

EL TRADICIONALISMO POLITICO DE SOCRATES

Entre las semblanzas de Sócrates que definen su carácter e ideología tiene indudable atractivo la faceta política de sus actividades, máxime cuando el retrato del modelo socrático se haga señalando su contraposición a las corrientes sofísticas que tendían a dar fin a unas concepciones que su racionalismo encontraba envejecidas. Y aunque es cierto que hoy nos resulta difícil señalar directrices ideológicas de Sócrates con datos estricta e indiscutiblemente históricos, no es menos cierto que entre los que de él se conservan a través de Platón, los que señalan su postura política y su irreductible tradicionalismo son los que más merecen el crédito de la opinión actual y antigua. Aparte de que si del hipercriticismo de Gígon queremos salvar algo, incluiremos forzosamente dentro de la relativa historicidad la *Apología* y el *Crítón*, diálogos de la juventud de Platón en que aparece con más fuerza la pervivencia de las doctrinas socráticas. Y en ellos precisamente se nos pergeña la figura de un Sócrates auténticamente tradicionalista, adicto a los principios fundamentales de la *polis* y decididamente opuesto a las tendencias sofísticas de revolucionarios apátridas (1).

* * *

En el momento en que Sócrates aparece en los medios atenienses, se está efectuando una rápida evolución hacia la democracia

(1) Contra la tendencia más común a considerar los diálogos platónicos como fundamentalmente históricos, se ha publicado un libro reciente de GIGON, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947, cuyos argumentos han sido impugnados por C. J. DE VOGEL, «Une nouvelle interprétation du problème socratique», *Mnemosyne*, I, 1951, págs. 30-39. Al menos en la conformidad con Platón acerca del carácter tradicionalista y conservador de Sócrates coincide la opinión de la antigüedad; cfr. JENOFONTE, *Mem.*, I, 1-16.

progresista, bien disatnciada de aquel afortunado equilibrio mantenido en los tiempos de Cimón y Pericles. La causa fundamental radicaba en la devastadora Guerra del Peloponeso, con todas sus consecuencias traducidas al orden político y social. Atenas había multiplicado sus relaciones internacionales y pesaban sobre los espíritus extrañas influencias e innovaciones doctrinales, propaladas por las escuelas sofísticas y apadrinadas por ricos comerciantes, los más poderosos y eficaces partidarios de estas innovaciones, ignorantes de todo el alcance social que entrañaban, pero deseosos de sacar de ellas todo el partido posible. También la guerra había provocado una revolución en las fortunas y la clase media rural había visto devastadas repetidas veces sus propiedades. El pequeño propietario se vió forzado a pedir créditos, haciéndose víctima de sus acreedores. Desaparecieron así la mayoría de estos pequeños propietarios (2), surgiendo en cambio los latifundios y la industrialización de la agricultura en perjuicio y opresión del pobre. La crisis moral, religiosa y patriótica consiguiente a aquella guerra larga y a la derrota y depauperación, produjo en Atenas un desequilibrio en el que el egoísmo individualista encontró el mejor campo y frente al cual el espíritu conservador de unos pocos encontró escaso ambiente o fué mal entendido, como ocurrió con Sócrates.

Atenas, con posterioridad al 404 a. C., caminó hacia la definitiva ruptura del equilibrio mantenido durante el siglo V entre los poderes del Estado y los derechos del individuo. En efecto, la orgullosa omnisciencia que los sofistas aparentaban ante las multitudes les prestó una nefasta influencia sobre el vulgo. Dogmatizaron sobre la renovación de la ciencia tradicional y establecieron unos principios y dedujeron unas conclusiones que arrastraban a las masas a una despiadada oposición contra todo lo tradicional y sagrado que no se encontraba sólidamente fundado sobre lo que ellos estimaban de razón universal. Removieron cuanto hasta entonces parecía inamovible y amenazaron acabar con el patriotismo y hasta con la concepción misma de la ciudad y las más íntimas instituciones que la salvaguardaban (3). Tucídides nos pinta con amargo sentimiento los caracteres de aquel trágico desequilibrio que se extendía por toda la Hélade: La revolución pasó así de ciudad en ciudad y los sitios a donde más tardó en llegar, habiendo oído lo que se había hecho antes, exageraron el refinamiento de sus intentos, puesto de manifiesto en lo astuto de sus empresas y en la atrocidad

(2) JENOFONTE, *Mem.*, II, 7 a 10 nos da una larga lista de los atenienses arruinados como consecuencia de la guerra.

(3) PLATÓN, *Leyes*, 736 d. Cfr. H. MAIER, *Sócrates*, págs. 249 y sgs.

de sus represalias. Se hizo cambiar el sentido ordinario de las palabras, que tomaron otros significados nuevos. La audacia sin escrúpulos de un aliado leal se llamaba valor; la duda prudente, cobardía encubierta. La violencia frenética se convirtió en atributo de virilidad. La sangre llegó a ser un lazo más débil que el partido, dada la superior disposición de los unidos por este último vínculo para atreverse a todo sin reservas. Tales asociaciones no tenían a la vista las ventajas que derivan de las instituciones establecidas, sino que estaban formadas por la ambición de derribarlas y la confianza mutua entre sus miembros descansaba menos en una sanción religiosa que en la complicidad en el crimen (4). De este modo la última parte del siglo V fué una época en la que los prejuicios de los padres fueron sometidos a una total disección por y para una generación joven irreverente (5).

Contra tal tergiversación de lo que debía constituir un real progreso de las ciencias y el pensamiento se alzó la voz de Sócrates, y no precisamente desde la tribuna de la Asamblea, con pretensión de dirigente político, sino desde el campo privado y con el solo objeto de hacer volver a sus conciudadanos a la moralidad relegada y hasta desconocida y mostrarles los límites razonables en que este progreso debía mantenerse. Era necesario instruir a los ciudadanos inconscientes o impedirles su participación en los asuntos del Estado, si no se quería marchar precipitadamente a la catástrofe bajo la dirección de malos gobernantes y de un pueblo incapaz de poner coto a sus desmanes. La muerte voluntaria en aras de su ideal conservador es el más alto exponente de las tendencias renovadoras del gran filósofo. La actitud de Sócrates en los días finales de su vida, tal como nos la describe la obra de Platón en su *Apología* y el *Critón*, dictando prudentes consejos a sus conciudadanos y exhortándoles al respeto de las leyes y de la tradición patria, resulta indudablemente admirable. Pero aún lo es más el ejemplo de su conducta al negarse a la evasión de la cárcel o marcharse al destierro, ya que ello pudiera significar una furtiva conculcación de la ley. Quizá este Sócrates absolutamente desprendido de todo lo humano, positivo y vulgar, con la negación de todo valor a los principios políticos de la sofística contemporánea, revista los caracteres de un orgullo filosófico infinito, propio de quien se cree superior y por encima de toda eventualidad humana. En el fondo constituye la esencia misma de una doctrina que tiende a hacer al hombre superior y más perfecto por la práctica

(4) TUCÍDIDES, *Hist.*, III, 82 y sgs.

(5) George H. SABINE, *Historia de la teoría política*, pág. 41.

de la virtud, apoyada en unos principios de moral sana y justa, razonada y metódica, sin los subterfugios del partidismo sofisticado y egoísta y con la sujeción a unas normas de moral previamente establecidas y de estricta obligatoriedad en todo su alcance (5 bis).

Ciertamente se puede achacar a Sócrates o Platón, como lo hacen Untersteiner y Kohn (6), el haber sido los últimos encendidos defensores del racismo helénico y del particularismo de la *Polis* frente a los sentimientos humanitarios y universalistas de los sofistas; pero es necesario considerar que lo hicieron más por detener la desintegración de la *Polis*, que estimaban sobre todo, que no por oponerse a un altruismo de cuya efectividad dudaban. Combatieron la desintegración de la *Polis* antes de que estuviera en marcha un nuevo germen de unidad porque no se puede destruir sin intentar construir y algo mejor. Valoraron sin extremismos los deberes y derechos del individuo y del Estado, estableciendo el justo medio, sin sobreestimar los derechos de ninguno y dejando a salvo la esencial libertad del hombre social. Para Atenas «era el momento en que con la individualización iba a dominar esta idea del átomo suelto, del individuo sin vincular y sin raíz. Sócrates entonces se dió cuenta de que el hombre nace en una ciudad y como heredero y consecuencia de una historia» (7). Ni acepta la tesis de Faleas, que defiende la exaltación del Estado como la única realidad política en la que el individuo no cuenta, ni la preponderancia exclusiva del individuo de Hippias o Antifón. El cosmopolitismo sofisticado abría el camino para una más amplia concepción de la nacionalidad y preparó directamente la formación de una conciencia helénica de la *homonoia* universal; pero ni Sócrates ni Platón podían prever los ventajosos efectos del Estado Universal de Alejandro y hasta pudieron dudar muy seriamente de que algún poder lograra formarlo. Y, en cambio, podían comprobar a diario la progresiva decadencia ocasionada por la desaparición del espíritu patriótico y conservador que lanzaba a Atenas a las mayores catástrofes políticas producidas por la imposición de una intolerable demagogia. El único remedio para tales peligros estaba en la consolidación de los principios fundamentales de la *Polis*.

