

Actitud de Sócrates ante la democracia ateniense

Uno de los problemas más arduos ha sido siempre el de aquilatar el valor de los datos de las fuentes sobre el Sócrates histórico. Las principales son Platón y Jenofonte¹. Ahora bien, estos autores trataron a Sócrates solamente en la última etapa de su vida. Cuando ellos nacieron, ya había rebasado los cuarenta años (e.d., no conocieron la formación y la primera etapa docente del maestro; no pueden garantizarnos con su testimonio personal si hubo o no efectivamente un desplazamiento de objeto y de interés en las investigaciones de Sócrates, problema al que aludiremos luego)². Por otra parte, el género literario en el que transmiten sus noticias sobre el filósofo (los diálogos) no es estrictamente histórico. Pretende más bien vindicar el pensamiento y la inocencia de Sócrates, que aparecía empañada por su proceso y por su muerte³; su finalidad primordial no es acumular detalles biográficos.

1. Cf. E. EDELSTEIN, *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates*, Diss., Heidelberg, 1935. Para una visión de conjunto del problema, cf. A. CAPIZZI, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma, 1970, cap. I, p. 9 ss.

2. Sócrates nació hacia el a. 470 y murió en el a. 399. Platón nació en el a. 428 y murió en el a. 348-347. Jenofonte nació hacia el a. 430 y murió después del a. 355. Cuando Platón tenía cinco años, ya gozaba Sócrates de fama en Atenas. En el a. 423 fue criticado por Aristófanes en las *Nubes*, presentándole como un «filósofo de la naturaleza» al estilo de los jonios y como un sofista «inmoralista». Y del mismo año del nacimiento de Platón tenemos un testimonio de que la filosofía socrática era públicamente conocida. Eurípides en el *Hipólito* (en dicho año), verso 377, ataca el principio de que el conocimiento del bien lleva necesariamente a su práctica (cf. B. SNELL, «Das früheste Zeugnis über Sokrates», *Philologus*, 1949, p. 125 ss.).

3. Las diversas defensas que se escribieron de Sócrates (las de Platón, Jenofonte y las perdidas de Lisias, Teodectes de Fasélide, Demetrio de Falero, Teón de Antioquía, Plutarco) surgieron como reacción ante la acusación

La dificultad se agrava por el hecho de que Jenofonte y Platón discrepan más que coinciden en la imagen de conjunto que ofrecen del maestro⁴. Modernamente se dio la preferencia a la versión de Jenofonte. Su Sócrates es más humano, menos grandioso, menos "idealizado" que el de Platón. Por tanto, más verosímil. Este criterio predominó hasta la aparición en 1914 de la obra de J. Burnet sobre Filosofía Griega⁵. Burnet y sus seguidores rechazan los escritos de Jenofonte como base para conocer la verdad sobre Sócrates. En el mismo sentido se pronuncia, entre otros, Magalhães Vilhena⁶. Sus reservas parecen corroborarse por el hecho de que dichos escritos no fueron compuestos, muy probablemente, hasta unos treinta años después de la muerte del maestro. Esto quiere decir que Jenofonte se dejó influir por una gran cantidad de obras que sobre el mismo tema habían aparecido durante esos años: no nos transmite sólo sus recuerdos sino la idea que se había ido forjando de Sócrates a través de la lectura de otros escritores socráticos, espe-

que contra él y sus discípulos publicó el a. 393 el sofista Policrates tratádoles de enemigos del régimen ateniense (cf. J. HUMBERT, «Le Pamphlet de Polycrates...», *Rev. Phil.*, 1931, p. 38 ss.). (Cf. también L. RADERMACHER, «Artium Scriptores» *Sitzungsb. Oesterr. Ak.*, 1951, p. 128). Un estudio de los diálogos socráticos desde el punto de vista histórico aparece (entre otras) en la obra de H. MAIER, *Sokrates*, Tubinga, 1913, p. 27 ss. Aunque las apologías no pueden tomarse como una reproducción exacta de la defensa de Sócrates, sería exagerado caer en el extremo contrario de creer que Sócrates se mantuvo en silencio ante los jueces negándose a defenderse, como indican Filostrato (*Vita Apol.* 8, 2) y Máximo de Tiro (*Diss.* 3). Cf. H. GOMPERZ, «Sokrates Haltung vor seinen Richtern», *Wien. St.*, 1936, p. 32 ss.

4. Cf. n. 1.^a.

5. *Greek Philosophy*, Londres, 1914. Según él, hay que partir del supuesto de que Platón (contra la teoría de Maier) cuando atribuye determinados pensamientos a Sócrates no falseó la realidad. El suyo es el *Sócrates histórico*. Cf. el t. I de su obra, p. 128, 212 s., etc. En el año 1932 publicó en Edimburgo el libro titulado *Socrates* un seguidor de la tesis de Burnet, A. E. Taylor, que trata de robustecer la posición del primero (cf. las pp. 14 s.; 32 s.; etc., de la o. c.). No obstante, a pesar de Burnet, la tendencia a dar la preferencia a Jenofonte aun encontró un representante muy conspicuo en W. Schmid, que en su *Geschichte der Griech. Liter.* (7 vols. 1920-48) traza una semblanza de Sócrates, en las páginas que le dedica, calcada en los escritos de Jenofonte. Es de notar que los partidarios de valorar la imagen que éste nos ofrece se fundan en que existe una notable semejanza entre el Sócrates de los *Memorables* y el de los diálogos iniciales de Platón o diálogos «socráticos» (especialmente la *Apología* y el *Critón*), en los que, por lo tanto, se reconoce un fondo histórico (tesis de Schleiermacher a que aludimos en el texto) a diferencia de los diálogos posteriores, a partir del *Gorgias* (punto sobre el cual hablaremos luego).

6. *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socr. de Platon*, París, 1952.

cialmente de Antístenes⁷, y probablemente también de Fedón de Elide, Euclides de Mégara, Aristipo de Cirene y Esquines de Efeto, aspecto sobre el que recoge abundancia de datos O. Gigon en su libro *Sokrates*, publicado en Berna en 1947. De este modo ha decrecido notablemente nuestra confianza en que las obras de Jenofonte reflejen con fidelidad la figura del filósofo que conoció. Puede ser que a veces le atribuya desarrollos de Antístenes o de los otros socráticos, o bien que ponga en boca de Sócrates reflexiones propias de su ética personal aristocrática, arcaizante en muchos aspectos. La mentalidad de Jenofonte se evidencia en obras suyas, y cuando aparece Sócrates pensando como él, se ha supuesto que Jenofonte lo está falseando. Sigue en pie, no obstante, entre la generalidad de los autores aún hoy día el principio de Schleiermacher⁸: Son aceptables como históricos los rasgos de Sócrates en que coincide Jenofonte con Platón, aunque este principio admite excepciones: pueden ser válidos datos presentados por uno sólo de los dos autores. Y Gigon llega a rechazar algunos puntos

7. Antístenes, discípulo de Gorgias y después de Sócrates, enseñó en Atenas. Se le considera como fundador de la escuela cínica. Escritor fecundo (se conocen unos setenta títulos) desarrolló aspectos de las doctrinas de Sócrates en dirección opuesta a Platón (al que atacaba en una de sus obras, titulada *Satón*, y cuya teoría de las ideas rechazaba). La virtud no se funda en la ciencia, Antístenes preconizaba la ética práctica. Uno de sus principios básicos era el de la autarquía que arranca de la enseñanza socrática de que el hombre virtuoso es autosuficiente (*Rep.* 387 d-e). Antístenes propuso como objetivo de la autarquía librar al hombre de la tiranía de las pasiones (el hombre lleva dentro de sí —como ya enseñaba Sócrates— los verdaderos valores y sólo necesita practicar la virtud para lograr la felicidad). Para conseguir la *enkrateia* (el dominio de las pasiones) propone como modelo a Sócrates: «la fuerza socrática» (*Diog. La.*, VI, 11), impresionado por el ejemplo del maestro. Estas ideas plasmaron en su escrito *Hércules*, en el que concretaba el símbolo del heroísmo consistente en la victoria sobre el placer. Entre sus obras se contaba el *Ciro*, tal vez relacionado con la *Ciropedia* de Jenofonte (cabe la posibilidad de que se la hubiera dedicado, lo que sería un indicio más de las relaciones entre ambos). En efecto, Jenofonte es un admirador entusiasta de Antístenes (*Banquete*, 4, 34 ss.) por su fiel imitación del ejemplo de Sócrates y por su doctrina de la *enkrateia* como medio para lograr la libertad interior (*Econ.* I, 18-23; *Mem.* IV, 5). Que Sócrates haya llegado a ideas tan precisas sobre la *enkrateia*, ese es el punto debatido. Y de ahí que se haya extendido la idea de que Jenofonte se apropia la interpretación de Sócrates elaborada por Antístenes (cf. K. JOEL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 vols., Berlín, 1893-1901: su opinión aún cuenta con partidarios, p. ej., M. POHLENZ, *La liberté grecque*, tr. fr., París 1954, pp. 104-105. Aunque no todos creen que sea la de Antístenes la influencia predominante.

