

SÓCRATES, LA “PIEDAD” Y LOS MÁRGENES DE LA CONVIVENCIA CÍVICA *

José Javier Benítez

1. La “piedad” como elemento vertebrador de la moralidad en la ciudad

Para los antiguos griegos la *pólis* era el mundo civilizado y de la vida educada. La “educación” (*paideía*) se basaba por lo común en el conocimiento y aprendizaje de costumbre inveteradas, conformaba también el marco normativo sobre el cual vehiculaba la propia convivencia cívica y su finalidad radicaba en dar a los jóvenes (los futuros ciudadanos) la debida instrucción, merced a lo cual llegaba a inculcarse el deseo de lo noble y excelente, o lo que es lo mismo, el rehuir de las acciones “malas” y “vergonzosas”; dichos valores acababan, entonces, convirtiéndose en precepto o regla de los hábitos (*héxeis*) compartidos ¹. Para Aristóteles el hombre cívico era el “noble” (*spoudaíos*) en torno al cual se articula, como es bien sabido, su prototipo del “prudente” (*phrónimos*). Durante la época clásica, en la democrática Atenas se era “noble”, más que en función de la cuna —lo que, sin duda, continuaba siendo determinante—, en relación a las actitudes y a la “actividad” que debía de caracterizar a toda praxis cívica ²; ésta tenía que orientarse, además, por un tipo concreto de acciones, que fueran “rectas”, “buenas” y justas, yendo en ello el cuidado o el “cultivo” de los dioses ³.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación (07/032-A), cofinanciado por el FSE y la JCCM.

¹ Cfr. Arist., *EN* X, 9; *Pol.* VII, 17.

² Cfr. K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianápolis 1994, 93-95.

³ “Cultivar” (*therapeuein*) era también “cuidar el culto a los dioses”, y en ello (tal como

“Educado” (*paideutos*) era el que “retrocede con respeto” (*sebein, sebesthai*) ante lo que debía inspirarle un temor reverencial; el *paideutos* poseía, dado que previamente lo había adquirido, “sentido de la moral”, “vergüenza”, “pudor” o “decoro” (*aidós*)⁴, un sentimiento que consistía fundamentalmente en reverenciar a los seres que eran “mayores”, entre los cuales se alzaban los dioses, pero también los antepasados o los “padres”⁵.

Paideutos era el hombre cívico, se tratara del futuro ciudadano que se estaba formando o del que ya gozaba de ese estatus (porque tenía la edad de serlo) y se dedicaba, entonces, a practicar la instrucción que recibió desde su juventud. Por decirlo de una manera expresiva, el hombre cívico era, a la vez, un *homo religiosus* que había de cuidar entre las reglas que fundaban el orden socio-político y la convivencia cívica su respeto hacia todo “lo sagrado” (*hósios, hágios*)⁶.

La vida del hombre de la *pólis* transcurrió transida por el respeto hacia los dioses, y por el temor a lo sobrenatural. En un mundo como éste se encontraban perfectamente delineados los comportamientos y caracteres extremos que eran contrarios al debido respeto. Por un lado (por exceso) estaba el supersticioso, quien transformaba este temor en un puro estremecimiento, en un miedo exacerbado o sin control, en un «amedrentamiento» —explica Teofrasto⁷—, y por el otro (por defecto), aquel que demostraba “desvergüenza” (*anaídeia*) y era irrespetuoso con lo sagrado.

Consiguientemente, *sebêin* y *aidós* conformaban auténticos fines de la vida educada en la ciudad; a ello se refiere el Ateniense de *Las leyes* cuando

trato de poner de manifiesto) redundaba la propia *paideía* —cfr. X., *Oec.* V, 12-13, y Pl., *Lg.* IV, 716d-717a—.

⁴ Cfr. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Chicago-Londres 1975 (reimpr.), 131ss., y con mayor amplitud D. Cairns, *Aidós: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1994, *passim*.

⁵ *Megas* expresa “grandeza”, “potencia” o “perfección” (vid. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1991, cap. 6). La *pólis* era una comunidad de los vivos, los dioses y los muertos —cfr. Lys., XXIX, 31—.