No fueron los primeros sofistas los que llevaron sus principios a extremas deducciones, ni siempre correspondió a estos científicos

(5 bis) J. MOREAU, «Socrate, son milieu historique, son actualité», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1951, págs. 19-38.

(6) H. KOHN, *Historia del nacionalismo*, pág. 60; UNTERSTEINER, *Los Sofistas*, pág. 344.

(7) A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, pág. 217.

innovadores el sentar las conclusiones político-sociales y en toda su amplitud y crudeza de consecuencias. Más bien fué la lógica popular la que llevó sus máximas al terreno de lo práctico y concreto. Fueron en política conservadores y no aceptaron clara y fundamentalmente el hedonismo; se mantuvieron esencialmente moralistas y religiosos. No es Protágoras el predicador del posterior individualismo ni del superhombre, y aún se muestra más interesado en el Estado que en el individuo. Sus discípulos concibieron ya menos veladamente la naturaleza como no moral y egoísta y admitieron en último término una forma moderada de contractualismo utilitario. Pero ya en sus principios se implican todas las graves consecuencias sociales y políticas. Sólo la astucia de Sócrates delata su verdadero alcance y hace confesar al propio Protágoras que de sus doctrinas se deduce un claro y perverso naturalismo. Otros discípulos de los primeros sofistas fueron ya francamente progresistas y sobrepasaron el campo puramente teórico en que aquéllos se habían mantenido. Pero, como afirma Barker, no fueron generalmente radicales, ni mucho menos fué su edad paralela a la de Voltaire, Rousseau y los Enciclopedistas, ni se puede ver en ellos los precursores de Nietzsche. Sin embargo no lo fué, no porque sus teorías no entrañaran una revolución semejante, sino porque su eficacia se vió aminorada por una fuerte reacción popular aferrada a su tradición política y religiosa, que por otra parte sólo las tres más grandes figuras del pensamiento ateniense, Sócrates, Platón y Aristóteles lograron mantener. Además, las doctrinas sofísticas llegaron a pequeños sectores del pueblo entre los que pudiera suscitarse la revolución; fueron enseñadas especialmente a discípulos ricos, naturales enemigos de toda medida radicalmente democrática y progresista.

Platón personifica en Sócrates esta lucha contra las tendencias políticas extremistas, pero sin hacer de él el retrato de un machacón que insiste en recordar el glorioso pasado, o un plañidero por la vuelta a modos e instituciones fenecidos. Es el perfecto modelo del ciudadano que busca el equilibrio entre el pasado y el presente, sin afán de plagio ni ansia de revolución radical. En él la tradición actuaba a modo de factor subconsciente, pero permanente e inevitable. Sócrates está lejos de ser un reaccionario y menos un evocador del tipismo, representativo tan sólo de los valores accidentales y del elemento sensible de la constante de un pueblo. El tipismo sólo merece respeto en tanto en cuanto no obste al exacto entendimiento e integración dentro de la tradición patria de los valores esenciales y perfectivos de la religión, moral y ley, y se adapte a las nuevas necesidades evolutivas, culturales o políticas

de una sociedad. La permanencia que todo tradicionalismo implica no significaba para Sócrates inoperancia ni estatismo rutinario; quería tan sólo un pasado que fuera experiencia, estímulo y garantía de continuidad de la *Polis*. Con este pasado valedero es con el que Sócrates se responsabiliza. Ni acepta Sócrates de la revolución sofística su racionalismo materialista, egoísta y mutable, ni su agnosticismo e irreligiosidad, ni la utopía anárquica de los Alcibiádes que caminan a lo imprevisible, peligroso e irresponsable (8).

Quiere concretamente un Estado de leyes justas (9) en el que el respeto a la constitución sea la mejor garantía de la libertad del individuo, en el que la educación cívica y política constituya el germen de permanencia dentro de la necesaria evolución, un Estado, en fin, en el que, bajo la dirección de una aristocracia de la inteligencia, se asegure al ciudadano la bondad de los programas políticos y de las justas reformas. Esta doble condición, moralidad y aptitud en el gobernante y fiel y consciente sumisión en el ciudadano, es la única solución para conciliar las dos exigencias socráticas de todo Estado: *utilitas publicas, utilitas singulorum*, equilibrio entre los derechos del individuo y los de la sociedad. Este es el concepto de utilidad común que desarrollado por Aristóteles pasará a Cicerón y a los tomistas a través de Crisipo, Carnéades y Panecio (10).

* * *

Protágoras sentó las bases del racionalismo en su famoso principio «el hombre es la medida de todas las cosas, del ser de aquellas que son, del no ser de aquellas que no son» (11). Es el anticipo de la tesis del humanismo moderno, haciendo al hombre autónomo y elemento central de la concepción del mundo (12), fuente única y único objeto de la verdad y del bien. Su radical individualismo no es una integración total del hombre en la ciencia; sus teorías sobre la verdad autorizan todo lo ilógico e irracional, con tal, según Protágoras, de que revista la apariencia de deducción

(8) PLATÓN, *Prot.*, 358 a y sigs.

(9) E. BARKER, *Greek political theory*, pág. 62.

(10) Cfr. STEINWENTER, «*Utilitas publica, utilitas singulorum*», *Festschrift Koschaker*, I, 1939, págs. 84 y sigs.

(11) DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 80 B, 1.

(12) HEIDEGGER, *Plato's Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, pág. 85.

científica y vaya respaldado por la mayoría: es un racionalismo hermano del materialismo utilitarista.

En su búsqueda de la ciencia partían los sofistas de la base de la absoluta suficiencia del hombre, de una omnisciencia en lo divino y humano (13) y pedían en consecuencia para él la más absoluta libertad de pensamiento, palabra y acción. Con estos principios, las mayores aberraciones filosóficas y políticas adquirían carta de franquicia: autorizaban una desenfrenada lucha por los cargos políticos, realizada en el terreno de la irresponsabilidad, abrían el camino a la demagogia mediante el desarrollo de la retórica, que tiende especialmente a conmover los espíritus (14) y al desarrollo de una crítica exageradamente destructiva, rechazaban toda idea de verdad universal y todo principio abstracto de justicia. Como dice Mayer (15): «el período del conocimiento de la verdad por la verdad cedió paso al conocimiento pensando en la ganancia; los sofistas ya no defendían el tráfico pensando en el bien, sino pensando en el poder», les interesaba el fin, no los medios de lograrlo. La supervalorización sofística del hombre conduce al más cerrado individualismo, y no al meramente doctrinario de Calicles, sino al puesto en práctica por la política de Alcibiades y Lisandro (16). Es el egoísmo elevado por Antifón a la categoría de ley y que acabará por corromper las costumbres públicas y privadas, convirtiendo por obra de una retórica fácil y halagadora a los sofistas en las individualidades representativas de una época que tiende en su totalidad al individualismo (17). En política estas máximas se traducían en empresas como la de Sicilia, severamente criticada por Tucídides al analizar el íntimo fondo egoísta que las anima (18); en moral, en la anulación de todo concepto de responsabilidad y de justicia. Porque si, como dice Protágoras (19), la verdad va definida por la opinión de la mayoría, «el razonamiento justo será vencido por el injusto» (20), y cada uno debe conformar su religión y su moral a la opinión más común.

No oculta Platón las duras críticas socráticas contra estos esta-

(13) PLATÓN, *Rep.*, 596 c y *Sof.*, 233 e y sgs.

(14) Ya había advertido HERODOTO, *Hist.*, III, 80-82, que la democracia se convierte con facilidad en el gobierno del populacho, siendo por ello preferible el gobierno de los mejores.

(15) MAYER, *Trayectoria del pensamiento político*, pág. 31.

(16) S. MONTERO DÍAZ, *De Calicles a Trajano*, pág. 53.

(17) W. JAEGER, *Paideia*, I, pág. 313.

(18) TUCÍDIDES, *Hist.*, II, 65, 9.

(19) DIELS-KRANZ, o. c., II, 80 B, 1.