8. *Sämtliche Werke*, 3, 2, 297.

en que concuerdan ambos, basándose en que la imagen que se nos ha transmitido de Sócrates ha ido recibiendo adherencias legendarias desde muy temprano. Gigon muestra un pesimismo extremo sobre nuestras posibilidades de conocer la verdad sobre el filósofo: fuera de unos pocos datos concretos todo lo demás (particularmente la delimitación exacta de su pensamiento) es cuestionable.

El descrédito de Jenofonte —decíamos líneas antes— provocó la intervención de Burnet en 1914, seguido de Taylor en 1932 (véase n. 5), los cuales formularon una tesis diametralmente opuesta: Platón es el que nos transmite el Sócrates histórico. En todos aquellos diálogos en que interviene (incluida la *República*) se ha de suponer que todas las doctrinas que se le atribuyen (como la de Formas o Ideas^{8bis} y la del Estado ideal) fueron efectivamente suyas.

Ahora bien, aún admitiendo que Platón es una fuente más digna de crédito que Jenofonte para conocer a Sócrates, hay que reconocer que se *contradice*, lo cual fuerza a interpretar su testimonio y a contrastar sus datos.

1) En la *Apología* afirma Sócrates reiteradamente que no tiene nada que ver con especulaciones sobre la "naturaleza"⁹, de lo cual

8bis. Sobre este punto véase H. GUNDEBT, «Die ersten Spuren der Ideenlehre», Ponencia pronunciada en el VI Congreso Intern. de Est. Clás., Madrid, 2-6 sept., 1974, p. 51 ss. de *Resúmenes de las Ponencias*, Salamanca 1974.

9. 18 b-c; 19 c-d; 23 d. El valor de esta afirmación de Sócrates debe ser especialmente ponderado. No es concebible que Platón le haga mentir en esta ocasión para salvar la vida. R. ADRADOS (*Ilustración y Política en la Grecia Clás.*, Madrid 1966, pp. 492-3) pretende debilitar estas citas de la *Apología* aduciendo el testimonio de Aristófanes en las *Nubes*. Pero no se debe olvidar que el mismo Sócrates en la *Apología* previno a los jueces contra los ataques de Aristófanes (19 c, ss.). R. Adrados (*ib.*) alude también al hecho de que Platón en el *Fedón* (96 a, ss.; cf. 108 d, s.) presenta a Sócrates como adicto a las doctrinas de Anaxágoras. Estos pasajes del *Fedón* son justamente una prueba de las contradicciones en que cae Platón al delinear la figura de Sócrates. Se impone contrastar sus testimonios. Y la balanza se inclina a favor de la *Apología* tanto más cuanto que Sócrates afirma en ella que muchos de los presentes en el juicio podían testificar la verdad de sus palabras. Preferir el testimonio del *Fedón* al de la *Apología* en este punto es como preferir el testimonio de la *República* al de la *Apología* y el *Critón* y concluir que, efectivamente, Sócrates era un antidemócrata, un enemigo del régimen, a pesar de todas sus protestas en contrario formuladas en la *Apología* (20 e-21 a: sus relaciones con Querefonte; 32 c: su conducta bajo el gobierno de los Treinta), y en el *Critón* (51 d-e; 52 b: Sócrates no se ha enfrentado con la constitución ateniense; 53 c-d: elogios de la constitución democrática; 54 c: puede ser víctima de los hombres pero no de las Leyes).

Es cierto (dato que aduce también R. ADRADOS, *ib.*) que Diógenes La. (II, 25) cuenta a Sócrates entre los discípulos de Arquelaos, discípulo a su

pueden ser testigos muchos de los asistentes a su juicio. En cambio en el *Fedón* (véase n. 9) y en el libro IX de la *República* parece profesar las doctrinas pitagóricas sobre la "naturaleza". La contradicción entre ambas series de pasajes no permite aceptar la tesis de que Platón expone al pensamiento auténtico de Sócrates siempre que lo hace intervenir. Dado que resulta inverosímil psicológicamente que Sócrates mintiera (o que Platón le hiciera mentir) en la *Apología* para salvar la vida (véase n. 9), la conclusión que se desprende es que está más próxima a la verdad —al menos en el punto debatido— la *Apología* que los otros dos diálogos¹⁰.

vez de Anaxágoras. Poco sabemos de las doctrinas de Arquelaos. De todos modos, es sorprendente que precisamente sea él uno de los iniciadores del relativismo ético contra el que había de luchar Sócrates. (Cf. nuestro artículo «Evolución del concepto de *nómos*...», *Miscelánea Comillas*, 1969, p. 9). Ahora bien, en cuanto las especulaciones sobre la «naturaleza» afectan a la concepción del alma por parte de Sócrates, el problema nos parece especialmente controvertido, y a él aludimos en la nota 10.

10. Qué concepción tenía Sócrates del alma es una cuestión aún sometida a discusión. Popper (*The Open Society...*, Londres, 1963, n. 44 al cap. 10, p. 301 y n. 56 (b) al mismo *cap.*, p. 308) insiste en que el «cuidado del alma» *Apolog.* 20 d; 30 b) que propugnaba el filósofo revelaba sólo sus intereses morales; Sócrates no sostenía ninguna teoría metafísica del alma. Tales doctrinas en el *Fedón* y la *República* son órfico-pitagóricas y Sócrates no las compartía. Según Popper, el principio del «cuidado del alma» es expresión del individualismo moral e intelectual del filósofo, en la misma medida en que proclama la autosuficiencia moral del hombre virtuoso. «En su énfasis sobre la autosuficiencia Sócrates quería decir: «pueden destruir vuestro cuerpo, pero no pueden destruir vuestra integridad moral»... Parece que Platón al trabar conocimiento de la teoría metafísica del alma elaborada por los pitagóricos, entendió que la actitud moral de Sócrates necesitaba una fundamentación metafísica, especialmente una teoría de la inmortalidad. En consecuencia, sustituyó la idea de «no pueden destruir vuestra integridad moral» por la idea de la «indestructibilidad del alma» (POPPER, *o. c.*, n. 44, p. 301). Sin embargo, este autor se da cuenta (ib.) de que su interpretación del sentir de Sócrates se presta a una seria dificultad: «no puede haber una idea moral del alma que no sea metafísica; cualquier modo de hablar del alma ha de ser metafísico». Su respuesta a esta dificultad no resulta muy convincente. Frente a su postura, la generalidad de los autores atribuye a Sócrates una concepción metafísica del alma y la creencia en la inmortalidad, p. ej., J. BURNET, «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy*, 1915-16, p. 235 ss. Sócrates trata de someter a una interpretación racional el concepto del alma recogido de los órficos y pitagóricos (un ser independiente que se une al cuerpo por algún tiempo y adquiere toda su plenitud de desarrollo al separarse de él). Cf. JAEGER, *Paideia*, 2.ª ed. en un solo vol., Méjico, 1962, p. 164; E WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt a. Main, T. I, 1950, p. 158 ss.; S. LASSO DE LA VEGA, *Héroe griego...*, Univ. de la Laguna, 1962, pp. 29-30, con bibliografía en las notas 70, 71, 73. El alma, según Sócrates, no es ya sólo el sujeto de la vida y la conciencia. Es, sobre todo, lo que hace del hombre

2) Sócrates en la *Apología* afirma que la verdadera sabiduría consiste en percatarse de lo poco que uno sabe. "Date cuenta de tus limitaciones" en el sentido del proverbio de Delfos "conócete a ti mismo" (23 a-b; cf. *Cármides*, 167a; 170a). El contraste entre la *Apología* y la *República* lo expresa Grote de esta manera¹¹: "En la... *Apología* vemos a Sócrates confesar su propia ignorancia... Pero la *República* le presenta con un nuevo papel... Está sentado en el trono del *Rey Nómos*: la autoridad infalible, temporal tanto como espiritual, de la que emana todo sentimiento público y por la cual

una persona. Es el verdadero «yo» del hombre. Por eso «el cuidado del alma» es el más grande de sus deberes (cf. E. WOLF, *o. c.*, T. III, 1, p. 20 ss.). Según Popper (*o. c.*, n. 9 al *cap. 7*, p. 266), «el Fedón es aún en parte socrático, pero predominan en él ya con mucho las ideas de Platón. El relato de la evolución filosófica de Sócrates (96-99) es sólo una interpretación de la misma hecha por Platón. La actitud de Sócrates ante la ciencia (mezcla de interés y de modesto agnosticismo) era incomprensible para Platón. Y la explica por el retraso de la ciencia ateniense frente al Pitagorismo. Ante el Pitagorismo de que Platón ya se ha imbuido, no se justifica la actitud agnóstica de Sócrates. Por eso trata de mostrar cómo la teoría metafísica del alma habría llenado de satisfacción al maestro». Con toda su agudeza, la hipótesis de Popper se presta a objeciones y —en el mejor de los casos— deja en el ánimo la duda.

