido una, ni (lo que es lo mismo) responder con un mal cuando hemos recibido uno.
- S8: Las cosas que acordamos con alguien que son justas, debemos hacerlas.
- S9: Donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra (es decir, si estamos siendo justos o injustos).
- S10: Al momento de deliberar hay consideraciones que no son de índole moral.
- S12: Es preciso que, cuando busquemos actuar con justicia, nos guiemos por la mejor razón o el mejor argumento que encontremos a la hora de examinar una situación.
- S13: No creas que sabes lo que no sabes.

Los cuatro argumentos de las Leyes

L1: Entre padres e hijos existe un acuerdo tácito por el sólo hecho de ser parte de esa relación filial (la de padres e hijos): los padres deben cuidar, educar y, en último término, beneficiar a sus hijos; los hijos deben obedecer a sus padres. Todos los padres que han sido benefactores de sus hijos deben ser respetados, honrados y obedecidos, a pesar de que en ocasiones se equivoquen. Todas las polis benefactoras son (por analogía) una especie de padre benefactor para sus respectivos ciudadanos, e incluso son más sagradas. Por lo tanto, todas las polis benefactoras deben ser respetadas, honradas y obedecidas como un padre y todavía más, por parte de sus ciudadanos. Atenas, admite Sócrates, es una patria benefactora (ha cumplido con su parte del acuerdo, al establecer y hacer cumplir buenas leyes), por lo tanto, debe ser obedecida y respetada, aunque ella haya cometido una equivocación. Lo cual significa que Sócrates debe cumplir con el acuerdo; si no lo hace quiere decir que está tratando de destruir a la ciudad.

L2: Se puede expresar por medio del siguiente silogismo:

Premisa 1: Si un ciudadano ha sellado un pacto con la ciudad a partir del libre consentimiento y sin engaño de por medio, entonces tiene dos opciones ante una ley que le parezca injusta: o tratar de modificarla u obedecerla.

Premisa 2: Sócrates, que considera injusto lo que ha sucedido, tuvo la posibilidad de tratar de persuadir a la ciudad de que algunas de sus leyes (las que orillaron a su condena) eran incorrectas, pero nunca lo hizo.

Premisa 3: Hay suficientes pruebas de que Sócrates ha aceptado, de forma voluntaria e informada, permanecer en Atenas, lo cual significa que ha signado el pacto con la polis.

Conclusión: A Sócrates sólo le queda una opción para continuar respetando el acuerdo: obedecer las leyes y las sentencias de la ciudad. Si Sócrates no respeta el acuerdo, estaría intentando destruir a Atenas.

L3: Al momento del juicio, a Sócrates se le dio la posibilidad de proponer una pena distinta a la solicitada por sus acusadores; pudo escoger el exilio. Sin embargo, afirmó que prefería la muerte antes que ser obligado a vivir en otra polis. Lo que pudo hacer con el consentimiento de la ciudad, ahora estaría tratando de hacerlo a la fuerza. Si Sócrates decide escapar, estaría cayendo en una pronunciada incongruencia que debería avergonzarlo y, además, estaría intentando destruir a Atenas, en la medida de sus capacidades.

L4: Supongamos que es permisible que Sócrates escape de la cárcel, si y sólo si esta acción reportara un beneficio para sus hijos, sus amigos y para él mismo. Ahora bien, lo cierto es que, si Sócrates escapa, sus amigos serán desterrados, perderán sus derechos ciudadanos o sus bienes; sus hijos, o no podrán ejercer la ciudadanía o vivirán sin la presencia y la educación paterna; y Sócrates mismo no podría seguir filosofando como en Atenas. Por lo tanto, desde esta perspectiva no es permisible que Sócrates escape de prisión.

Principios e ideas enunciados por las Leyes

N1: las personas que han hecho un pacto con la ciudad y en determinado momento están en desacuerdo con una ley, una sentencia o un mandato de la autoridad, tienen la opción de persuadir a la ciudad de que está en un error. Si no logran persuadirla o si ni siquiera intentan convencerla, el único camino justo que les queda es obedecer las sentencias y el marco legal de la polis, a pesar de que les cause un dolor y a pesar, incluso, de que sufran una injusticia.