(20) ARISTÓFANES, *Nubes*, 889-1104.

fadores de la verdad y auténticos cazadores furtivos de la juventud, cuyo único objeto es enriquecerse y buscar partidarios políticos (21) entre la masa fácilmente conquistable. Por ello Sócrates insiste en la necesidad de educar a todos en la verdad y se asigna esta misión divina e ineludible: «sea joven o viejo, extranjero o ciudadano», no dejará de exhortarle y de hacerle reflexiones con objeto de enseñarle los principios de una sana moral (22). Educa y enseña y no busca en sus discípulos apoyo para formar un partido, ya que personalmente rehuye por anticipado toda intervención directa en política, precisamente para alejar de sí toda sospecha de partidismo en sus teorías políticas. Con absoluta imparcialidad busca siempre la verdad y la justicia política y dirige sus más crudos ataques a la inmoralidad existente en todos, desde el más bajo pueblo hasta los más altos dirigentes políticos. El temor a la muerte no es obstáculo para reprocharles duramente sus defectos y convencerles de su ignorancia (23). Había observado el desequilibrio producido por un pueblo soberano, sobrecargado de irresponsables y moralmente defraudado, tras la desaparición de Pericles y la entrada en juego de dirigentes políticos animados exclusivamente por el egoísmo, pero no por un sincero deseo de ofrecer programas políticos rectamente justipreciados. Sentía la urgente necesidad de reformar la conciencia de los ciudadanos mediante una preparación técnica, moral y política para conseguir la liberación total y auténtica del hombre, esclavizado entonces por la ignorancia, el egoísmo y los manejos de demagogos sin escrúpulos que habían aprovechado de la sofística sólo aquello que servía a sus limitadas ambiciones.

La realidad es que en la democracia ateniense de entonces pocos eran los ciudadanos que gozaban de una auténtica libertad espiritual exenta de prejuicios y apasionamientos en sus decisiones. Pero sus leyes, no por arbitrarias eran menos obligatorias que injustas. Y Sócrates, sintiéndose obligado a las decisiones de esta democracia que libremente ha aceptado, denuncia su injusticia y trata de corregirla: «tú valoras con exceso la opinión de la mayoría —le dice a Critón—; el juicio de los mejores es el que importa» (24). Para Sócrates el mal no lo constituye precisamente el perjuicio personal que una sentencia condenatoria arrancada a esta mayoría democrática pueda acarrearle, sino precisamente la misma corrup-

(21) PLATÓN, *Apol.*, 19 c y 22 a, *Sof.*, 231 d.

(22) PLATÓN, *Apol.*, 20 e.

(23) PLATÓN, *Apol.*, 21 c, 22 a y 31 d. *Híp. Ma.*, 291 c.

(24) PLATÓN, *Gorg.*, 664 b, *Crit.*, 44 a; JENOFONTE, *Mem.*, I, 6, 15.

ción de la democracia y la carencia de opinión propia: «¡Ojalá la mayoría fuese capaz de grandes males, pues ello indicaría que asimismo serían capaces de hacer grandes bienes!..., incapaces de volver a un hombre sabio o ignorante sólo hacen lo que quiere la casualidad»; si «es verdad que la fuerza del número puede hacernos morir... esto no impide que nuestras razones tengan siempre el mismo valor» (25), porque la verdad y el bien no van ligados a la opinión de la mayoría (26). En la vigencia que la ley mantiene en la democracia, pese a su intrínseca injusticia, radica precisamente la responsabilidad de los dirigentes políticos que arrastran a las multitudes, haciéndolas votar leyes injustas (27), y la responsabilidad de los ciudadanos por no instruirse en el arte de gobernar y ocuparse de las almas.

A Sócrates se le ha denominado el descubridor del hombre y lo es porque su humanismo es íntegro, ético, liberador y perfecto. En él la virtud es conocimiento y facultad de aprender y enseñar. Constituye la educación del hombre político en el medio único de integración y superación de estos valores universales (28). En Sócrates el hombre es libre por la adquisición de la verdad, no por la satisfacción del apetito natural.

Decía Calicles a Gorgias: «No hay otro valor que tú mismo, y tu gozo reside en el sentimiento que experimentas de tu poder cuando te abandonas sin resistencia al impulso que de ti sale.» Por el contrario, Sócrates piensa que la valoración del hombre radica en su capacidad de trascender el tiempo, en el dominio del momento malo y del instante de la sensación, en la adquisición, en definitiva, de la conciencia de su dignidad de hombre, portador de una misión supraterránea (28 bis).

Especialmente a los jóvenes, piensa Sócrates de acuerdo con Protágoras (29), debe entregar su vida el educador. Se asigna

(25) PLATÓN, *Crit.*, 44 d.

(26) PLATÓN, *Crit.*, 48 a.

(27) PLATÓN, *Apol.*, 24 a y sgs.

(28) George H. SABINE, o. c., págs. 42-44. ANTÍSTENES, discípulo de SÓCRATES, encontró el secreto de su personalidad en el dominio de sí mismo, pero mediante la práctica de una ética de misantropía. ARISTIPO, otro de sus discípulos, la encontró, por el contrario, en un poder ilimitado de goce, con una ética consiguiente de placer.

(28 bis) J. CHAIX RUY, «Humanisme: transcendance de l'humain», *Giornale di Metafisica*, VII, 6, 1952, pág. 662.

(29) «Se debe empezar la educación —dice PROTÁGORAS— desde jóvenes, porque no arraiga si no es profunda», DIELS-KRANZ, o. c., II, frg. So B. 3.

como encargo de los dioses el cumplir esta misión de educar a los jóvenes en la ciencia y en la política, ya que en sus manos está el porvenir de la ciudad y en esta edad radica el mayor peligro de ceder ante fatuas novedades no menos que la posibilidad de adquirir sólidas convicciones al servicio de los más bellos ideales (30) para formar en él un excelente político. La tradición ateniense rejuvenecida por cuanto bueno había aportado el humanismo sofístico era la norma de la educación socrática. Rechaza por anticipado las teorías y conducta de un Aristipo libertino y hedonista (31) y su egoísmo individualista como meta del político, «pues ningún gobernante como tal se propone lo que es útil a sí mismo» (32).

Y si de todos exige Sócrates la práctica de la virtud, tanto más se han de aplicar a ella los dirigentes, cuyo ejemplo arrastra al pueblo. Hombre entendido en los asuntos del gobierno ha de ser el político; y más aún que el dedicado al arte o la guerra lo es en su propia profesión, porque el político se ocupa de las supremas actividades del hombre; incluso, dentro de la concepción antigua, de las religiosas. Sólo mediante la educación se lograría poner al frente de los destinos de la *Polis* hombres dignos y conscientes como aquellos que tradicionalmente habían puesto los atenienses al frente de sus destinos y no como aquellos osados arrivistas que había conocido Sócrates en sus últimos tiempos. Sólo la educación de todos evitaría la democracia de irresponsables egoístas y exageradamente ambiciosos, complacientes con la multitud y no precisamente por altruísmo y por un auténtico sentido de la democracia, sino guiados por el ciego egoísmo que deseaba conseguir a fuerza de concesiones y maquiavelismos el prestigio e influencia que no podían alcanzar por sus propias dotes y virtudes. A partir de la derrota ateniense del 404 a. C. esta política de baja estofa, que se había iniciado tras la desaparición de Pericles, llegó a límites insospechados, pese al excelente maestro de política que habían tenido. El pueblo, desmoralizado y desorientado, se había dejado arrastrar por aquellos advenedizos que no ofrecían en su propia persona el ejemplo de la sana política. Si la virtud política se aprende indudablemente (33), no es concebible una auténtica edu-

(30) PLATÓN, *Apol.*, 20 e, *Hip. Ma.*, 291 c; JENOFONTE, *Mem.*, I, 2, 9.

(31) JENOFONTE, *Mem.*, II, 1.

(32) PLATÓN, *Rep.*, 342 e. Acerca de la educación que, según SÓCRATES, se debe dar especialmente al político véase la obra de P. LACHIEZE, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. París, 1951, pág. 161.

(33) PLATÓN, *Prot.*, 319 a sgs.

cación política cuando el egoísmo y el individualismo son aceptados como principio y fin de la acción de gobierno. Y en aquel ambiente general de corrupción, Sócrates corría el peligro de ser juzgado una de tantos ambiciosos mercantilistas de la ciencia. Por ello se dedica a la educación política no desde las tribunas de la Asamblea, sino en la oscuridad y el apartamiento, al margen de todas las luchas de partidos.