⁶ Louis Gernet explicó que *hósios* y *hágios*, términos que pueden traducirse por “piedad”, designarían la idea de “temor reverencial” hacia los dioses mejor que los términos *eusébeia* o *sebesthai*, los cuales «en su origen no tenían un sentido religioso» (L. Gernet & A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, trad. S. Agud Querol / J. M. Díaz-Regañón Méjico 1960², 250). Para esta cuestión véase, también, J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra 1958, 30-36 (para *hósios*), y 38-43 (*hágios*).

⁷ Thphr., *Char.* XVI, 1 [trad. E. Ruiz García].

manifiesta que: «los ciudadanos, y especialmente los jóvenes, aprend[erán] (...) hasta llegar a una cierta altura, que les permita no blasfemar contra [los dioses], sino expresarse con pío recato [*eùsebós*]»⁸. El Pericles de Tucídides expresa, por su parte, que «un respetuoso temor» es «la causa de que no cometamos infracciones (...) [e] injusticias»⁹. Se trataba —lo repetiré— de formar al futuro ciudadano en los consabidos valores tradicionales, en un acervo en el que la piedad era, desde luego, su piedra de toque, y en donde la “contención” o la “moderación” (*sophrôsyne*) se concibió como la medida que evitara el exceso y el defecto.

Seguramente podríamos sentirnos tentados de situar esto que explico en una estricta manifestación de lo religioso, pero la “piedad” (*eusébeia*, *hó-sios*) se hallaba de manera inextricable definida en función de unos parámetros más amplios, concerniendo de manera especial a la moralidad y la justicia comunitarias. No obstante, había una separación precisa entre la faceta moral que se corresponde con lo humano y la propia que se establecía en relación con lo divino; el Sócrates del *Gorgias* establece en este sentido que quien «obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia [*dikaia*], y si respecto a los dioses, con piedad [*hósia*]»¹⁰. Cuando el Sócrates del *Eutifrón* pregunta a este adivino: «¿Dónde está lo justo? ¿Está (...) donde se halla lo pío (...) o bien, donde está lo justo no todo es pío?»¹¹, Eutifrón, que tan bien decía conocer estos asuntos de acuerdo con los parámetros cívicos, le responde alegando:

«Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte que resta a lo justo»¹².

Aidós y *Dikê* iban a la par, según había dejado claramente establecido el poema hesiódico de *Los trabajos y los días*¹³. También, el sofista Protá-

⁸ Pl., *Lg.* VII, 821c-d [trad. J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano].

⁹ Th., II, 37, 3 [trad. J. J. Torres Esbarranch].

¹⁰ Pl., *Grg.*, 507b [trad. J. Calonge].

¹¹ Pl., *Euthphr.*, 12d [trad. J. Calonge].

¹² *Ibid.* e.

¹³ Cfr. Hes., *Op.* 197 (*Aidós*), *passim* (*Dikê*). Como destacó Gernet, los términos *eusébeia*, *dikaiôs* y *aidós* aparecen muchas ocasiones como sinónimos (vid. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: Étude sémantique*, París 1917, 53ss.)

goras expresa que «el sentido moral [*aidós*] y la justicia [*díkaios*]» posibilitaban el «orden en las ciudades y (...) la amistad»¹⁴.

Las costumbres estaban, claro es, para ser vividas, lo que, desde la perspectiva de los deberes y las obligaciones, significaba que tenían que observarse y cumplirse de manera escrupulosa¹⁵; de otra manera, sin la creencia o la asunción de los valores comunitarios como vinculantes y obligatorios, no habría existido ningún otro medio eficaz —salvo por la constreñimiento o la pura fuerza, como trataremos después— para lograr dicha meta: la estabilidad, el mantenimiento y el cuidado del orden preestablecido. Por su parte, la estricta observancia de los formalismos y los ritos sancionados por la tradición se consiguió mediante el despliegue de unas obligaciones que poseían un carácter recíproco¹⁶, de manera que lo humano se hacía partícipe de lo divino o sagrado y, a la inversa, lo divino de lo humano, constreñiendo a unos y otros tipos de agentes: a los seres humanos y, también, a las mismas divinidades (especialmente a las políadas). Este medio de honrarlos se mostraba como un medio idóneo para que ellas les fueran propicias tanto en los asuntos públicos como en los privados.