N2: un factor crucial para encontrar lo que es justo en un caso concreto, tiene que ver con las características de las personas involucradas en dicho caso.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Jean-Michel y Francois Revaz (1996). “(Proto)Tipos: La estructura de la composición en los textos”, *Textos de didáctica de la Lengua y la Literatura*, núm 10. España, GRAO, pp. 9-22.
- Allen, R. E. (1996). “The Trial of Socrates: A Study in the Morality of the Criminal Process”, en Prior, William (editor). *Socrates. Critical Assessments*. Vol. II. Nueva York, Routledge.
- Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II*. Introducción, traducción y notas: Claudia Mársico. Buenos Aires, Losada, 2014.
- Aristófanes. *Las aves*. Traducción, prólogo y notas de Francisco Rodríguez Adrados. Madrid, Aguilar, 1973.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Versión española y notas por Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1954.
- _____. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. 5ª edición, Madrid, Gredos, 2013.
- _____. *Poética de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1974.
- Austin, Michelle y Pierre Vidal-Naquet (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós.
- Bardón, Álvaro (2010). “Entrevista a Álvaro Bardón”, en Villarroel, Raúl (editor). *Salario Ético*. Raúl Villarroel, pp. 93-96.
- Bajtín, Mijail (2012). *Problemas de la poética de Dostoievski*. 3ª edición. Traducción directa del ruso e índices, Tatiana Bubnova. México, FCE.
- Beuchot, Mauricio (1988). “Ética y justicia en Tomás de Aquino”, en Mark Platts (compilador), *La ética a través de su historia*. México, UNAM, pp. 41-54.
- Bilbeny, Norbert (1998). *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona, Ediciones Península.
- Brandwood, Leonard (1990). *The Chronology of Plato's dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Clay, Diskin (1994). “The Origins of the Socratic Dialogue” en *The Socratic Movement*. Editado por Paul A. Vander Waerdt. Nueva York, Cornell University Press, 1994.

- Colaiaco, James (2001). *Socrates against Athens*. Nueva York, Routledge.
- Danzig, Gabriel (2010a). “Plato and Kenophon on Socrate’s Behavior in Court (*The Apologies*)”, en *Apologizing for Socrates*. Nueva York, Lexington Books.
- _____ (2010b). “Bulding a Community under Fire (*Crito*)”, en *Apologizing for Socrates*. Nueva York, Lexington Books, 2010.
- Davidson, James (2002). “La vida privada” en Osborne, Robin (editor). *La Grecia Clásica, 500-323 a. C.* Barcelona, Crítica.
- Diógenes Laercio (2007). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas por Carlos García Gual. Madrid, Alianza.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid, Trotta.
- _____ (2016). *14 tesis de ética*. México, Trotta.
- Euclides de Megara, et. al. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I*. Introducción, traducción y notas: Claudia Mársico. Buenos Aires, Losada, 2013.
- Finley, Moses (1974). *La economía de la antigüedad*. México, FCE.
- Gallie, W.B. (1998). *Conceptos esencialmente impugnados*. México, UNAM.
- Giannantoni, G. (1997). “L’Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade”, en *Lezioni socratiche*. Eds. Gabriele Giannantoni y Michel Narcy. Nápoles, Bibliopolis, pp. 349-373.
- Gómez Espelosín (2001), Francisco Javier. *Historia de Grecia Antigua*. Madrid, Akal.
- Gómez-Lobo, Alfonso (1998). *La Ética de Sócrates*. Barcelona, Editorial Andrés Bello.
- Habermas, Jürgen (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós.
- Hansen, Mogens Herman (1999). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Londres, University of Oklahoma Press.
- Heidegger, Martin (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta.
- Heródoto. *Historias*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 1997.
- Homero. *Odisea*. Traducción de J.M. Pabón. Madrid, Gredos, 1982.