¿Cuál era la postura socrática con respecto a la democracia ateniense? Indudablemente, la dictada por las razones del momento. Sócrates, tradicionalista, estaba lejos de imaginar para Atenas el estado ideal platónico; ni su practicismo le permitía tal utopía. Ama la tradicional democracia, pero previas determinadas reformas que hiciesen aquella democracia más racional. En Atenas todos los ciudadanos participaban en la política, y por ello, ante la imposibilidad de conseguir la necesaria educación de todos, y al menos mientras esto no se consiguiera, era preciso aceptar el régimen postulado por Sócrates, el de la aristocracia de la inteligencia, lo cual no significaba para Sócrates una eliminación de la democracia, sino una parcial limitación de ciertos derechos de los ciudadanos a ocupar los puestos de mayor responsabilidad. Vincula íntimamente la ética y la filosofía al orden político, pero sin llegar al extremo que significa el dicho platónico de que los filósofos deben ser reyes o los reyes filósofos. Predicaba Sócrates, por ejemplo, la inminente necesidad de racionalizar la elección de magistrados, suprimiendo el sistema del sorteo que daba el mando a cualquier inepto o indeseable, con el agravante de que el baño científico y la autosuficiencia que infundían los sofistas daban a todos pretensiones de políticos consumados. Y no era en estas circunstancias, y en medio de una ambición contagiada, fácil esperar aquel humilde reconocimiento de la superioridad y declinación del poder efectivo en manos del que se creía mejor. Aquella heroica renuncia pertenecía a los tiempos gloriosos de Milcíades en Maratón o a la época del desinterés y mesura del pueblo que entregó la dirección de su política a Cimón y Pericles. Ahora la ambición era general y las pretensiones, sin límites. Por ello se imponía el equilibrio en los derechos del pueblo que nos explica Jaeger interpretándonos el pensamiento de Tucídides a propósito del Estado: «La democracia no es la realización de aquella igualdad exterior y mecánica que algunos alaban como la culminación de la justicia y otros condenan como la mayor de las injusticias... Aunque en Atenas todo el mundo sea igual ante la ley, en la vida política gobierna la aristocracia de la excelencia. Esto implica que el individuo preeminente debe ser reconocido como el primero y.

por tanto, como gobernante libre» (34). Sócrates hace enteramente suyos el dicho de Heráclito «uno vale para mí por diez mil, caso de que sea el mejor» (35) y el pensar de Herodoto cuando señala que la democracia se convierte con facilidad en el gobierno del populacho (reunión de ignorantes y de pillos, que llamara Heráclito) y es por ello preferible el gobierno de los mejores; y nada puede ser mejor que el gobierno del mejor hombre (36). Afortunadamente, para Atenas la cultura media del ciudadano era aceptable y por ello Sócrates no defiende precisamente la oligarquía con el «dominio» sólo de los inteligentes y entendidos, la implantación de un despotismo ilustrado, sino la tradicional democracia ateniense, con el predominio de los más aptos. Defiende aquel justo equilibrio alabado por Tucídides, que coincide fundamentalmente con la ecuanimidad democrática en la que se basan las líneas generales de las teorías políticas de Polibio, Cicerón o Santo Tomás (37). Sócrates predicaba una política adaptada a las circunstancias y necesidades de Atenas. Como aprecia justamente Jaeger, «Sócrates es uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua Grecia de la *Polis*. Y es al mismo tiempo la encarnación de la nueva forma de la individualidad moral y espiritual. Ambas cosas se unían en él sin medias tintas. Su primera personalidad apunta a un gran pasado, la segunda al porvenir... De la suma y dualidad de aspiraciones de estos dos elementos integrantes de su ser brota su idea éticopolítica de la educación» (38).

Fué Sócrates el más ardiente apologista de las virtudes de aquellos políticos antiguos, que debían servir de modelo a los de la decadente Atenas de sus últimos tiempos. En Pericles ve la sana virtud y capacidad de hacer mejor a los ciudadanos y su claro discernir lo justo de lo injusto. Busca resucitar otro Pericles en el hijo de éste, pero en vano, porque la educación no llegaría a suplir la incapacidad innata de dotes de verdadero gobernan-

(34) W. JAEGER, *Paideia*, I, pág. 418. Platón recogiendo esta ideología socrática nos dice en la *Política*, 301 y sgs., que vale más declarar intangibles las costumbres y las leyes tal como existen que permitir el cambio y la revolución a los ignorantes.

(35) DIELS-KRANZ, o. c., I, frg. 22 B, 49.

(36) HERODOTO, *Hist.*, III, 80-82.

(37) E. BARKER, o. c., pág. 97.

(38) W. JAEGER, *Paideia*, II, pág. 89. No fué SÓCRATES, como afirma P. CLOCHÉ (*La démocratie athénienne*, París, 1951, pág. 395), un enemigo de la democracia. Fué, sí, opuesto a las irracionalidades y defectos de la democracia de Atenas.

te (39). De Pericles imita el respeto a la tradición y al glorioso legado ateniense, su defensa de la democracia y su opinión de que los gobernantes deben ser sabios y virtuosos (40) y sobre todo estima e imita de él la consecuencia de sus actos con su pensamiento. En *Gorgias* (41), dice Sócrates: «Sé positivamente que Pericles adquirió al principio gran renombre y que los atenienses nada intentaron contra él; luego, cuando por su obra se tornaron virtuosos, le acusaron de peculado y faltó poco para que le condenaran a muerte». El prestigio que dé ascendiente al político debe ser el ganado esgrimiendo la verdad y practicando la virtud, mirando al progreso sin renunciar al pasado. Este es el prototipo de tradicionalismo que Sócrates defiende: una tradición íntegra, pero no ciegamente seguida, de la que se recojan los mejores legados que sirvan de fermento al futuro y de germen de nueva vida; una racionalización de las concepciones jurídicas sobre la base del respeto a la religión y a las costumbres tradicionales (42). Con arreglo a este módulo de interpretación del pasado no duda Sócrates en oponerse, por ejemplo, al anacrónico sistema tradicional de división de castas (43), de ninguna efectividad política. Nada de auténtico valor se adquiere por el sólo derecho de herencia, pues ni el excelente Pericles —estimaba Sócrates— había conseguido educar a sus hijos en la virtud y en la moral política (44).

• • •

Las teorías sofisticas con respecto a la Polis griega eran la consecuencia lógica de su supervalorización del hombre. El egoísmo como norma única de conducta comportaba necesariamente aquellas secuencias anárquicas y antisociales que sacan Antifón y Calicles. El egoísmo ilustrado que propugna Glaucón, en la forma de contrato social entre los individuos de una Polis, meramente para no dañarse, y como único estado social del hombre (45), era in-

(39) JENOFONTE, *Mem.*, III, 5, 7 y 14.

(40) TUCÍDIDES, *Hist.*, II, 34-54 pone en boca de PERICLES estas mismas ideas de respeto a la tradición y a la democracia.

(41) PLATÓN, *Gorg.*, 515 e.

(42) En contra de lo que afirma GETTEL, *Historia de las ideas políticas*, página 91.

(43) Cfr. MYRES, *The political ideas of the Greeks*, pág. 223.

(44) PLATÓN, *Men.*, 93 c y sgs.

(45) Tesis de GLAUCÓN según PLATÓN, *Rep.*, II, y que ARISTÓTELES atribuye a LYCOFRÓN, *Polít.*, 1280 b.

compatible con la idea de comunidad griega. Tal dependencia contractual del individuo respecto a la sociedad, no puede tener en modo alguno la garantía de permanencia que requiere toda sociedad, y presupone una total desvinculación del individuo de su sociedad en cualquier momento en que pueda estimarlo oportuno.

Los primeros sofistas eran casi todos extranjeros, huidos del dominio persa en Asia menor. Apátridas, no es extraño llevaran sus conclusiones al último término, porque precisaban ser tenidos como hermanos en todo el mundo adonde su necesidad les llevase. El lamentable espectáculo de la lucha fratricida entre las ciudades del mundo griego hacía nacer en ellos, por otra parte, un necesario sentimiento de hermandad. Pero destruían la *Polis* sin crear otra sociedad mejor, porque luchaban por principio contra toda sociedad. Si Gorgias predicaba la unión panhelénica (46) era porque necesitaba romper las trabas que se oponen a una más amplia libertad. Antifón opinaba que los derechos de la ciudad estaban en oposición a los derechos de los ciudadanos (47). Aquella omnisciencia de que alardeaban les abría campo más amplio del que la *Polis* les ofrecía, pues «el hombre sabio — decía Demócrito — tiene toda la tierra delante de él, ya que la patria de un hombre bueno es el mundo entero», y se vanagloriaba de amar extraordinariamente a su Patria, pero señalando con el dedo el cielo como Patria suya (48). Con análogo pensar, Hípias y Anaxágoras se titulaban «ciudadanos del mundo» (τοῦ κόσμου πολίτης) (49).