2. La labor de los “críticos”

Los valores cívico-religiosos tradicionales se hallaban fundamentalmente incardinados en las *razones* paradigmáticas del mito; y desde sus propósitos y creencias respectivas, los autores tales como Critias o Eurípides, Platón y Aristóteles, cada cual a su manera, habían convenido en la mentada utilidad de las creencias “religiosas” dado que eran socializadoras y tenían el objeto (único, según el célebre fragmento del drama satírico *Sísifo*) de mantener el bienestar y la unión de la comunidad. Ciertamente, al prevalecer en ellos la crítica del mito, se convirtieron en reformadores de aquellas tradiciones tan acendradas y comúnmente aceptadas. Tal como lo acabo de exponer, el mito sancionaba las formas y las tradiciones de la *pólis*, y con ello se

¹⁴ Pl., *Prt.*, 322b-c [trad. C. García Gual].

¹⁵ El antropólogo Clifford Geertz se refiere al funcionamiento de un *éthôs* como la «fusión de lo existencial y lo normativo» (*La interpretación de las culturas*, trad. A. L. Bixio, Barcelona 2001, 119).

¹⁶ Cfr. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994, *passim*.

construía y reconstruía a la par el sentido cívico, esto es: político, moral y religioso. Quizás, el autor del *Sísifo* (Critias o Eurípides), Aristóteles y, por supuesto, Platón que es quien se halla detrás de su personaje, el Sócrates del *Fedro*, se habrían podido reconocer en la respuesta que da Sócrates a su interlocutor y discípulo Fedro cuando le pregunta:

«¿Crees tú que *todo* ese mito es verdad?»¹⁷

Sócrates contesta a Fedro diciéndole que «*todas* estas cosas tenían su gracia». Ambos se hallaban —según atestigua el diálogo— en las inmediaciones del templo de Acras, cerca también de las orillas del Íliso, donde «por algún sitio» debía haber un altar consagrado a Boreas. Cuando Fedro formula esta pregunta a Sócrates acababa de referirse al mito del dios Boreas, a *todo* el mito o “cuento”. Como se sabe, este dios sentía una gran predilección por los raptos, y allí, en donde maestro y discípulo se hallaban apaciblemente dialogando, decía la tradición que el Viento del Norte (Boreas), había raptado a Oritía, la hija del primer rey de Atenas, Cécrope. La “historieta” es demasiado intrincada, reconoce Sócrates, pues otro cuento también narraba cómo Boreas, con un golpe de aire, había hecho precipitar a Farmacia y que, luego de muerta, esta ninfa había sido raptada por el enamorado dios. La mente “ordenadora” y crítica del filósofo, no sabe sin embargo si ha de dar mayor crédito a aquella leyenda o a esta otra según la cual Farmacia habría muerto en el Areópago, cambiándose entonces el lugar del rapto.

Traer a la mente este mito, como otros muchos que tenía el amplio repertorio ateniense, había de resultar, *todo* él, un disfrute fascinante, un entretenimiento¹⁸, pero, aparte del divertimento, para el irónico Sócrates solamente hay un abandonarse con él, un dejarse llevar o transportar por los excesos que el inventor de los mitos («un hombre ingenioso») se habría esforzado «de hacer (...) verosímiles». Desde luego, “verosímil” había sido para la ciudad entera que este dios menor, Boreas, se hubiera dignado a prestar su ayuda a la escuadra ateniense para derrotar a la armada persa frente al cabo Artemision en el 480 a. de n. e. Por ello había sido reverenciado y honrado por los atenienses, es decir, reconocido pública o políti-

¹⁷ Pl., *Phdr.*, 229c [trad. E. Lledó]. (El subrayado es mío). A continuación parafraseo *ibid.* 229d-e.

¹⁸ Los «teólogos» a diferencia de «los que filosofan (...) no pensaron en nosotros», y se entregaron «al placer y al pasarlo bien» —Arist., *Metaph.* I, 2, 982b [trad. T. Calvo Martínez]—.

camente. Farmacia, a su vez, gozaba de la misma “verosimilitud” política; era la fuente próxima al altar del dios en el Íliso cuyas aguas poseían facultades curativas. La realidad del mito se hacía evidente, entonces, para toda la comunidad, mientras que Sócrates solamente se muestra capaz de vislumbrar «las Quimeras» y «la caterva de Górgonas y Pegasos y (...) ese montón de seres prodigiosos», toda una suerte de «disparate de no sé qué naturalezas teratológicas». Sócrates (es decir, Platón) no puede por más confesar:

«Me parece ridículo (...) que [quien] no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene»¹⁹.