- Isócrates. *Busiris* en *Discursos I*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid, Gredos, 1979, pp. 184-198.
- Janko, Richard (2009), “Sócrates the Freethinker” en *A Companion to Socrates*. Editado por Sara Ahbel-Rappe y Rachana Kamtekar. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid, Gredos, 1993.
- Kahn, Charles (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- Kallet, Lisa (2002). “El siglo V: narraciones políticas y militares” en Osborne, Robin (editor). *La Grecia Clásica, 500-323 a. C.* Barcelona, Crítica, pp. 191-219.
- Lacey, A. R. (1972). “Our Knowledge of Socrates”, en *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. Londres, Macmillan, pp. 22-49.
- Luri Medrano, Gregorio (1998). *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta.
- MacIntyre, Alasdair (1970). *Historia de la ética*. Buenos Aires, Paidós.
- Magoja, Eduardo Esteban (2015). “El significado de la prosopopeya de las Leyes en el *Critón* de Platón”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 3, núm. 1. Madrid, Universidad Complutense, pp. 11-39.
- Mignolo, Walter (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (compiladores). *El giro decolonial*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana, pp. 25-46.
- Momigliano, Arnaldo (1986). *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México, FCE.
- _____ (1999). *La sabiduría de los bárbaros*. 2ª edición. Madrid, FCE.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*. Madrid, Cátedra, 2013.
- Nails, Debra (2009). “The Trial and Death of Socrates” en Ahbel-Rappe, Sara y Rachana Kamtekar (editoras). *A Companion to Socrates*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, pp.
- Nicol, Eduardo (2004). *Idea del hombre*. 1ª edición. México, Herder.
- _____ (1997). *La vocación humana*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Nightingale, Andrea (1995). *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, pp. 1-65.
- Ortiz Millán, Gustavo (2016). “Sobre la distinción entre ética y moral”. *Isonomía*. Número 45. México, ITAM, pp. 113-139.
- Padilla, María Teresa (2003). “La naturaleza del método socrático platónico”. *Tópicos*. Número 25, pp. 35-46.
- Pimentel, Luz Aurora (2002). *El relato en perspectiva*. México, Siglo XXI.
- Platón. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro Vigo. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- _____. *Apología de Sócrates*. Traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires, EUDEBA, 1981.
- _____. *Critón*. Traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2ª edición, 2004.
- _____. *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1986.
- _____. *Banquete* (traducción de Marcos Martínez), *Eutifrón*, *Gorgias* (traducción de Julio Calonge), *Menéxeno* (traducción de Emilo Acosta), *Protágoras* (traducción de Carlos García Gual), en *Diálogos I*. Madrid, Gredos, 2010.
- Platts, Mark (1984). “La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida”. *Diálogos*, vol. 20, núm. 3. México, El Colegio de México, pp. 55-62.
- _____ (1988). “Introducción”, en Mark Platts (compilador), *La ética a través de su historia*. México, UNAM, pp. 5-12.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*. 2ª edición. México, FCE.
- Ricoeur, Paul (2003). *Tiempo y Narración*. 4ª edición, México, Siglo XXI.
- _____ (2008). *Lo justo 2*. Madrid, Trotta.
- Rosseti, Livio (2001). “Le dialogue socratique *in statu nascendi*”. *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages*. Núm. 1. Hauts-de-France, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 11-35.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1969). *Ética*. Barcelona, Editorial Crítica.

- Santas, Gerasimos (1979). *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. Londres, Routledge - K. Paul.
- Souto Delibes, Fernando (2002). *La figura de Sócrates en Jenofonte*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Thomas, Rosalind (2002). "La ciudad clásica", en Osborne, Robin (editor). *La Grecia Clásica, 500-323 a. C.* Barcelona, Crítica, pp. 63-94.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid, Gredos, 2000.
- Vigo, Alejandro (2013). "La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino". *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 29. México, UAM, pp. 9-37.
- Vlastos, Gregory (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1994). "The historical Socrates and Athenian Democracy" en *Socratic Studies*. Editor Myles Burnyeat. Cambridge, University of Cambridge.
- _____ (1972). "Introducción: The Paradox of Socrates", en *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. Londres, Macmillan, pp. 2-21.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México, FCE.
- Weiss, Roslyn (1998). *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*. Oxford, Oxford University Press, pp. 3-77.
- Williams, Bernard (1997). *La ética y los límites de la filosofía*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- _____ (2011). *Vergüenza y necesidad*. Madrid, Machado Grupo, 2011.
- Zambrano, María (1973). *El hombre y lo divino*. 2ª edición. México, FCE.