Es evidente que Sócrates no podía suscribirse a semejante utopía cosmopolita, para la que Grecia no estaba ni remotamente preparada. En aquellos momentos la realidad imponía una más íntima conexión de todos los cuadros de la ciudad para la propia salvación, y no el lanzar aquellos gérmenes de revolución en medio de la destrucción y el odio reinantes. Sócrates ama también la libertad, pero le parece suficiente y por encima de todas las libertades de las restantes ciudades la que disfrutaba en Atenas: «haces bien en no marcharte de Atenas, pues si de extranjero en otra ciudad te dedicaras a esa magia de la duda, te encarce-

(46) F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit* (2.^a ed.), I, pág. 59.

(47) DIELS-KRANZ, *o. c.*, II, frg. 87 B, 44.

(48) DIELS-KRANZ, *o. c.*, II, frg. 69 A, 112.

(49) DIELS-KRANZ, *o. c.*, II, frg. 59 A, 1. Cfr. Italo Lana, «Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del Cinismo», *Rivista di Filologia*, XXIX, 1951, págs. 193 y sgs.

laría como brujo» (50). Libertad no equivale en él al libre albedrío, opuesto al verdadero sentido de igualdad y justicia, y expresión del egoísmo en las relaciones del individuo con su sociedad, a la que sólo puede mantener una política de aspiración al bien común. En la mutua aceptación de derechos y deberes y en la mutua fidelidad a estas obligaciones contraídas fundamenta Sócrates la libertad ateniense. Esto presupone en cada individuo una autodisciplina del espíritu y de las costumbres, una esclavitud de sí mismo, porque en democracia el hombre que obedece a la ciudad se obedece a sí mismo. El ciudadano tiene tanto derecho de discutir la constitución de su ciudad como, una vez votada, tiene la obligación de seguirla; es decir, que, con frase de Festugière, «el ciudadano es esclavo en la medida misma en que es libre» (51). La bondad de la constitución ateniense garantiza la adhesión que Sócrates presta a su ciudad, a la que considera por encima de toda alabanza: «eres ateniense, hijo de la ciudad más grande y más afamada que otra alguna por su ciencia y su poder» (52). De Solón había aprendido Sócrates el amor a la ciudad (53) y a encontrar perfectas sus instituciones, y así, aconsejó a Eutero que no se alejase por nada de la Patria (54), tal como él hizo siempre, y tanto más lo haría ahora por no conculcar una ley por ella dictada. Porque, dice, «si salimos de aquí sin consentimiento de la ciudad, perjudicamos a alguien a quien precisamente estamos obligados a no hacerlo». Solamente la idealización del amor patrio explica la extrema fidelidad de Sócrates a la *Polis*, a la que considera destruída por el solo hecho de que sus sentencias sean burladas. Es preciso honrar a la Patria aún más que a la madre, que al padre y que a los antepasados, pues es aún más respetable, más sagrada y como tal y en el más alto concepto la tienen los hombres sensatos. El ejemplo de fidelidad debe partir de los jefes: «todo aquel que ocupe un cargo tiene el deber de defenderla a toda costa sea cual sea el peligro que pudiera amenazarle, sin importarle siquiera la muerte posible» (55).

Sólo ante la posible infidelidad propia, por miedo de la muerte, se recrimina semejante felonía, culpándose de la violación de un triple derecho de la *Polis* sobre los ciudadanos: derecho por

(50) PLATÓN, *Men.*, 80 b.

(51) A. J. FESTUGIERE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, pág. 32.

(52) PLATÓN, *Apol.*, 29 d.

(53) A. TOVAR, *o. c.*, pág. 58.

(54) JENOFONTE, *Mem.*, II, 8.

(55) PLATÓN, *Crit.*, 50 a y sgs., 53 b, *Apol.*, 28 d.

nacimiento, derecho por la crianza y educación recibida en la infancia y derecho por el expreso compromiso adquirido con la ciudad al llegar a la mayoría de edad: «¿no habíamos establecido que tendrías como buenos los fallos de la justicia, fuesen los que fuesen?» (56). El que la ley resulte dañosa para determinado individuo y en determinadas circunstancias no le parece a Sócrates motivo suficiente para oponerse a las venerables instituciones de la ciudad (57).

* * *

Anejo al cosmopolitismo y a los ataques a la *Polis* de los sofistas iba la animadversión contra la ley que era su salvaguarda. Encontraron el modo de eludir la ley humana apoyándose en la tesis de que por encima de las leyes escritas estaban las leyes universales, que unían a todos los hombres, según defendían ya los pitagóricos. Sacaron como inmediata conclusión la igualdad de clases, la homologación de todo individuo ante cualquier ley de cualquier ciudad y la superioridad definitiva del hombre sobre todo dictamen humano (58). Una teórica igualdad entraba en la línea tradicional del pensamiento ateniense (59), así como la existencia de una ley no escrita, inmutable y eterna, intrínseca a la esencia humana y escrutable por la recta lógica y aspiración al bien, existente en cada individuo. Pero los sofistas sueditaban esta ley universal, base de la legislación humana, al hombre y sueditaban a su convencionalismo e interés de momento toda fuente de verdad y derecho. Con una ilógica evidente universalizaban el individualismo y convertían en ley permanente y eterna el propio interés, forzosamente mutable. El agnosticismo que practicaban en el terreno religioso les impedía concebir el origen divino e inmutable de este orden universal. La ley —decían— no es más que un contrato ficticio que varía según los países y las circunstancias de la historia (60). No dudaron ya los primeros sofistas en dirigir sus bárbaros ataques contra la ley humana en la que Protágoras ve sólo la coacción contra razón del hombre y sus li-

(56) PLATÓN, *Crit.*, 50 c y 51 c.

(57) Cfr. R. LIVINGSTONE, *Portrait of Socrates*, págs. 70-72.

(58) E. BARKER, *o. c.*, pág. 54.

(59) «No creo que tú puedas trasgredir las leyes no escritas e inmutables de los dioses», SÓFOCLES, *Antíg.*, 453. LISIAS, *Contra Andócides*, 10, sugiere que estos pensamientos eran de PERICLES.

(60) PLATÓN, *Minos*, 315 b.

bres instintos. Porque «lo útil tal como está fijado por la ley —dice Antifón— es una cadena para la naturaleza», ya que para la naturaleza lo útil es libre. Así ve Hippias en la ley la tirana del hombre; y a lo sumo admiten los sofistas, suprimiendo de raíz todo principio abstracto de justicia, una legalidad externa y de apariencia (61). Consiguientemente, Trasímaco pide una reforma de la constitución tradicional y todos los sofistas se lanzan a la búsqueda de partidarios que les dé mayoría en la votación de leyes favorables a sus intereses. Y en último término, si esta mayoría no se consigue, en la fuerza estaba la ley suprema, afirmaba Calicles, anticipándose muchos siglos a los sistemas comunistas del poder por la violencia (62).

Más de una vez estos principios se hicieron realidad en la política ateniense con grave recelo de sus aliados y crítica de sus enemigos. Tucídides menciona que en el conflicto entre los atenienses y los de Melos éstos no pudieron invocar la justicia en su favor ya que los atenienses de entonces no reconocían otra norma que la fuerza al servicio de su interés. Alcibiades es la personificación de tales sistemas cuando, tratando de exponer su plan de conquista de Sicilia, dice que la expansión de un poderío como el de su ciudad «no se puede razonar» (63): es el imperio declarado de la fuerza en pro de un egoísmo desatado y ciego.

Sócrates no admite esta ley de natura ciega y mecánica como expresión de los movimientos del instinto; antes bien la finalidad trascendental, perennidad y universalismo de esta ley le viene garantizada por su origen divino, que la da en todas partes la misma fuerza y la hace, quiérase o no, siempre válida con el poder de sancionar en el otro mundo a sus violadores (64). En cuanto es expresión de la sabiduría, se corresponde con la razón y es asequible al entendimiento mediante un adecuado examen. La conciencia universal está regida por normas morales invariables e imprescriptibles, implícitas en la ley eterna. Derivada de ella la ley escrita es ciertamente humana y relativa, pero una vez establecida de conformidad con la recta razón y libremente aceptada, reviste análogo carácter imperativo absoluto.

(61) DIELS-KRANZ, o. c., II, frg. 87 B, 44. PLATÓN, *Prot.*, 337 c, *Gorg.*, 482 e; JENOFONTE, *Mem.*, IV, 4.

(62) PLATÓN, *Gorg.*, 482 a y 483 e, *Rep.*, 338 c y 358 e.

(63) TUCÍDIDES, *Hist.*, IV, 85-115 y VI, 18, 3.

(64) ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 1134 b, 18. PLATÓN, *Crit.*, 54, *Prot.* 369 b-c. Cfr. E. DE STRYCKER, «Socrate et l'au delà d'après l'Apologie platonicienne», *Les Études Classiques*, XVIII, 1950, págs. 269 y sgs.