En este rechazo platónico a la hinchazón mítica existe una razón de mera contingencia para tener que postergar *todo* el mito, pues el Sócrates del *Fedro* «necesitaría mucho tiempo», dado que el conocimiento de los mitos le exigiría mucha dedicación, y al modo como lo expresa, no le quedaría «en absoluto para esto». Bien tenía por suficiente —constituye el diálogo— con seguir al dios de Delfos, bastándole conocerse a sí mismo («*gnô-nai emauton*»), lo que todavía no había logrado de forma cumplida²⁰. Para Sócrates-Platón el detenimiento sobre *todo* el mito de Boreas supone una cuestión peregrina e inútil.

Por tanto, de acuerdo con la criba socrático-platónica, el mito se conservaría pero muy aligerado de peso, o sea, dejándolo limpio de las intrincadas acciones divinas y de sus rocambolescos sucesos que devaluaban en definitiva la propia imagen de los dioses debido a su comportamiento inmoral, injusto e indecoroso. El mito bien temperado, o como lo enuncia el *Fedro*, más «suave y sencillamente»²¹, es el que puede coadyuvar a la fe en los valores comunitarios que garantizarían según el “filósofo” la unión cívica y el orden político. Desde el punto de vista platónico, se trataba de la aceptación del mito única y exclusivamente en lo que resultara adecuado o

¹⁹ Pl., *Phdr.* 229e. El mito cumple una función eminentemente integradora en aquella comunidad que los mantiene vivos, tal como enfatizó —recordémoslo— el añejo estudio de E. Cassirer, *El mito del Estado*, trad. E. Nicol, México 1947, cap. 4.

²⁰ Cfr. *ibid.*

²¹ *Ibid.* Esta misma “economía” del mito es la que se defiende en el libro II de la *República* (cfr. Pl., *R.* II, 377d) donde Platón critica, asimismo, a los malos poetas (cfr. M. F. Burnyeat, «The Impiety of Sócrates», *Ancient Philosophy* 17, 1997, 3).

conforme a lo moral, lo justo y decoroso: «dejando todo eso en paz, y aceptando de [estas cuestiones] lo que *se suele creer* de ellas»²².

En realidad el Sócrates del *Fedro* acaba metiéndose de lleno en aquello que compete a todo el saber común en Atenas: los mitos, la “teología”. *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte se había esforzado por separar a Sócrates de la impía opinión de uno de sus discípulos: Aristodemo, «al que apodan el enano»²³. En el *agón* que “enfrenta” en este diálogo socrático al maestro con el discípulo, se llega a la conclusión de que Aristodemo no oraba ni consultaba los oráculos; tampoco sacrificaba a los dioses. Su actitud no derivaba de ningún desdén *per se* hacia lo sagrado o lo divino, sino de reconocer una limitación muy humana:

«No, Sócrates, yo no desprecio a la divinidad, pero sí creo que es demasiado elevada como para necesitar de mi culto»²⁴.

La cuestión es que desde la perspectiva cívica de lo correcto y de lo debido, Aristodemo demostraba una actitud impropia o defectuosa para un ciudadano; pero igual cabría atribuir al Sócrates del *Fedro* cuando se mete a dirimir cuestiones que atañen a la intocable “teología”. En el diálogo postrero de Platón, *Las leyes*, del que ya ha desaparecido por cierto el personaje Sócrates, el Ateniense establece que, tal «como solemos decir (...) no está bien investigar acerca del mayor de los dioses ni del universo entero, ni tampoco entrometernos a buscar las causas, porque ello sería impiedad [*asébeia*]»²⁵. Nuevamente, hallamos un juicio que habría de relacionarse con

²² *Phdr.* 229e. Advuértase, empero, la cesura que supone la nueva moral pública defendida por los “filósofos” y la moral tradicional que prescriben las leyes de la *pólis*. De aquí mi subrayado en el texto del *Fedro*. ¿No formaba parte *todo* el mito de Boreas, como tantos otros que había, a “lo que suele creerse”, y por tanto habría de ser observado *todo él* por la comunidad? De la popularidad del mito de Boreas constituye un magnífico exponente su profusa presencia en las representaciones ceramográficas desde la época arcaica (*vid.* A.-M.^a. Kopatos Ferrer, *The Iconography of the So-Called Boreads and Eileithyia in Black-Figure Vase Painting*, Tesis inédita leída en el King’s College, Londres 2004, *passim*).