11. *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres 1875, III, p. 240. Aun cuando a partir de Friedländer (*Platon*, Berlin, I, 2.ª ed., 1945; II, 2.ª ed., 1957) se tiende a rebajar la fecha de la *Apología* y el *Critón*, hay acuerdo unánime no obstante en situarlos dentro del primer grupo de diálogos, cuya composición se extiende desde la muerte de Sócrates (aunque autores como Wilamowitz creen que algunos diálogos son anteriores a esta fecha, a. 390 ó 389. En este caso, en lugar de adscribirlos al comienzo del decenio, corresponderían, a lo sumo, al final. Los demás diálogos de esta primera etapa serían (su orden de aparición no es, ni mucho menos, seguro): *Lagues*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Lisis*, *Protágoras*, *Hipias Menor*, *Ión*, *Hipias Mayor*, *Apología*, *Critón*. Un rasgo que acredita como socráticos estos diálogos (o la mayoría de ellos) es que aquí descubrimos el método filosófico a que se había consagrado Sócrates según Aristóteles (*Metafísica*, 1078 b 27): la búsqueda de definiciones de conceptos y la inducción. Como se ve por estos diálogos, el filósofo para su investigación recurría con frecuencia a analogías tomadas de la vida diaria, sobre todo del campo de las técnicas y de la artesanía. Cf. TH. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942. También Jenofonte testimonia la definición de conceptos como actividad propia de su maestro (*Memorables*, I, 1, 16. 4, 6, 1). El diálogo de transición a la 2.ª etapa de producción platónica sería el *Gorgias*. Como hemos indicado en la n. 3.ª, la *Apología* no pretende ser una reproducción exacta de la defensa de Sócrates. Ya en 1929 E. Wolff (*Neue Philol. Untersuchungen*, VI) sometió a un fino análisis esta pieza, concluyendo que en ella se encierra una idealización de Sócrates como encarnación de la figura del sabio. Pero se trata de una idealización que no está montada sobre falsedades, ya que sus rasgos fundamentales reaparecen en parte en otros diálogos de la primera época y en parte en Jenofonte, p. ej., su idea de que la sabiduría es la conciencia de las propias limitaciones y su adhesión al régimen ateniense.

queda fijada la ortodoxia. Y, acto seguido, espera que todo el mundo se postre y acoja las opiniones prescritas por la autoridad; incluidas entre esas opiniones, falsedades éticas y políticas deliberadas como la relativa a los hombres 'nacidos de la tierra'... Ni el Sócrates de la *Apología* ni su dialéctica negativa hubieran podido existir en la *República* de Platón". También en el *Político* y las *Leyes* se afirma que son los sabios los que deben mandar o —lo que es lo mismo— que los gobernantes deben ser sabios. Pero aquí la sabiduría ya no tiene el mismo significado que en la *Apología* (la conciencia de las propias limitaciones) sino que es el conocimiento de las Ideas y una especie de ciencia esotérica de la política¹². El fi-

12. Cuando Platón afirma (*Leyes*, 690 b) que «son los sabios los que deben mandar y los ignorantes obedecer», se podía creer que está desarrollando un principio socrático. Sócrates profesaba una moral intelectualista en el sentido de que identificaba el bien y la sabiduría: quien conoce el bien, lo practica; la ignorancia es la causa del mal. La inducción y la búsqueda de definiciones que caracterizaba el filosofar de Sócrates según Aristóteles (véase la n. 11) no constituía un trabajo puramente lógico. El mismo Aristóteles (en el pasaje citado en la n. 11) reconoce que la investigación de Sócrates se orientaba hacia el descubrimiento de valores morales, de normas de vida (cf. H. DREXLER, «Gedanken über den Sokrates der platonischen Apologia», *Emerita*, 1961, p. 179). Como queda dicho, el conocimiento del bien lleva necesariamente a su práctica, idea que —según indicamos en la n. 2— ya fue objeto de un ataque por parte de Eurípides en el a. 428, y que volvería a impugnar Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (Z 13. 1144 b 17). Es importante notar el valor que cobra en la filosofía socrática el conocimiento moral por cuanto se identifica en la conducta moral. Su misión de moralizador le lleva a criticar los fallos del gobierno, la incompetencia y falta de honradez políticas (*Memorables* I, 2, 9; III, 1, 4; 9, 10), sin que ello signifique mentalidad antidemocrática (como haremos ver más adelante). En su empeño en moralizar al individuo y la sociedad es verosímil que propusiera que el mando debía otorgarse a los «mejores», que —de acuerdo con su teoría— eran los más «sabios», «los que conocían la justicia» (*Memorables*, III, 9, 10, ya citado; *ib.* IV, 6, 12). Ahora bien, frente a una opinión que pretende ver aquí el punto de unión entre Sócrates y Platón, es preciso subrayar las hondas diferencias existentes entre ambos. Sócrates entendía por justicia la «justicia igualitaria». Así lo afirma en el *Gorgias*, 488 a ss., diálogo que aún conserva influencias socráticas (aunque en puntos cruciales, como veremos, señala el abandono progresivo del pensamiento del maestro por parte de Platón). En dicho pasaje dice Sócrates que «la justicia es la igualdad», interpretación que, según él, coincide con el sentir común, y que está de acuerdo no sólo con la convención (*nómos*) sino también con la naturaleza (*physis*). Por el contrario, cuando Platón escribió la *República* (entre el primer viaje a Sicilia, hacia el 390, y el segundo, en el 366, probablemente en los años setenta) su concepto de la justicia ya no era idéntico al de Sócrates. En *Rep.* 434 a-c le da un sentido totalitario, la identifica con la estabilidad y seguridad del estado, *con el interés del estado*. En la mente de Platón, el que un miembro de la clase baja trate de ascender a las clases superiores provoca la ruina de la *pólis*:

lósofo-gobernante de Platón no profesa la modestia intelectual de Sócrates sino que está situado por encima de los hombres ordinarios, es "semejante a los dioses, si no es divino" (*Rep.* 540 c). Frente al Sócrates que pasó su vida discutiendo problemas filosóficos con los ciudadanos de Atenas, en especial con los jóvenes, el "Sócra-

intentar cambiar de clase o casta es un crimen contra el estado. *Todo delito contra el estado es, naturalmente, injusticia.* Y viceversa ¿qué es la justicia? Que cada una de las tres clases del estado platoniano se mantenga en su esfera y se aplique a sus funciones: justicia —repetimos— es procurar la estabilidad y seguridad del estado (esta concepción de la justicia está influida por teorías médicas que definían la salud como equilibrio de los elementos del organismo, cf. JAEGER, *Eranos*, 1946, p. 123 ss.). El interés del estado se convierte en el criterio supremo de moralidad. Todo lo que promueve su engrandecimiento y su poder es justo.