Para Sócrates la ley es reformable y sujeta a una perpetua revisión (65), pero cuando descansa sobre un asentimiento común y personal y mientras este asentimiento no se cambie por parte de la comunidad, la ley es inapelable. De ahí que obedeciendo estrictamente a la ley se conduce como un auténtico demócrata, que se ajusta a las normas del bien común traducidas en leyes dictadas por la misma comunidad. Este es para él el régimen de los hombres libres, que se esfuerzan por organizar la justicia (66). No admite que la autoridad del Estado sobre el individuo pueda establecerse por mera vía contractual basada en argumentos utilitarios. La ley debe adquirir un carácter estático absoluto sin el cual no hay orden posible. Garantizando la permanencia de las leyes garantiza la permanencia de la ciudad tradicional (67) y lo hace gustoso porque no encuentra nada que le impida una entrega completa a su ley y a su ciudad: «¿qué tienes que reprocharnos tanto a nosotras —apostrofan a Sócrates las leyes— como a la *Polis*...? ...a las que entre nosotras regulan los matrimonios...? y los cuidados que deben darse a los niños y su educación, gracias a las cuales te educaste tú?...» «Al contrario, responde Sócrates, excelentes.» Aunque con frecuencia debía haber hablado sobre la calidad de diversas constituciones, según nos testimonia Platón, evidenciándonos un criticismo que exige la conformidad de la razón con la ley que encuentra justa, ninguna conceptúa mejor que la de Atenas, y ama por ello más que nadie las leyes de su propia ciudad. Y de las ventajas que las leyes le proporcionan y de la protección que le deparan deriva Sócrates la superioridad de derecho de las leyes sobre el individuo: «¿Crees que tú y nosotras tenemos los mismos derechos? —le dicen las leyes—. porque si el hombre es inferior en derechos con respecto a su padre o a su madre, lo es con mayor motivo con respecto a las leyes y a la *Polis*». Basta leer la prosopopeya de las leyes para percatarse del respeto que Sócrates las profesa y precisamente en el momento en que por orden de ellas está a punto de morir: «Tú eres nuestro esclavo —dicen las leyes— y tus ascendientes... «Mi deber es obedecer a la ley» porque «las leyes y la legalidad son las cosas más estimables del mundo.» Sócrates se reserva tan sólo el lógico derecho de defenderse ante la ley para el caso en que los en-

(65) ARISTÓTELES, *Pol.*, 1268 b, 31.

(66) ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 1134 a, 25.

(67) «La ciudad somos en realidad nosotras», dicen las leyes a SÓCRATES, PLATÓN, *Crit.*, 53 a.

cargados de aplicarla se equivoquen, pero esta defensa debe realizarse sólo «por los medios legítimos, haciendo cambiar la opinión de quienes la dictan, de lo contrario se debe inevitablemente obedecer» (68), porque la santidad de la ley es ajena a la debilidad humana. Sócrates sabe oponerse a los abusos de la demagogia y ataca al pueblo que condena a los generales de las Arginusas, como rehusa obedecer las criminales órdenes de los treinta tiranos; pero parte de una base de legalidad, puesto que desempeña un cargo, y, aparte de ello, en lo que afecta a sus deberes personales, practica una absoluta sumisión (69). Combate, pues, y desestima no la ley que cree justa, sino la personal y egoísta interpretación de sus colegas, cuando la propia ley le ha hecho agente e intérprete de su poder.

Educador de la juventud ateniense, Sócrates vela por la subsistencia de la ley, que es su salvaguarda. Sócrates interroga a su acusador Meletos, haciéndole confesar que lo más importante es educar a los jóvenes de la ciudad y que esta educación se consigue mediante el cumplimiento de las leyes. «¿Quién los hace mejores?», interroga Sócrates. «Las leyes», responde Meletos (70). Defendiendo las leyes y su fuerza superior y divina cumple un doble objetivo al salvar la tradición patria y mantener la moral de la juventud ateniense.

Vuelve a los tiempos de Pericles en que el pueblo tenía como única fuente de normas morales la ética del Estado, de su propia Polis, y no admitía una norma de moral privada fuera de ella. Se planteaba entonces el dilema de aceptar las leyes como buenas y someterse absolutamente a ellas, o, si se estimaban en contradicción con las normas divinas y de razón, rechazarlas, pero implicando una separación de la comunidad política. La lucha por la propia subsistencia y de la familia y sociedad amenazadas obliga a Sócrates a mantener esta línea tradicional expresada en el dicho de Heráclito: «El pueblo debe combatir por la ley como por sus muros» (71). En defensa de la patria y de la ley era preciso mantener una íntima fidelidad consigo mismo, sin subterfugios evasivos con respecto al contenido de la ley. Era preciso, más que

(68) Sobre todos estos asertos de SÓCRATES véase PLATÓN, *Crit.*, 50-53 y *Apol.*, 19 a. Cfr. el definitivo estudio de A. TOVAR, o. c., págs. 281-296.

(69) PLATÓN, *Apol.*, 32 b y sgs.

(70) PLATÓN, *Apol.*, 24 d.

(71) DIELS-KRANZ, o. c., I, frg. 22 B, 44; PLATÓN, *Eutifr.*, 3 a.

nunca, no sólo parecer hombres de bien, como pretendían los sofistas, sino serlo en realidad y tanto en público como en privado (72).

* * *

Protágoras había supuesto en todos los hombres una capacidad innata, legada por Hermes (73), para llevar a buen término los asuntos propios y los de la ciudad, fundamentando sobre la igualdad y comunidad humana la existencia de una ley rectora común y universal. Antifón afirma, coincidiendo con Calicles e Hípias, que «por naturaleza todos y en todo somos iguales por nacimiento... todos respiramos el aire por la boca y las narices. ¿Por qué razón, pues, no se ha de respetar a la gente de humilde casa? Nadie en origen ha sido distinguido como griego o como bárbaro» (74).

Estos principios, en sí justos, eran profundamente peligrosos para Atenas, porque sus partidarios exigían medidas radicales e inmediatas para su realización y alentaban a las masas a la consecución de sus derechos por cualquier medio. La lucha por la igualdad en las condiciones que predicaban los sofistas se convertiría en la más violenta de las revoluciones al quitar de raíz el freno que pudieran poner las leyes. La ley, decían los sofistas, está hecha en beneficio de los legisladores y es la única defensa de los débiles contra los fuertes (75). Antifón clama contra las barreras que separan los estratos sociales (76), planteando en toda su crudeza la lucha de clases y el afán de revancha de los peor situados. Calicles concluye sus doctrinas diciendo que se ha de luchar contra los fuertes que a toda costa tratarán de derrocar la democracia que sirve de base a la labor legislativa de la mayoría popular. Pero bajo normas dictadas por la incapacidad evidente y con el acicate de un ciego egoísmo y un afán de venganza no podría llegarse a una ecuanimidad social; el *slogan* político, argumentado por los peor situados, de que había en Atenas dos morales, la de los lobos y la de los corderos, la de los señores y la de los esclavos (77), tendrían que aplicárselo luego los aris-

(72) PLATÓN, *Gorg.*, 474 d y sgs. El mismo pensamiento vemos en ARISTÓTELES, *Met.*, 1078 b.

(73) PLATÓN, *Prot.*, 320 c-323 a.

(74) PLATÓN, *Prot.*, 337 c.

(75) PLATÓN, *Rep.*, 339 a, 358 e.

(76) DIELS-KRANZ, *o. c.*, II, frg. 87 B, 4, pág. 352.

(77) PLATÓN, *Gorg.*, 483 e.

tócratas. Los acontecimientos históricos de Atenas bajo la influencia de Alcibíades y Critias muestran hasta qué punto se podía jugar con la opinión baja de los ignorantes en política, degenerando la democracia en demagogia y provocando la dictadura de las clases populares, no menos tiránica y de peores consecuencias que la de los aristócratas. El peligro de tales principios de los sofistas radicaba no sólo en las medidas sociales revolucionarias y que no sin cierta lentitud deben producirse, sino, sobre todo, en el desconocimiento de los intereses patrios que traía consigo la preponderancia política de ciudadanos tan incultos como osados e irresponsables. Muchos de éstos no eran ni siquiera auténticamente atenienses y carecían por ello de toda visión política y de respeto a la tradición que no representaba para ellos más que un estado de oscurantismo y tiranía, no un estado de cosas necesario en las circunstancias en que se había producido, aunque sujeto a perfección en beneficio de todos. La dignificación de todas las clases sociales y aun la de los esclavos era, sí, laudable. Pero, teniendo en cuenta las circunstancias de una ciudad como Atenas (en la que la población estaba integrada por unos 107.000 ciudadanos, comprendidos las mujeres y los niños, frente a 70.000 metecos y más de 200.000 esclavos), resultaba demasiado peligrosa una rápida integración de todos estos elementos dentro de los cuadros de ciudadanía y plenitud de derechos políticos: era una ciudad democrática, cuyas leyes estaban en manos del número y no de la calidad de los componentes de la Asamblea (78). Para llevar a feliz término semejante programa social hubiera precisado Atenas unos dirigentes dotados de un espíritu de ecuanimidad y una energía extraordinarios, y en los ciudadanos un sentido político y una disciplina de la que estaban muy distantes en aquellos momentos de efervescencia.