²³ X., *Mem.* I, 4, 2 [trad. J. Zaragoza Alberich].

²⁴ *Ibid.*, 10.

²⁵ Pl., *Lg.* VII, 821a. Recuérdese en este sentido la primera parte de la acusación de *asébeia* formulada por Meleto que recoge la *Apología*: «Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes» —Pl., *Ap.*, 19b [trad. J. Calonge]—.

la abstención respecto a lo que concierne a lo propio o correcto. Sin embargo, el Ateniense de *Las leyes* cita, por fin, el serio motivo que guiaba dicha abstención: evitar la impiedad (*asébeia*). Con este tipo de opiniones se acaba afectando, en suma, al *éthôs* y a la *pólis*.

3. Atenas, la ciudad “más piadosa”

En qué consiste la piedad, es de sobra sabido, constituye el objeto del *Eutifrón*, aunque en este diálogo la pesquisa platónica acaba como el escurridizo Proteo ²⁶, en aporía (lo que suele ser lo habitual del método dialéctico esgrimido). De acuerdo con lo visto, ser tachado de impío no constituía algo baladí en las sociedades de las *póleis*, ni siquiera en aquellas “librepensantes” de las cuales pudiera predicarse que son más abiertas, como Atenas. En esta ciudad el marco isegórico y parresiástico, la democracia en definitiva, había permitido una mayor tolerancia en lo que hoy podríamos reconocer la “libertad de expresión” y de “opinión”, pero —de poder emplearse esta eminente terminología moderna y anacrónica con que ha tratado a veces de traducirse el vocablo *parrhêsia*— la cuestión de grado (sociedades griegas tolerantes e intolerantes), termina difuminándose, entre otros motivos, porque la “Atenas ilustrada” era también (con toda la carga que ello supone) la *pólis* «más piadosa», según canta Sófocles ²⁷.

Lo que para el *éthôs* formaba parte no sólo de lo conveniente sino, y a nuestro propósito, de lo respetuoso o piadoso, se erige en corolario del comportamiento cívico, de lo que se concibe como comportamiento esperado y propio, y por tanto en constitutivo de la barrera que delimitaba lo que debe ser, por el contrario, impropio o incívico. Empero, un depurador de mitos como el Sócrates platónico dice conservar lo que comúnmente suele creerse de ellos (*ap. Fedro*), aunque en lo que se ha convertido es en un reformador de los mismos. Al menos tal como lo presentan los diálogos apologéticos socráticos, parece que Sócrates sí aceptó de manera escrupulosa durante toda su vida el acatamiento y cumplimiento de «las leyes de la ciudad» ²⁸ (bastaría con que siguiéramos el *Critón* de Platón). Sin embargo, la legalidad llevaba aparejada de forma intrínseca a la piedad, de

²⁶ Cfr. Pl., *Euthphr.*, 15d.

²⁷ S., *OC*, 260 [trad. A. Alamillo].

²⁸ X., *Mem.* I, 3, 1.

manera que, a la vista de los primeros diálogos platónicos, Sócrates no haría sino chocar —según incidiremos a continuación siguiendo sobre todo la *Apología*— con el *éthôs* reinante en su ciudad ²⁹.