Si Sócrates y Platón discrepan en el modo de entender la *justicia*, lo mismo ocurre en relación con la *sabiduría*. Cuando el primero propuso que el gobierno se otorgara a «los más sabios», la sabiduría a que él se refería era la percepción de las propias limitaciones, como indicamos en el texto correspondiente a la n. 11 (*Apología*, 23 a-b; *Cármides*, 167 a; 170a). Por otra parte, la perfección moral puede enseñarse a todos, ya que todos los hombres poseen razón. Su *intelectualismo es igualitario*. En su enseñanza no distingue clases sociales: «Soy el tábano que Dios ha enviado a esta ciudad... Me afano en estimularos...» (*Apología*, 30 e-31 a). Se dirige a todos los ciudadanos. Hasta los esclavos tienen capacidad de aprender, como hace ver Sócrates en el *Menón* (aunque en este caso se trata de demostrar la teoría de la *anamnesis*: aprender es recordar lo conocido en una vida anterior). Sócrates no propugna un método de enseñanza autoritario o dogmático (como los sofistas que pregonan su técnica de la retórica), sino el método *mayéutico* (cf. *Teeteto*, 150 c), e. d., él ayuda a los que desean aprender a librarse de sus prejuicios y a realizar la autocrítica. Deben mandar los «mejores», los intelectualmente honrados, los dispuestos a reconocer sus propias limitaciones; no se refirió a los más instruidos, a un grupo de «especialistas en política». Para evitar el autoritarismo del educador Sócrates fundamentó su autoridad, e. d., su título de sabio en la capacidad de auto-crítica (en darse cuenta de la nulidad o cortedad de su saber) (cf. POPPER, *o. c.*, p. 129 ss.). Creyó que su misión educadora también era política. Pues había que educar a los ciudadanos en la autocrítica para mejorar la vida política de la ciudad. Hasta qué punto identificaba la política con la moral es un problema que se presta a discusión. (Cf. nuestro artículo «La crisis de las tradiciones...», *Rev. Est. Polít.*, 1974, p. 116, n. 35). No parece —desde luego— aceptable como socrático el rigorismo con que el «Sócrates» que Platón presenta en el *Gorgias* (515 e) propone la pura moral como objeto de la política y rechaza los demás fines, como el engrandecimiento de la *pólis* y el bienestar de los ciudadanos, ya que en *Memorables* VI, 2, el filósofo dice que la política mira a la prosperidad de la comunidad y a satisfacer el deseo legítimo de autoafirmación del político (cf. *Apología* de Platón 30 b). Resulta igualmente inconcebible el Sócrates histórico tratando de moralizar a los ciudadanos «por la persuasión o por la fuerza» (*Rep.* 519 e), e. d., imponiendo la moral por medio de leyes reforzadas con sanciones.

Frente al Sócrates de Jenofonte y de los primeros diálogos platónicos

tes" de la *República* prohíbe la filosofía a los jóvenes (*ib.* 598 b-c). Confía a los gobernantes mismos la tarea de educar a sus sucesores en el poder, introduciéndolos en los altos estudios de la dialéctica (que les habilita para captar el mundo de las Ideas). Pero sólo podrán recibir esta educación los que por su edad avanzada ya no son capaces de las actividades militares. En la juventud la filosofía

aparece el de la *República* caracterizado por el autoritarismo que describe Grote en el pasaje citado en n. 11 (recogido en el texto correspondiente). El Sócrates de la *Apología* persigue como objetivo de la educación de sus conciudadanos despierta la autocrítica: «...si me elimináis... permaneceréis dormidos el resto de vuestras vidas...» (30 e 31 a). En cambio, el objetivo de la educación en el estado de Platón es matar en el ciudadano toda iniciativa personal (*Leyes*, 942 a ss.): «el principio más importante de todos es que nadie, ni hombre ni mujer, viva sin un jefe. Nadie debe acostumbrar su espíritu a hacer nada por propia iniciativa... sino que en la guerra y en medio de la paz debe fijar la mirada en su jefe y seguirle fielmente. E incluso en los más pequeños detalles debe seguir las órdenes. Por ejemplo, debe levantarse, moverse, bañarse, comer... solamente si se le ha ordenado hacerlo. En suma, debe enseñar a su espíritu, a través de un largo ejercicio, a no pensar nunca en actuar independientemente y a incapacitarse totalmente para ello. De este modo la vida de todos transcurrirá en plena comunidad. No hay ninguna ley... más efectiva para asegurar... la victoria en la guerra. Y en tiempo de paz, y desde la más temprana niñez debe fomentarse esta costumbre de mandar a otros y ser mandado por otros. Toda manifestación de falta de control debe eliminarse de la vida de todos los hombres...». Aunque, en principio, este pasaje se refiere a la educación militar, también alude a la vida en tiempo de paz, como hemos visto, incluso desde la niñez. Por lo demás la vida de los *ciudadanos* del estado de Platón está militarizada, e. d., de los que tienen derechos civiles (*Leyes*, 753 b), de que carece la casta inferior de los trabajadores, artesanos, etc. (*Leyes*, 741 e; 743 d). El carácter totalmente militarista del estado de Platón se deduce del hecho de que —además de educarse sus ciudadanos para la guerra desde la niñez—, la clase de los gobernantes está formada por guerreros, e. d., por los «sabios» que han sido guerreros (*Leyes*, 753 b) (cf. POPPER, o. c., p. 259, n. 33 al cap. 6). El propósito implacable de Platón de matar en el ciudadano toda iniciativa personal resulta tan evidente en su brutalidad que incluso un autor tan propenso a idealizar a este filósofo como A. Lesky no puede menos de denunciar el rigorismo del pasaje de *Leyes*, 942 ab, citado líneas antes, *Storia della Let. Greca*, tr. it., Milán 1962, v. II, p. 685.

Por otra parte, ya hemos dicho anteriormente que la educación de Sócrates se dirige por igual a *todos* los ciudadanos sin distinción de clases (*Apología*, 30 e - 31 a). Platón reduce la educación a la clase rectora: sólo los miembros de esta clase son educados con un programa de enseñanzas acompañado de una censura meticulosa (*Rep.* 377 e, ss.; 378 c; 595 a, ss.; 605 a-b; *Leyes*, 801 c-d). R. ADRADOS (*Ilustración y Política...*, p. 535) parece extrañarse de que todas las reformas de Platón tendientes a la «perfección» del hombre (p. ej., la destrucción del egoísmo) se apliquen a la clase gobernante y que no trate de extender esas «ventajas» a la clase productora. La explicación está en que Platón entiende que para que el estado sea perfecto no ha de sufrir ningún cambio. El cambio lleva consigo degene-

resultaría peligrosa¹³. En *República*, 537 c-540, permite iniciar la preparación en dialéctica a los treinta años, aunque advierte contra los peligros de la insubordinación. Antes de que se produzca la selección de los que han de pasar, a los treinta años, a los cursos superiores, hay un programa introductorio que comprende astronomía, armonía, matemáticas, geometría, estereometría. Ahora bien, Platón hace notar que los admitidos al estudio de la dialéctica deben poseer "naturalezas disciplinadas". Y según la prescripción de *Rep.*, 540 b-c, nadie debe ser iniciado en la parte más elevada de la dialéctica (la intuición de la esencia del Bien) antes de los cincuenta años¹⁴.

ración (*Rep.* 608 e). La evolución (degeneración) de los regímenes políticos, a partir del primitivo (el perfecto, el más próximo a la *Idea*), se produjo por disensión entre los miembros de la clase rectora (*Rep.* 544 c). La *timocracia*, el estado más perfecto (después de la primitiva monarquía patriarcal) lleva en sí un elemento de inestabilidad, la ambición de los nobles, que provoca su desunión (*Rep.* 549 c-d). Un paso ulterior en la decadencia es la *democracia* (*Rep.* 551 ss.) y al fin la *tiranía* (ib. 566 e). La causa de las revoluciones (de la degeneración política) es la discordia dentro del grupo gobernante, discordia que provoca su caída (*Rep.* 545 d; *Leyes*, 683 e). De ahí que para evitar todo cambio en el estado perfecto que él trata de reconstruir, *concentre su atención en la casta dirigente* y procure evitar en la misma todo motivo de desunión.

13. *Rep.* 497. En *Leyes* 634 d-e elogia Platón la ley doria que «prohibe a los jóvenes preguntar qué leyes son justas o injustas y los obliga a mostrarse unánimes en proclamar que todas las leyes son buenas». A propósito de *Rep.* 537 c-540 comenta Grote (*Plato and the Other Companions of Socrates*, ed. 1875, vol. III, p. 239, citado por POPPER, o. c., n. 21, p. 268): «La prohibición del debate dialéctico con la juventud... es decididamente anti-socrática... Pertenece en verdad al caso de Meleto y Anito, en su proceso contra Sócrates... coincide con su acusación de corromper a la juventud... Y cuando le vemos (a Platón) prohibir tal enseñanza antes de los treinta años observamos, como una singular coincidencia, que fue ésta justamente la prohibición que Critias y Calicles impusieron al mismo Sócrates, durante el breve gobierno de los Treinta Tiranos en Atenas».

14. Como indica Popper (o. c., p. 134 ss.), este tipo de selección y educación para el liderato encierra una contradicción. Pues el secreto de la calidad intelectual es el espíritu de crítica, la independencia, la iniciativa, la originalidad incompatibles con el autoritarismo. El autoritarismo seleccionará a los sumisos, a los que se dejan influir, con lo que serán los mediocres los elegidos y se verán rechazados los intelectualmente valiosos, que desafían su autoridad. Ahora bien, para el objetivo que se fija Platón (impedir todo cambio) este sistema resulta eficaz, en la medida en que elimina toda iniciativa y originalidad.