Afortunadamente para Atenas, aquellas concepciones sociales no pasaron en su conjunto de puras utopías, y aquella propaganda no trajo consigo todas las reformas sociales consiguientes. Pero no dejó de sentirse su influencia y, con más rapidez de lo que las circunstancias permitían, esclavos y metecos fueron llenando las filas de los ciudadanos. Las excesivas bajas producidas por las cruentas e interminables luchas fratricidas obligó a esta política de concesiones de ciudadanía a elementos extraños, no menos que las nuevas teorías progresistas; produjo, en consecuencia, una política de extremismo en la que, a falta de dirigentes

(78) GLOTZ-COHEN, *Histoire Grecque*, II, pág. 224.

con el sentido político que el momento exigía, las injusticias sociales estaban a la orden del día.

La postura de Sócrates ante el problema social planteado en sus últimos años es la de un justo equilibrio. Por ello recomienda mesura y se opone a las arbitrariedades de los demagogos para evitar en política exterior acciones tan disparatadas como la guerra de Sicilia, o en política interior las venganzas de clases que llevaban a interminables luchas sociales y a las alternativas de preponderancia en el poder de partidos opuestos, tal como había ocurrido en los años del 404 hasta su muerte en 399. Reclama en todos una conciencia de estricta justicia: «No debemos responder a la injusticia con la injusticia ni hacer mal a nadie, ni tan siquiera a quien nos lo haya hecho» (79). Entonces que faltaban dirigentes enérgicos, las sangrientas y destructoras luchas políticas de partidos debían cesar mediante la formación de la conciencia individual en las cuestiones de justicia social. La lucha era difícil porque los sofistas acuciaban los egoísmos y ambiciones del pueblo explotando vilmente su odio contra la aristocracia e involucrando en las reivindicaciones sociales todas las sabias instituciones y directrices políticas de sus antepasados; acusaban a éstos de cuantos males padecía Atenas y se presentaban a sí mismos como los salvadores del pueblo y de la ciudad (80). A ellos iban especialmente dirigidas las normas de moral, de respeto a la tradición y de renuncia absoluta a los egoísmos en pro de una patria poderosa y digna (81).

Sus consejos a la multitud fueron vanos y, ante ello, Sócrates no oculta el profundo desprecio que siente por el vulgo inculto. Y hasta estima honroso morir víctima de una sentencia arrancada al populacho por la intriga de sus enemigos. No admite validez a la opinión de la mayoría ni la directa participación de todos en los cargos políticos. Admite, sí, una teórica igualdad de todos los ciudadanos, pero prácticamente esta igualdad la deben disfrutar en cuanto beneficiarios de la ley, no en cuanto agentes de ella. De hecho, unos son capaces de discurrir —afirma Sócrates—, otros no, y en la opinión de los entendidos radica la verdad política que se debe seguir (82). Tal había sido la tónica democrática ateniense

(79) PLATÓN, *Crit.*, 49 c.

(80) M. WHEELER, «Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle», *American Journal of Philology*, LXXII, 2, 1951, págs. 145 y sgs.

(81) PLATÓN, *Crit.*, 48 b, 49 a, b y c.

(82) Doctrina socrática ampliamente explicada en PLATÓN, *Crit.*, 44 y sgs.

en sus tiempos de gloria y a ella quería volver Sócrates para evitar la catastrófica situación en que en sus últimos años se encontraba.

* * *

Los ataques más o menos velados de los sofistas contra la religión tradicional amenazaban dejar vacíos de espiritualidad sobrenatural a aquellos atenienses que tantas veces habían sido guiados por los dioses a heroicas luchas y gloriosas victorias. El escepticismo religioso iba hermanado con el escepticismo político acerca del valor de lo tradicional. Tenemos claros testimonios del espíritu antirreligioso de Critias (83) y sabemos que Protágoras consideraba a la religión como viejo prejuicio que debía ser sometido a la lógica de cada cual; en su tratado sobre cuestiones religiosas, *Περὶ τῶν ἐν Ἄθου*, mostró su desprecio a las creencias tradicionales adoptó una postura enteramente agnóstica: «sobre los dioses yo no puedo decir nada, ni que sean ni que no sean; muchas cosas impiden saberlo, primero la oscuridad de la cuestión, luego la brevedad de la vida humana» (84). Pródico da de los dioses una interpretación nominalista y postula que la religión ha salido de los ritos y de las fiestas del trabajo del campo (85). El pueblo reaccionó contra Protágoras condenándole por ateísmo, y otros sofistas siguieron análogo camino (86), pero ello no impidió el extremismo antirreligioso de un Diágoras de Melos.

Sin embargo, no todos los sofistas fueron campeones de la irreligiosidad, pues muchos de ellos guardaron al menos las apariencias, aunque al pueblo no le pasó inadvertido su fondo íntimo de ateísmo real y en su inconsciente reacción aceptaron semejante acusación contra Sócrates (87). Por ello Sócrates al principio de su *Apología* declina tal delito en los verdaderos sofistas de los que más de una vez había ironizado su omnisciencia en las cosas divinas (88), mientras hace plena confesión de su fe en los dioses tradicionales de la ciudad. A todos los griegos había recomendado fidelidad a las tradicionales creencias como base del sostenimiento del amor patrio: «Que cada uno venera a los dioses según la nor-

(83) DIELS-KRANZ, o. c., II, frg. 88 B, 25.

(84) DIÓGENES LAERCIO, IX, 51.

(85) DIELS-KRANZ, o. c., II, frg. 84 B, 2.

(86) PLUTARCO, PERICLES, XXXVI, 4; DIÓGENES LAERCIO, IX, 50.

(87) ARISTÓFANES, *Nubes*, 830.

(88) PLATÓN, *Rep.*, 596 e y *Sof.*, 233 e.

ma de su ciudad». Su piedad era notoria para todos sus contemporáneos, afirma Jenofonte, reivindicando la memoria del filósofo (89). Hace intervenir a la providencia cerca de los individuos, coincidiendo con Heródoto en la interpretación providencialista de los acontecimientos humanos y cumple fielmente diversas prácticas religiosas (90). Como fundamento para el recto proceder del hombre establece, contra la tesis de Pródico, la sanción moral, y constituye a los dioses en última garantía de las buenas costumbres cuando falta el respeto a la ley divina y humana. Al final de su *Apología* dedica Sócrates amplios argumentos para evidenciar el castigo de los dioses contra los violadores impunes de la ley. Y en el mito de Gyges vuelve Platón sobre la postura socrática amenazando con el castigo de ultratumba al hipócrita que practica una legalidad aparente y una real conculcación de la ley (91).

Era preciso evitar la consagración de la anarquía instituida por el empleo del convencionalismo, y el libre albedrío como norma única de moral según pensaba Antifón: «seguir los mandatos de la naturaleza cuando nadie nos observa» (92). Había que reemplazar este convencionalismo con el establecimiento de una moral fija, con la constante fidelidad a sí mismo y con la consecuencia entre los actos y los principios. No se podía suplir la religión con la sola íntima vergüenza, el *aidos*, como lo hace Demócrito (93), porque esto conduce a la eliminación de toda moral cuando el convencionalismo del honor no tiene lugar. Con la garantía del premio o del castigo en el más allá puede Sócrates transferir el concepto de libertad al dominio de sí mismo y de los propios apetitos. En esta libertad radica la auténtica autarquía socrática, sin la cual no puede ser el hombre perfecto ni el político un auténtico gobernante (94). Así pudo Sócrates inculcar en sus discípulos la idea transmitida por Platón de que el renacimiento del Estado no podía conseguirse por la sola implantación de un poder fuerte, sino que de-

(89) JENOFONTE, *Mem.*, IV, 3, 5 y 16; I, 3, 1.

(90) PLATÓN, *Apol.*, 19 b, 26 e y 27 b.

(91) PLATÓN, *Rep.*, 359 d. Véase a propósito de la íntima fidelidad de SÓCRATES a sus propias convicciones, PIERRE LACHIEZE, o. c., págs. 38 y 39.

(92) DIELS-KRANZ, o. c., II, frg. 87 B, 44.