Claro que, la figura del Sócrates continúa (y continuará) ocupando a los estudiosos, esto es lo que ha vuelto a poner magníficamente de relieve Gregorio Luri ³⁰. Pero con independencia del cúmulo de opiniones que sobre el caso de Sócrates hayan podido predominar en el tiempo, entre ellas, y de forma muy señalada, la de que la condena a Sócrates fue más bien un juicio político (al igual que sucede con toda la serie de procesos que, fueran verídicos o no, se abrieron por la misma causa de *asébeia* a partir del célebre decreto de Diopites, a Anaxágoras, Protágoras, Fidias, Aspasia, Diágoras, etc. ³¹), no hay duda acerca de la estricta canalización formal y legal que tuvo su proceso judicial ³². Si se pudiera expresar así, el “tipo” criminal

²⁹ Tal como acabo de indicar, es en el *Critón* en donde Platón desarrolla la idea del acatamiento irrestricto de las leyes de la ciudad por parte de Sócrates. Aunque haremos alguna referencia a este diálogo, sin embargo, no podremos profundizar en él. Será necesario advertir, al menos, las contradicciones que afloran si comparamos el *Critón* con la *Apología*, pues las reglas morales que sigue Sócrates (*ap. Apología*) entran en directa confrontación con la moral cívica (*ap. Critón*), según la cual desobedecer una ley supone un comportamiento injusto o inmoral. Como hemos visto por la actitud del Sócrates del Fedro (y a continuación en el texto lo haremos siguiendo la *Apología*) la reforma del mito y de las creencias religiosas de un pueblo concierne a la “ley” de la piedad (*eusébeia*). Vid. G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy. Vol. II: Socrates, Platon, and their Tradition*, Princeton 1995, 30ss., J. B. White, «Plato's *Crito*: The Athenian View of Law and Philosophy», en R. B. Loudon & P. Schollmeier (eds.), *Greeks and Us: Essays in Honour of A. W. H. Adkins*, Chicago-Londres 1996, 97ss., y sobre todo R. Weiss, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, Oxford 1998, *passim*.

³⁰ Me refiero a su libro: *Guía para no entender a Sócrates: reconstrucción de la atopia socrática*, Madrid 2004.

³¹ La tradición (cfr. Plu., *Per.*, 32, 2) refiere que en el año 432 a. de n. e., aunque es más probable que se trate del 430 (*sic.* L. Gil Fernández, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid 1985, 54), se aprobó en Atenas un decreto merced al cual había la obligación de denunciar a quienes no creyeran en las cosas divinas o dieran nuevas explicaciones a los fenómenos celestes. El estudio más completo de los procesos de impiedad incoados en Atenas sigue siendo, a mi juicio, el de E. Derenne, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècles avant J.-C.*, Lieja-París 1930, aunque puede verse, también, la monografía de R. A. Bauman, *Political Trials in Ancient Greece*, Londres 1990.

³² El proceso formal o legal, la *graphé asébeias*, incoado a Sócrates no constituyó ninguna disfunción del sistema u orden ateniense (*sic.* C. Phillipson, *The Trial of Socrates*, Londres 1928, cap. 13; E. Derenne, *op. cit.*, 238-239, y D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcements of Moral in Classical Athens*, Cambridge 1991, cap. 8).

imputado a Sócrates existió (fue probado el delito de “impiedad”) y el objeto de dicho crimen debía haber parecido muy claramente a los ojos de sus contemporáneos, pues la “impiedad” constituía un ataque a los dioses y a lo que ellos representaban: el propio orden de la ciudad.

Aun cuando todo esto parece evidente, recientemente Arlene Saxonhouse ha puesto especial énfasis en el marco ateniense de la *parrhêsía*, de forma que la “franqueza” de que hizo gala Sócrates en su defensa (*sic. Apología* platónica) constituye una magnífica plasmación del uso normal y cotidiano de la palabra hecha pública en la *pólis* ateniense³³. Sin embargo, con ello termina diluyéndose la cuestión de fondo (“religiosa”), y por lo que vamos a comprobar a continuación, más bien habría de enfatizarse la actitud “individualista” del Sócrates de la *Apología*, con lo que el ámbito parresiástico de una Atenas “liberal” ha de seguir poniéndose, cuanto menos, en un segundo plano³⁴. Gregory Vlastos incidió en esta doble cuestión controvertida de la postura “antipopular” de Sócrates que expone la *Apología* platónica, y de cómo dicha actitud tiene su verdadero centro en «sus poco ortodoxos puntos de vista religiosos»³⁵. Siguiendo la opinión de Richard Kraut, el marcado sesgo “antipopular” le hubiera valido a Sócrates para desencadenar en Atenas, corriendo los años, una animadversión contra su persona; sin embargo, como también destaca este último intérprete, el hecho decisivo fueron los cargos “religiosos”, y sería un error pensar que bajo su mero pretexto se hubiera llegado a fundamentar el juicio “político” de un antidemócrata declarado³⁶.