A pesar del carácter utópico que generalmente se atribuye a la construcción del «estado» en la *República*, se ha supuesto que el curso de instrucción de la clase privilegiada en este diálogo está calcado en los métodos y en el programa seguido en la Academia de Platón (cf. A. LESKY, *Stor. Let. Greca*, ya citada, vol. II, p. 686).

3) En Jenofonte y en los primeros diálogos de Platón Sócrates no se muestra enemigo del régimen ateniense. Las críticas que formula en *Memorables* contra determinados aspectos de la democracia no abrigan hostilidad (como indicamos en la n. 12). Si en algún momento parece mostrar cierto recelo o desdén hacia la multitud¹⁵, es explicable. En el año 406 siendo pritanis (o presidente de la Pritanía)¹⁶ se opuso en vano (exigiendo el cumplimiento de las leyes) a la histeria de las masas en la Asamblea (incitadas por unos demagogos) que, atropellando todas las normas de procedimiento, condenaron a muerte en bloque a los generales vencedores en la batalla de las Arginusas, porque no habían salvado a los naufragos. De todos modos, si hubiera sido antidemócrata, habría mostrado cierto entusiasmo en colaborar con la oligarquía de los Treinta. Sin embargo Jenofonte nos hace saber¹⁷ que se negó abiertamente a obedecerles cuando le quisieron implicar en el arresto de León de Salamina. Es más, sabemos por el mismo autor¹⁸ que por orden de Critias antiguo discípulo suyo, se le prohibió al filósofo seguir enseñando. A estos datos de Jenofonte se suman los de al-

15. P. ej., en *Memorables*, III, 7, 6, en que Sócrates le dice a Cármides que no debe sentir temor a hablar en la Asamblea, ya que está integrada por gente de baja extracción o ignorante. A decir verdad, la crítica de Sócrates (o de Jenofonte) en *Memorables* I, 2, 9, según la cual «es una necesidad nombrar por sorteo a los *gobernantes de la ciudad*», no es justa, pues los «gobernantes» (los más altos cargos, los de más responsabilidad) no eran nombrados por sorteo sino por elección. El sorteo se utilizaba sólo para cubrir los cargos de funcionarios de poca importancia, y aún éstos estaban sometidos a un examen previo (en que sus enemigos podían airear cualquier aspecto criticable de su conducta; cf. Lisias, XVI y XXVI) y a una rendición de cuentas al final del año de ejercicio.

16. Según la *Apolog.* de Platón, 32 b, era pritanis. Lo mismo indica Jenofonte en *Helénicas*, I, 7, 15. En cambio este autor en *Memorables*, I, 1, 18, dice que era presidente. Conocemos los detalles del proceso por Jenofonte, *Helénicas*, I, 7. Es interesante notar el carácter excepcional de este acto de despotismo e irresponsabilidad de la Asamblea soberana. A lo largo de los siglos de existencia de la democracia ateniense podemos decir que no nos consta que haya ocurrido otro caso semejante de abuso de poder. Si acaso (y sólo como hipótesis) se ha dicho que tal vez Clístenes logró imponer sus reformas y *crear la democracia*, por contar con el apoyo entusiasta del pueblo que exigiría perentoriamente que fuesen puestas a votación dichas reformas *contra la voluntad de Iságoras* (de cuya exclusiva competencia era entonces el presentar, o no, para su votación las diversas propuestas, dada su condición de arconte-presidente de la Asamblea). (Cf. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford, 1952, p. 127).

17. *Memorables*, IV, 4, 3.

18. *Memorables*, I, 2, 31, cf. IV, 4, 3, ya citado.

19. *Apología*, 20 e - 21 a.

gunos de los primeros diálogos de Platón, a que hemos aludido en la n. 9. Para demostrar que, lejos de ser un antidemócrata, sus simpatías estaban con el régimen, aduce el hecho de que entre sus discípulos contaba con un ferviente demócrata, Querefonte¹⁹. Querefonte, el amigo del pueblo, el demócrata que había sufrido destierro (*Apol.* 20-c-21 a) es el que transmite la respuesta del oráculo de Delfos; es el testigo del reconocimiento de la misión de Sócrates en la vida. El filósofo insiste en poner de relieve la intimidad que reinaba entre él y aquel destacado demócrata, para contrarrestar las sospechas suscitadas contra su sentir y sus doctrinas a causa del ejemplo de otros discípulos suyos como Critias, Alcibiades o Cármides. Por otra parte, en el *Critón* elogia sin reparos la constitución ateniense²⁰. Estos elogios se ven corroborados por la creencia de Sócrates en que la ley de la *polis* es justa, es decir, identifica la ley (*nómos, nómimon*) con la justicia (*dikaion*)²¹. Claro está que esta identificación resulta problemática desde el momento en que el régimen le condenó a muerte, dado que él tenía conciencia de ser inocente. Además, la identificación entre la ley de la *pólis* y la justicia se hace también insostenible a los ojos de Sócrates cuando prefiere la muerte antes que abandonar su misión de educador de Atenas, aunque el Estado se lo ordene. Aquí aparece su individualismo fundado en sus creencias religiosas, su autonomía religiosa: "obedeceré al dios antes que a vosotros"²².

Cuando se restauró la democracia, después de los meses de terror vividos bajo la oligarquía de los Treinta Tiranos, era natural que el pueblo y los dirigentes del nuevo gobierno sintiesen recelo ante las enseñanzas de los sofistas, sobre todo de los vindicadores del inmoralismo e individualismo, "de la ley del más fuerte"²³, responsable, en mayor o menor grado, de la aparición de criaturas tan siniestras como Alcibiades, Critias y Cármides. Ahora bien, co-

20. *Critón*, 53 c-d.

21. Cf. *Apología* de Platón, 32 b; *Memorables*, IV, 4, 17 s. (sobre este punto véase nuestro artículo «Evolución concepto de *Nómos*...», *Miscelánea - Comillas*, 1969, pp. 22-23). En el *Critón*, 54 c, afirma que no son las leyes las que le condenan injustamente, sino los hombres. Cf. nuestro libro *Así nació el h. occid.*, Valencia 1972, p. 72 a.

22. *Apología*, 29 c-d. O. Gigon en su *Sokrates* (p. 95 ss.), citado al comienzo de este trabajo, considera legendario el oráculo de Apolo transmitido al filósofo por Querefonte. Pero sus objeciones no resultan convincentes. Cf. R. ADRADOS, *Ilustración y Política...*, p. 498, n. 23.

23. Cf. nuestro libro *Así nació el hombre occid.*, p. 69.

mo hemos dicho en la n. 2, ya en el a. 423 Sócrates es presentado a los ojos de los atenienses por Aristófanes en las *Nubes* como un sofista "inmoralista". En la nueva democracia el pueblo, ni preparado ni interesado por las sutilezas del pensamiento especulativo, miraba a los "sofistas" —así en bloque— como los demoleedores de las viejas tradiciones religiosas, éticas y políticas, tradiciones que remontaban a Solón y Clístenes, y cuyos egregios cantores habían sido, sobre todo, Esquilo y Sófocles. Pues bien, que Sócrates era considerado comunmente como un "sofista" lo sabemos no sólo por Aristófanes sino también por un orador, Esquines, que floreció unos cincuenta años después de la muerte del filósofo: "Ejecutasteis (dice) a Sócrates el *sofista*, porque se demostró que había educado a Critias"²⁴.

Ahora podemos comprender que el ambiente de Atenas estaba fatalmente predispuesto en contra de Sócrates. La responsabilidad de este hecho recae principalmente, por un lado, sobre Aristófanes (de ahí la insistencia con que el filósofo se defiende en la *Apología*, 19 c ss., de las imputaciones del comediógrafo) y, por otro, sobre los más famosos de sus discípulos, traidores a la patria y sanguinarios como Critias (de ahí que Sócrates aduzca como prueba de su adhesión al régimen y de que no había relación directa entre sus enseñanzas y el proceder de aquellos aristócratas, el testimonio de Querefonte, seguidor de sus doctrinas y militante destacado de la causa democrática, *Apologías*, 20 c-21 a, pasaje que hemos citado líneas antes).