(93) DIELS-KRANZ, o. c., II, frg. 68 B, 284. Para SÓCRATES la verdad política no depende del arbitrio o del contrato, cfr. P. LACHIEZE, o. c., página 186.

(94) JENOFONTE, *Mem.*, I, 5, 5.

bía comenzar por la formación en todos los ciudadanos de una conciencia del deber, respaldada por la fuerza de lo divino.

* * *

La clara ideología de Sócrates respecto al objeto y fin de la política del Estado ateniense, la evidente bondad del programa que perseguía y la excelencia de los medios que para lograrlo proponía, unidas a la entereza de su carácter, nos hacen concebir la lógica de su proceder, sintiéndose mártir del supremo ideal de la verdad y el bien y concibiendo la muerte que le espera no como una ignominia y un castigo, sino como la secuencia de una irreductible diferencia entre él y los obcecados ciudadanos que le juzgan. Por eso acepta la muerte como la más bella y justa confirmación de sus principios de íntegra sumisión a la ciudad y a sus leyes inviolables.

Su juventud había conocido excelentes tiempos para Atenas y en el ánimo del filósofo se reavivaba la memoria de aquellos políticos prudentes, de aquellos tiempos libres de la volubilidad de la demagogia y la ostentación extremadamente ambiciosa del nuevo imperialismo. Las leyes y la ciudad que sus antepasados crearon le siguen pareciendo buenas, por más que la degeneración moral de sus contemporáneos haya lanzado a la ciudad hacia una baja política de mal disimulado egoísmo, que olvidaba el sacrificio personal y que por la patria hay que saber morir con decencia y hasta con alegría (95). Contrariamente a ello la renuncia socrática a la exageración sofística de los derechos del individuo en aras del respeto a la comunidad, a la *Polis*, era punto clave de su sistema doctrinario de justo equilibrio entre los derechos del individuo y los de la sociedad. El hombre era para Sócrates un ser social por naturaleza y parte integrante de la *Polis*, que como entidad necesaria dependía de las aspiraciones de sus componentes los ciudadanos. En los mutuos deberes de protección y fidelidad reside la garantía de subsistencia de la ciudad y el individuo. Negándose a sí mismo el derecho a la evasión afirmaba la inalienabilidad de los derechos de la *Polis* y la necesidad de que la ley fuese conceptualizada no como la representación de un contractualismo arbitrario y pasajero, sino como la expresión de una fuerza universal y eterna, tal como tradicionalmente había sido valorada.

Extraña pensar que en la condena de Sócrates intervino un im-

(95) PSEUDO-PLAT., *Axioco*, 365.

portante sector tradicionalista que, como él, propugnaba la vuelta al pasado. Los últimos años de Sócrates, apaciguadas ya las luchas entre aristócratas y demagogos acaecidas como consecuencia de la derrota ateniense del 404 a. C., significan en una importante mayoría de ciudadanos una sincera vuelta a la democracia de equilibrio tradicional. Estaba en el ánimo de los dirigentes de éstos el restablecimiento de la ley y de las buenas costumbres como base de la recuperación de Atenas. Pero Sócrates fué por ellos incomprendido. El Sócrates que quedaba en su memoria era el desobediente a los treinta tiranos, el que había ofendido a Critias, el que había reclamado de Anito una recta educación para su hijo, el que ahora abogaba por la abolición del ridículo sorteo vigente en la provisión de las magistraturas, en vez de una lógica selección de los mejores, y el que fustigaba la inconsciencia del omnipotente vulgo y persistía con intolerable contumacia en la predicación de sus vedadas doctrinas. Por eso fué precisamente condenado, porque su racionalismo resultó incompatible con el tradicionalismo ciego e íntegro que este movimiento dirigido por Anito pretendía. El tradicionalismo antisocrático coincidía con él en atribuir todos los males sufridos por Atenas al abandono de la tradicional política y de las buenas costumbres, pero no aceptaba las justas rectificaciones que Sócrates exigía del pasado en vista del momento presente. No entendía o no quería entender el humanismo socrático, sus concesiones a la evolución, su predilección por el mando de los mejores, su postura, en definitiva, en un justo medio entre tradición y revolución; al propio tiempo la fatalidad para Atenas de discípulos espúreos de Sócrates, como Alcibiades, Carmides y Critias, hicieron recaer sobre nuestro filósofo la culpabilidad de una doctrina tergiversada por su egoísmo. Sus contemporáneos no vieron que Sócrates consolidaba los artificiosos fundamentos de este tradicionalismo, y precisamente porque comprendía su vulnerabilidad y la fácil labor destructiva que sobre ellos podían ejercer los principios sofísticos; ni vieron que en Sócrates tenían el más poderoso aliado contra su hipercriticismo destructivo de todos los valores esenciales hasta ahora mantenidos.

Las doctrinas de aquel revolucionario tradicionalista fueron dignas de mejor suerte, pero en los momentos del juicio de Sócrates no se toleraban fácilmente términos medios, aunque éstos representaran la única solución viable. Faltaba en Atenas una clara concepción de las necesidades del momento o dirigentes de suficiente prestigio y capacidad para hacer comprenderlas. Los atenienses de entonces eran, por efecto de las mismas circunstancias de la crisis por la que atravesaban, extremistas, radicalmente aristócratas o ra-

dicalmente demócratas; tradicionalistas sin la más mínima concesión o revolucionarios del más peligroso progresismo. Por eso todos se mancomunaron para condenar a Sócrates.

Pero aún otro motivo más fundamental había removido en Atenas la animosidad contra Sócrates, porque si todos estaban en principio de acuerdo con Sócrates en su intento de superación y conquista de una patria mejor, la consecución de estas aspiraciones exigía en todos el sacrificio y la propia renuncia.

Y con las normas que proponía para la salvación de la patria, había puesto el dedo en la llaga y había herido a todos: a los pretendidos sabios, a los demagogos que se aprovechaban de la situación y estaban tan escasos de capacidad política como ignorantes de su misión y llenos de egoísmo y audacia (96), a la plebe desligada cada vez más de los intereses de la ciudad y atenta tan sólo a sus reivindicaciones del momento, dejando a un lado la abnegación y la ciega obediencia. Sócrates había predicado por doquier que nadie puede inhibirse de las obligaciones sociales y políticas (97). A todos acosaba Sócrates con su lógica contundente. Y con sus normas de rehabilitación y vuelta a la práctica de la virtud no le fué difícil granjearse la malquerencia de los apáticos, el desdén de todos y el odio de los que veían peligrar sus posibilidades de éxito en aquel mar de las revueltas políticas y sociales. Aun espíritus selectos como Critón, no acertaban a comprender, o no querían aceptar todo el alcance y consecuencia de los principios socráticos. Por eso, por los amigos y por los enemigos, no menos que por los indiferentes se imponía como absolutamente necesario el sacrificio de Sócrates en aras de una doctrina predicada con la insistencia que requería la perentoria necesidad de salvar a la patria de la amenazadora crisis. Era necesario predicar con el ejemplo y no mostrar un excesivo afán de vivir después de viejo (98), era necesario idealizar el poder coercitivo de las leyes y crear para ellas un mundo sobrenatural desde donde acucian la conciencia humana al cumplimiento del deber con irresistible fuerza, como la música enloquecedora de las flautas estimula a los coribantes que danzan (99). Y por ello, como afirma A. Tovar, en el voluntario sacrificio de Sócrates hemos de ver la despersonalización y hasta la aniquilación del individuo y la sumisión del hom-

(96) Estos ataques a los jefes del partido popular habían sido el más fuerte móvil para que sus enemigos le acusaran, PLATÓN, *Men.*, 94 e.

(97) PLATÓN, *Rep.*, 331 b-c.

(98) Cfr. A. TOVAR, o. c., pág. 270.

(99) PLATÓN, *Crit.*, 54 d y 53 e.

bre a todas esas condiciones previas que sólo las leyes habían garantizado (100). En esta idealización de la ley y de la *Polis* y en esta absoluta sumisión del hombre a los estatutos de la ciudad se nos ofrece la figura del ciudadano perfecto para la República Ideal de Platón; la figura de un hombre que aspira a la perfección, que como meta suprema del hombre había señalado en sus diálogos; soporta la muerte porque «cometer una injusticia es peor que sufrirla» y la aspiración a este ideal perfectivo no le permite preferir un mal real, que es la injusticia, al mal aparente, que representa la muerte, máxime cuando en la injusta evasión va implícita la renuncia a esa íntima fidelidad a sí mismo. La voz de la conciencia clama por un cumplimiento del deber sin subterfugios, por un último esfuerzo en el camino hacia la meta de la verdad y el bien exigidos por la propia convicción y el inapelable mandato de la patria.

A. MONTENEGRO

(100) A. TCVAR, *o. c.*, pag. 293.