Centramos, pues, nuestra atención en la figura que de Sócrates presenta Platón, aunque he de advertir que no pretendo dirimir ninguna cuestión acerca del Sócrates que fuera históricamente, ni cuál, por ende, su pensa-

³³ Cfr. A. W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006, 106.

³⁴ Debe tenerse bien presente, además, el uso retórico y la apropiación que de la *parrhêsía* hace Platón en su *Apología* (*vid.* S. Monoson, «Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse», en J. P. Euben, J. R. Wallach & J. Ober (ed.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Itaca-Londres 1994, 186-197).

³⁵ G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, 297. Fundándose en esta opinión Dana Villa ha articulado su *Socratic Citizenship*, Princeton 2001, cap. 1.

³⁶ Cfr. R. Kraut, «Socrates, Politics, and Religion», en N. D. Smith & P. B. Woodruff (ed.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford 2000, 15; también, véase el citado estudio de Bauman, *op. cit.*, 45-49.

miento genuino; tampoco voy a utilizar el proceso a que se le sometió más que como pretexto para poner en evidencia la vinculación que para los miembros de una colectividad como la ateniense supuso el *éthôs*. De lo que podemos estar seguros del Sócrates histórico es que ingirió la dosis de cicuta³⁷; con ello echó a andar la leyenda del maestro como, a su vez, cómo puede equivocarse la mayoría³⁸. Los conciudadanos de Sócrates votaron mayoritariamente (por treinta votos) su condena, siéndole probado el delito de impiedad y, por tanto, el haber introducido novedades perniciosas para la *pólis*. A la vista de la célebre acusación presentada por Meleto en el *Eutifrón*, Sócrates fue condenado por ser «hacedor de nuevos dioses» —que es lo mismo que «no cree[r] en los antiguos»— y como corruptor de la juventud³⁹. Como he dicho, y según vamos a abundar de seguido, el delito existió porque fue probado. A partir de ahí es donde cabe la altura heroica del maestro que prefiere cumplir esa sentencia muriendo en su ciudad en vez de evadirse de Atenas para tener que vivir, ya, fuera de ella, de acuerdo con lo que le proponen algunos discípulos suyos según el *Critón*.

³⁷ Cfr. A. R. Lacey, «Our Knowledge of Socrates», en G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, N. York 1971, 22. Para la problemática de la figura histórica de Sócrates, del Sócrates real y no el héroe recreado por su discípulo Platón o la idealización que su figura sufrió, en general, de manos de los socráticos, deben consultarse: Vlastos, *Studies...II*, 133ss., del mismo autor, *Socratic Studies*, Cambridge 1995, 87ss., y J. W. Hulse, *The Reputations of Socrates: The Afterlife of a Gadfly*, N. York 1995, caps. 1-2.

³⁸ Cfr. L. Canfora, *Crítica de la retórica democrática*, trad. M. Pons Irazazábal, Barcelona 2001, Prólogo.

³⁹ Cfr. Pl., *Euthphr.* 3b, 2c (respectivamente). La tradición socrática se refiere a la acusación presentada por el orador Meleto —cfr. X., *Mem.*, I, 1, 1; Pl., *Ap.*, 19b; 23e; también, X., *Ap.*, 11—. Los escolios, mas la información que transmite Diógenes Laercio, aluden a una «simbólica clasificación de los acusadores»: Meleto representaría a los malos poetas, Ánito a los malos políticos y los artesanos, y Licón, los malos rétores —cfr. Pl., *Ap.*, 23e (vid. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1986, 355)—. Sobre la introducción de nuevas divinidades, el problema residía no en que afloraran nuevos dioses sino que su introducción quedaba supeditada a que hubieran sido aceptados pública, oficial e institucionalmente por la ciudad (vid. A.-J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, París 1972, 129-137). Acerca de las acusaciones, siguiendo principalmente el texto platónico de la *Apología*, destaco los estudios de M. I. McPherran, *The Religion of Socrates*, Pennsylvania 1996, cap. 3, G. Luri Medrano, *El proceso de Sócrates: Sócrates y la tradición del socratismo*, Madrid 1998, cap. 1, y específicamente, para el cargo de corruptor de la juventud, K. Robb, «*Asêbêia* and *synousia*: The Issues Behind the Indictment of Socrates», en G. A. Press (ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Lanham 1993, 73ss.