En medio de este ambiente, los nuevos dirigentes (o al menos un grupo de entre ellos) trataron de evitar que prosiguiera la enseñanza de aquellas doctrinas que habían resultado tan funestas, y sometieron a proceso a Sócrates²⁵. Sabemos²⁶ que éste fue acusado de "impiedad"²⁷ (por introducir dioses nuevos y rechazar los del Estado) y de "corromper" a los jóvenes. Los acusadores fueron Meleto, Licón y Anito. Este último era entonces estratego. Según Aristóteles²⁸, sus tendencias políticas se orientaban hacia una de-

24. Esquines, I, 173.

25. Entre los diversos trabajos que tratan este tema, cf., p. ej., A. MENZEL, «Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse», *Sitzungsber. Ak. Wien, Philos.-hist. Kl.*, 145-2, 1902, 1903.

26. Diógenes La., 2, 40.

27. Sobre los procesos por «impiedad» (o *asebeia*) cf. nuestro artículo «Anaxágoras...», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, Milán, 1976, p. 21, n. 6.

28. *Constit. de Aten.*, 34.

mocracia moderada fundada en la "tradición" (en la *pátrios politeia*). El tradicionalismo de Anito (no tanto político cuanto ético-religioso) puede explicar que bajo la acusación de "impiedad" se incluyera el pretendido "inmoralismo" ya denunciado por Aristófanes²⁹, y que había dado como fruto el comportamiento de aquellos discípulos suyos antes aludidos. Las implicaciones de Critias y otros como él en la condena de Sócrates es lo que da un innegable carácter político a su proceso, como se desprende de las palabras de Esquines (véase la n. 24), carácter político que prácticamente todos los autores reconocen³⁰. Si en la escuela de Sócrates habían

29. No sabemos si esta acusación de «impiedad» estaba motivada por su individualismo religioso aludido en la n. 22 y en el texto correspondiente (aunque así lo afirma R. ADRADOS, *Ilustración y Política*, p. 504). En relación con este punto está el problema del *daimonion* de Sócrates (cf. H. GUNDBERT, «Platon und das Daimonion des Sokrates», *Gymnasium*, 1954, p. 513 ss.). Es una voz misteriosa que aconseja al filósofo para que no se desvíe de su camino y le impulsa a amonestar a sus amigos. No es simplemente una señal enviada por un dios ni la llamada de la propia conciencia, sino un ente personalizado que sirve de intermediario entre Sócrates y la divinidad (cf. A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid 1947, p. 223 ss.). La concepción de los *daimones* como seres intermedios pasará a ocupar un puesto importante en las teorías de Jenócrates, director de la Academia, después de Espeusipo, durante veinticinco años a partir del 339 a. C.

30. «Todo el proceso de Sócrates tuvo un fondo político». R. ADRADOS, *Ilustración...*, p. 518. Pero no creemos que ese fondo político resulte de un choque de Sócrates con la democracia *por su modo de pensar*, como dice este autor (*ib.*). En realidad R. Adrados parece vacilar al enjuiciar la ideología de Sócrates (tal vez porque como él mismo indica, *ib.*, p. 496, «estamos condenados a una serie de dudas e imprecisiones al trazar la imagen... de Sócrates»). En la p. 501 afirma: «Hay que insistir en que la posición de Sócrates no tiene relación intrínseca alguna con los ideales aristocráticos... no cree en una superioridad hereditaria, sino en la inteligencia humana en general. El que Sócrates condene la concesión de cargos públicos por sorteo, sin atender a la ciencia política de cada uno... no son argumentos suficientes de una oposición a la democracia en sí». En la p. 518 vuelve a repetir: «Hemos visto más arriba que no hay en el ideario de Sócrates ningún punto que resulte incompatible con los principios de la democracia de Atenas». Sin embargo, al identificar Sócrates la política y la moral (p. 518), al considerar absolutos los valores humanos (*ib.*), y asegurar que sólo hay una virtud que es la justicia, y que automáticamente la elige todo el que la conoce (p. 519), resulta que según Sócrates (*ib.*) «en la práctica, el gobierno de la ciudad por todos los ciudadanos tiende así a convertirse en el gobierno de aquellos que poseen esa verdad. La política se convierte en un arte y Sócrates se dedica a enseñarla». A continuación R. Adrados acumula una serie de citas (tomadas sobre todo de los *Memorables*) para confirmar las ideas recién expuestas: los reyes y políticos son los que «saben» mandar. Pueden enfrentarse la mayoría de votos y la justicia... Es absurdo el sistema de sorteo (aunque en la p. 501 nos había dicho que esta crítica de Sócrates no revela una oposición a la democracia en sí), p. 519:

aprendido su carencia de escrúpulos y su crueldad los peores enemigos de la democracia y los más destacados de los Treinta Oligarcas, permitirle que siguiera enseñando era correr el riesgo de que volviera a formarse a su lado una nueva generación de tiranos. Es posible, y hasta probable, que la acusación quedara satisfecha sólo

«Están... bien claros en Sócrates los motivos de conflicto con Atenas; la misma creencia en que la política debe ser una ciencia especializada... le hace incurrir en la acusación de «corromper a los jóvenes», es decir, de alejarlos de los moldes consuetudinarios y preracionales de que obtenían su formación política». Sobre la idea de que la política debe ser una ciencia especializada, que deben mandar los «sabios» o los «mejores» según Sócrates, hemos tratado ampliamente en la n. 12, intentando aclarar en qué sentido se expresó el filósofo. Que Sócrates criticara a los demagogos (cf. citas recogidas por R. Adrados en n. 64, p. 506) por falta de honestidad política está plenamente de acuerdo con su misión moralizadora. En cambio, que proclamara que la política debía ser obra de «especialistas», introduciendo por tanto un gobierno autoritario, no parece estar de acuerdo con el espíritu de Sócrates. Al expresarse de ese modo, tal vez está ya Adrados en peligro de «atribuirle ideas que son propias de Platón» (cf. la p. 506 de su obra; véase nuestra n. 12). El testimonio de *Memorables* I, 2, 9 (las críticas de «Sócrates» al sistema de sorteo) refleja más bien el sentir del aristócrata Jenofonte que el de Sócrates, al que hemos visto en el *Critón* (n. 20) elogiar la constitución de Atenas. Las investigaciones de Maier, de Gigon y de Magalhães Vilhena han demostrado (ya lo hemos visto) que los *Memorables* están muy lejos de ser un documento histórico fidedigno en todos los casos. Por otra parte, R. Adrados afirma (sin aducir ninguna prueba) que Sócrates fue acusado de «corromper a los jóvenes» por lo que pensaba y enseñaba de hecho. Otros autores, en cambio, estiman que fue procesado porque los acusadores creyeron que enseñaba doctrinas inmorales o antidemocráticas, a juzgar por la conducta de algunos de sus discípulos. Que se equivocaron sobre el carácter del sistema educativo del filósofo no es extraño, a juzgar por las *Nubes* de Aristófanes.

R. Adrados no es de los que sostienen como Taylor (en la última frase de su obra citada en la n. 5) que «Sócrates tuvo solamente un sucesor: Platón», ya que en la p. 495 de *Ilustración y Política...* subraya que el pensamiento de Sócrates fue interpretado de modo distinto por sus diversos discípulos. «Y no puede negarse que todos son, en una medida mayor o menor fieles al maestro». Por otra parte, en la misma página llama la atención sobre el hecho de que «es posible... que Sócrates vacilara entre» una concepción de la política como tendente solamente a la perfección moral del ciudadano y otra según la cual el fin de la política es buscar el bienestar material de la sociedad. En Jenofonte y Platón hay citas en ambos sentidos, citas que recoge R. Adrados en dicha página. Y en la p. 519 vuelve a repetir que «no está absolutamente claro que toda la política socrática esté concebida como ciencia dirigida a la reforma moral del ciudadano; hemos visto que algunos testimonios nos la presentan uniendo a este rasgo la búsqueda de la riqueza, poderío y honor de la ciudad, es decir, como política tradicional enfocada racionalmente, a la manera de los sofistas». Sin embargo, en una página especialmente dramática (la 516) dice (siguiendo ideas de Jaeger) que Sócrates «buscando salvar y perfeccionar los valores tradicionales, ha roto con ellos... se ha quedado con los valores restrictivos, eliminando los agonales... se queda sólo con la moralidad pura,

con que Sócrates renunciara a proseguir sus enseñanzas, como parece deducirse de determinados pasajes de la *Apología* (29 c-d) y el *Crittón* (45 e; 52 b-c). Pero el filósofo prefirió permanecer fiel a su misión, a la vez que insistía en su lealtad al régimen de la *pólis*. Por eso no quiso tampoco huir cuando le ofrecieron la oportuni-

con la virtud interna del alma, y rechaza todo lo demás. No se da cuenta de que con esto elimina no sólo aquello que de inmoral y egoísta arrastra la acción humana, sino, en definitiva, la misma acción humana... Se ve en él algo que priva al hombre de la seguridad primaria y prelógica, sin que le ofrezca garantía cierta de éxito y sí sólo un programa de renunciaciones. *Por eso Sócrates es condenado*» (el subrayado es nuestro). Suponemos que R. Adrados habrá dejado escapar la última frase llevado del tono un tanto emocional que caracteriza toda esta página y no pretenderá que se la tome demasiado en serio. Nunca nos cansaremos de insistir en que no fue condenado por el carácter *moral* (implacablemente moral) de sus enseñanzas, sino porque se *creyó* que esas enseñanzas eran *inmorales* y *antidemocráticas*. El absolutismo de los valores morales de Sócrates no había de llevarlo necesariamente a «chocar con la democracia» (*ib.*, p. 519), porque como el mismo R. Adrados reconoce (pp. 518 y 523) también Esquilo, el teórico de la *democracia* religiosa, representaba la creencia «en valores fijos independientes de cualquier acuerdo humano», creencia que «se hace compatible con el sistema democrático» (p. 523). «Esquilo, objetivista al tiempo que demócrata» aceptaba «el carácter igualmente divino y eterno de principios como la autoridad y la libertad, entre los cuales debe haber alguna conciliación» (pp. 518-159). R. Adrados, como hemos visto, parece mitigar en la p. 519 (donde dice que «no está absolutamente claro que toda la política socrática esté concebida como ciencia dirigida a la reforma moral del ciudadano») el tono perentorio con que presenta como una interpretación incuestionable la teoría del rigorismo moral y de la unilateralidad del pensamiento político de Sócrates, hasta llegar a una ruptura con el sistema democrático, al atribuir a Sócrates la concepción «en germen de una nueva fundamentación del poder, no basado en un acuerdo, ni siquiera en un acuerdo conseguido gracias a la razón, sino en el conocimiento de la verdad...». La razón de esta mezcla de afirmaciones rotundas unas veces y mitigadas otras, de R. Adrados al exponer la doctrina de Sócrates creemos que está en el hecho de que con frecuencia ha caído en el peligro contra el que él mismo llama la atención en la p. 506 de su *o. c.*: el peligro de atribuir a Sócrates concepciones de Platón... «Personalmente —dice— me inclinaría a pensar que Sócrates se encuentra todavía indeciso entre [la política cuyo fin es el perfeccionamiento moral y la que busca el engrandecimiento de la ciudad y la gloria del político]. Sócrates (prosigue R. Adrados) «no ve su radical oposición, según más tarde se formula en el *Gorgias* platónico». Aquí está posiblemente la clave de todo este modo de razonar de R. Adrados. Cuando atribuye de un modo categórico a Sócrates unas doctrinas que le llevan a chocar con el régimen de Atenas, está hablando del «Sócrates» que Platón introduce en el *Gorgias*, un Sócrates «que predica un cambio total en la vida humana, al colocar todos los valores en el alma del hombre y no en el éxito externo». «El único verdadero político de Atenas es este nuevo Sócrates transfigurado, que ve en la Política el arte de difundir la virtud del alma» (p. 530). Ahora bien, el mismo R. Adrados reconoce (pp. 530-531) que «este Sócrates platónico que se aparta de la vida para imponer a ésta un moralismo abstracto está muy lejos del

dad³¹, pues hubiera confirmado a los jueces y a los ciudadanos en la sospecha de que los cargos contra él tenían fundamento.

En suma, aunque Sócrates fue condenado por la democracia, de esta condena no se deduce que su modo de pensar o de obrar fuera contrario al régimen.

Frente a la actitud del filósofo en Jenofonte y los primeros diálogos platonianos, actitud de adhesión, de lealtad o de crítica no hostil a los principios democráticos, el "Sócrates" de la *República*³² y de otros diálogos de la misma época, o posteriores, de Platón³³

Sócrates real». Por eso nos tememos que toda la amplia exposición que sobre Sócrates ofrece este autor desde la p. 498 a la 524 tiende más bien a dejar al lector confuso, sobre todo cuando asigna al Sócrates histórico (p. ej., p. 516) un modo de pensar que al final resultan ser (p. 530) propio del «Sócrates» de Platón.

Con esta amplia exposición de las ideas de R. Adrados queremos rectificar también la interpretación (excesivamente esquemática) que ofrecemos del filósofo en nuestro libro *Así nació el h. occid.*, p. 71 ss., interpretación inspirada en gran parte precisamente en la o. c., de R. Adrados.

31. *Critón*, 53 b-c.

32. BURNET (*Greek Philosophy*, Londres, 1914, I, p. 209 s.) y TAYLOR (*Socrates*, Edimburgo 1932, pp. 150 s. y 170) afirman que Sócrates es más anti-democrático que Platón, partiendo del hecho de que la República es más hostil a la constitución de Atenas que las *Leyes* (si es cierto que Platón en los primeros libros de esta obra se muestra más bien cauteloso en la expresión de sus ideas políticas, el tono de la última parte de las *Leyes* puede decirse que es idéntico al de la *República*) y partiendo también de su creencia de que la *República* recoge el pensamiento auténtico de Sócrates, en tanto que las *Leyes* recogen exclusivamente el de Platón. Ahora bien, es decididamente absurdo el supuesto de que el Sócrates de la *República* sea el mismo que el de la *Apología*, el *Critón* y demás diálogos menores (como resulta de la contraposición de su contenido, tal como exponemos en el texto).

33. Aunque en líneas generales se puede asegurar que el contenido de determinados diálogos es exclusiva o casi exclusivamente platoniano como, p. ej., el de las *Leyes* o la *República*, hay otros —considerados de transición— en que es difícil (y a veces muy subjetivo) decir dónde termina Sócrates y dónde comienza Platón. Por otra parte, hallamos en medio de diálogos «anti-socráticos» *ex hypothesi* pasajes sorprendentes que nos vemos obligados a calificar de reminiscencias socráticas que emergen una y otra vez en la mente de Platón cuando ya se había alejado espiritualmente de su maestro. La situación ante estos hechos no es necesariamente desesperada. Pues podemos aceptar como un principio metodológico sano la interpretación de pasajes concretos a partir de la mentalidad característica del maestro y el discípulo. Pero es siempre arriesgado decidirse en cada caso dudoso, pues se corre el peligro de dejarse arrastrar por ideas preconcebidas y obligar a los textos a decir lo que el propio subjetivismo quiere que digan.

Como ya hemos indicado en la n. 11, se considera al *Gorgias* como un diálogo de transición entre los del primer grupo (los más claramente socráticos), que se extienden desde la muerte de Sócrates (a. 399) hasta el pri-

se muestra enemigo irreconciliable de la forma de gobierno de Atenas.

El "Sócrates" de la *República*, al describir la evolución de los regímenes políticos, dice que la democracia surge cuando los pobres se adueñan del poder... compartiendo con el resto los derechos

mer viaje a Sicilia (a. 390 ó 389), y los del segundo grupo, escritos en el período comprendido entre el primer viaje a Sicilia y el segundo (a. 366). (A este segundo grupo pertenecen los diálogos *Menón*, *Cratilo*, *Eutidemo*, *Menéxeno*, *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*, *Parménides* y *Teeteto*). Pues bien, como indica R. Adrados (cuyas ideas citamos en la n. 30), el *Gorgias* ya no es un diálogo socrático: el Sócrates de este diálogo «está muy lejos del Sócrates real», al establecer una radical oposición entre la política tradicional y la política cuyo objetivo debe ser puramente el perfeccionamiento moral del ciudadano (cf. *Gorgias*, 515 e) y, sin embargo, en el *Gorgias* encontramos también una concepción de la justicia individualista e igualitaria, de cuño netamente socrático (488 a, ss.), como indicamos en la n. 12: «la justicia es la igualdad» (es mejor «sufrir la injusticia que cometerla»), definición incompatible con la que se recoge en la *República*, 434 a-c, donde se expone la justicia totalitaria: la justicia se identifica con la estabilidad y seguridad del estado, con el interés del estado; sería absurdo pretender aplicar en la *República* el principio de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla si la víctima es el estado. He aquí, pues, un diálogo, el *Gorgias*, en el que aún quedan huellas socráticas (la concepción de la justicia), aunque predomina ya en él una presentación de Sócrates que no corresponde con la realidad (por su concepción de la política con una finalidad exclusivamente moralizadora).

Que estén dispuestos a admitir esta explicación quienes piensen como Burnet y Taylor, no me atrevería a asegurarlo.

El *Menón* aún tendría rasgos socráticos, por cuanto el filósofo parece sostener en él la igualdad racional de todos los hombres. Hasta los esclavos tienen capacidad de aprender (cf. n. 12). Pero las influencias órficas y pitagóricas en relación con la doctrina de la *anámnesis* significan para muchos que Platón ya está aquí lejos de Sócrates, si bien en la demostración de la *anámnesis* se pone de manifiesto el descubrimiento de la irracionalidad de la raíz cuadrada de dos, con lo que se destruye la base del pitagorismo: el método aritmético de la geometría. Los pitagóricos trataban la geometría como parte de la teoría de los números «naturales», compuestos de mónadas o «unidades indivisibles», y de sus proporciones «rationales». El descubrimiento de la irracionalidad trajo el hundimiento del método pitagórico. Por eso probablemente la inscripción de la Academia «Nadie entre sin saber geometría» significaba: «no basta la aritmética, e. d., la teoría pitagórica de los números; se precisa saber geometría» (los nuevos métodos geométricos-deductivos que conocemos por Euclides, quien aceptaba la irreducibilidad de la geometría a aritmética). (Cf. POPPER, o. c., p. 248, n. 9 (2) al cap. 6; cf. también nuestro artículo citado en la n. 27, p. 24, n. 15).

En cuanto al *Fedón* dice Popper (o. c., p. 266, n. 9 al cap. 7) que tiene algo de socrático, pero es en gran parte platoniano. El hecho de que en él se emplee ya la teoría de las Ideas para demostrar la inmortalidad del alma denuncia un contenido postsocrático. (Sobre la historia de la formación científica y filosófica de Sócrates hasta llegar a la doctrina de las Ideas, cf. n. 9 y n. 10).

de ciudadanía y los cargos públicos en pie de igualdad³⁴. A continuación ofrece una estampa malévolá de la vida política de Atenas y de la ideología democrática. En su crítica identifica libertad con ausencia de leyes y desenfreno, e igualdad ante la ley con desorden. Los demócratas aparecen como insolentes, anárquicos, desvergonzados, que viven sólo para los apetitos bestiales³⁵. Según el "Sócrates" de la *República*, "una vez que el pueblo ha gustado el vino embriagador de la libertad..., hasta la vida privada es igualmente penetrada de libertad... Incluso las bestias reclaman igualdad y libertad. Un asno del Atica no se apartará para dejar pasar a un hombre. El colmo de la libertad se alcanza cuando los esclavos... que han sido comprados en el mercado... son tan libres como aquellos que los han adquirido... y, ¿cuál es el efecto de todo esto? Que los corazones de los ciudadanos se vuelven tan blandos que se irritan a la simple vista de la esclavitud y no toleran que nadie sea sometido a ella ni en sus formas más benignas"³⁶.

Se reconoce normalmente como uno de los principios fundamentales de la filosofía socrática la valoración del individuo humano. Con su doctrina sobre el «cuidado del alma» (*Apol.* de Plat., 20 d, 30 b) la persona humana cobró importancia por sí misma y no ya por ninguna consideración externa. Por eso no deja de sorprender que encontremos uno de los testimonios más claros de la autarquía del individuo (del hombre virtuoso) en la *República* (387 d-e), e. d., en el diálogo en que el ciudadano queda prácticamente anulado en interés del estado, de acuerdo con la concepción de la justicia totalitaria de que hablamos al comienzo de esta nota (*Rep.*, 434 a-c).

Otro caso excepcional lo ofrece el *Teeteto*, 174 e s., en que se manifiesta un punto de vista humanitario que contrasta con el modo de sentir habitual en Platón. Sobre este pasaje (y la posibilidad de que el *Teeteto* sea anterior a la *República*) cf. nuestro artículo «La Crisis de las Tradiciones...», *Rev de Est. Polít.*, 1974, p. 115, n. 32.

Casos como los que hemos recogido en esta nota encierran una verdadera dificultad de interpretación. Posiblemente muchas veces cometemos una temeridad al negar a Platón o a Sócrates determinados puntos de vista porque no encajan con la idea previa que de ellos nos hemos forjado.

34. *Rep.* 551 a-c.

35. *Rep.* 560 d.

36. *Rep.* 562 c - 563 c; 563 d. «Aquí Platón rinde homenaje a su ciudad natal... (aunque pretende lo contrario). Permanecerá para siempre como uno de los más grandes triunfos de la democracia ateniense el hecho de haber tratado a sus esclavos humanamente y de haber estado muy cerca de abolir la esclavitud..., como testifica Platón...» (K. R. POPPER, *o. c.*, p. 43). En el *Menéxeno*, 238 e - 239 a también «Sócrates» se complace en burlarse de la igualdad política de Atenas. El tono irónico-burlesco con que «Sócrates» elogia en el supuesto discurso de Aspasia las excelencias de la democracia ateniense hoy es generalmente reconocido. El Platón de la *Carta VII*, de la *República* y del *Gorgias* (515 e), en que se censura a los grandes políticos del pa-

A la vista de estos testimonios, es imposible aceptar (véase la n. 32), que el Sócrates de la *República* sea el mismo de la *Apología* y el *Critón*. Ahora bien, toda una serie de consideraciones expuestas a lo largo de este trabajo vienen a apoyar la creencia de que es en los primeros diálogos donde aún reprodujo Platón con mayor o menos fidelidad el modo de pensar auténtico de su maestro.

En conclusión, el análisis de los datos de las fuentes nos mueve a resaltar una serie de rasgos como propios del Sócrates histórico:

1) Su método de filosofar era la búsqueda de definiciones de conceptos y la inducción, recurriendo con frecuencia a analogías tomadas de la vida diaria, sobre todo del campo de las técnicas y de la artesanía. Esta investigación no constituía un trabajo puramente lógico, sino que se orientaba hacia el descubrimiento de valores morales, de normas de vida.

2) Sócrates profesaba una moral intelectualista: el conocimiento moral se identifica con la conducta moral. Quien conoce el bien, lo practica. La ignorancia es la causa del mal. Si propone que deben mandar los "mejores", los "sabios", es preciso reconocer que la sabiduría para él es la conciencia de las propias limitaciones. Lo que exige Sócrates en los gobernantes (*para moralizar la política, no para politizar la moral*) es honestidad moral e intelectual. Su concepto de la sabiduría incluye un elevado contenido de modestia, porque lo que define al sabio es la toma de conciencia de la nulidad de su saber. Pero Sócrates cree también en el poder de la razón para llegar, a través del diálogo, al conocimiento de la verdad y el bien. La libertad de discusión que propugna y practica hace inverosímil que este filósofo preconizara el *autoritarismo* como el sistema más adecuado para la buena marcha de la comunidad, e.d., un gobierno de los más "sabios", en el sentido de "especialistas" que impusieran por la "persuasión" o por "la fuerza" la verdad y el bien a los demás.

3) Si las fuentes nos presentan a Sócrates afirmando en ocasiones que la finalidad de la política es el engrandecimiento de la sociedad, el bienestar de los ciudadanos, e incluso el propio provecho del político, no se puede aceptar como propia del Sócrates histórico la concepción de la política como tendente *exclusivamente* a la perfección moral del ciudadano.

sado, creadores de la grandeza de Atenas, no podía ser sincero en sus alabanzas del régimen.

4) Las críticas que formulaba contra los políticos atenienses, o contra los fallos (reales o supuestos) del sistema, no se pueden interpretar como expresión de una mentalidad antidemocrática. Porque Sócrates llegó a identificar la justicia con las leyes de su *pólis*. Porque no escatimó elogios a la constitución ateniense. Porque en su defensa ante los jueces presentó como testigo de que su misión educadora era de origen divino a uno de los más fervientes demócratas del momento, a Querofonte, que era también uno de sus discípulos más adictos y uno de sus mejores amigos.

5) A Sócrates le condenó la democracia no porque él fuera enemigo del régimen o en sus enseñanzas profesara principios antidemocráticos. Fue condenado por las acusaciones irresponsables de la comedia, por la traición de algunos de sus discípulos; porque se proyectaron fatalmente contra su persona y su magisterio todas las suspicacias que durante largos años había ido provocando en el pueblo ateniense el movimiento sofístico en sus versiones más extremas (como demoledor de las tradiciones morales y religiosas y como hostil al régimen de la ciudad) suspicacias que se habían visto confirmadas durante los meses de gobierno de los Treinta Tiranos.

ISIDORO MUÑOZ VALLE