La condena de este tipo de actitudes y opiniones de talante “crítico” como las que acabamos de indicar, debe interpretarse en el marco de lo que una sociedad como la de la *pólis* ateniense enjuicia en *cada momento* como desviaciones anormales del *éthôs* reinante. Es cierto que las inculcaciones y procesos judiciales por impiedad en Atenas tienen que relacionarse con las propias circunstancias históricas, y por tanto con la época de angustia por la que atravesó esta ciudad en el período de treinta años, más o menos, que dura la Guerra del Peloponeso. Aún con ello, en la religiosidad grecoantigua (al menos hasta la imposición por el poder político de una religión y de un solo Dios) no existió dogma visible alguno, ni una autoridad que velara por una interpretación auténtica o *verdadera*, sino que más bien la *verdad* en la ciudad se correspondió sin ningún problema grave con la presencia de una pluralidad de mitos sobre los dioses, a veces contradictorios, como vimos en las disquisiciones entre Sócrates y Fedro; consiguientemente, desde este punto de vista, no hubo una autoridad dogmática en el orden de las creencias religiosas. Voltaire escribió que «jamás una ciudad griega combatió por opiniones»⁴⁰, pero esto no obstaba el que las *póleis* estuviesen provistas con algunos mecanismos o instrumentos que hiciesen posible la continuidad, la viabilidad y la estabilidad (*aspháleia*) comunitarias. Si la *pólis* lograba una convivencia socio-comunitaria pacífica, en último término la ciudad la hizo depender de su propia raigambre, reafirmandose en ella mediante el mantenimiento de un acervo tradicional. En suma, como tal presencia de una autoridad dogmática no la hubo en el mundo de la *pólis*, pero sí un límite o un mínimo que era infranqueable con el fin de posibilitar la convivencia en la ciudad. Rousseau, que como Voltaire creyó que no hubo «guerras de religión en el paganismo»⁴¹, no dudó en afirmar que hay, tanto en las modernas repúblicas como en las antiguas, «una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel». Al escribir esto Rousseau tenía bien presente la historia de Atenas y el juicio que se hizo a Sócrates, dado que a continuación escribe que «sin poder el Estado obligar a creer en ellos [los sentimientos de sociabilidad], puede desterrar a todo el que no los crea».

⁴⁰ Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, trad. C. Chies, Barcelona 1999 (reimpr.), 43.

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, en *Del contrato social / Sobre las ciencias y las artes / Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Armíño, Madrid 1980, 132 y 140, respectivamente, para las citas que siguen en el texto.

A veces, los cambios que efectivamente se dan en estos "sentimientos de sociabilidad" bien pueden pasar inadvertidos, imaginándose, por ello, que todo sigue igual desde el pasado inmemorial en que según las tradiciones aquéllos aparecieron, sin haber ni detectarse en la colectividad una conciencia de cambio ni de ruptura; en ello radicó, por recordar un ejemplo notorio, el éxito de cualquiera de las ideologías que se sostuvieron durante el mundo antiguo tratando de reivindicar la estabilidad socio-política (*homónoia*, *concordia*), así como la inconveniencia de cualquier cambio. En otras ocasiones, y aunque las tradiciones siempre se inventan y siguen reinventándose, sí llegaba a percibirse una ruptura del orden establecido. Esto es lo que la mayoría de los ciudadanos atenienses podrían haber pensado que ocurrió en relación con Sócrates.

La antropóloga Mary Douglas llamó la atención sobre la idea de que una tradición o una «ley inmutable (...) es compatible en la práctica con una situación cambiante»⁴². Sara Humphreys, por su parte, ha estudiado esta situación de cambio en relación a las costumbres y el ritual de las Antesterias en Atenas, y cómo cambiaron los mismos durante la época clásica sin dejar de percibirse por ello como una mera repetición de las tradiciones inmemoriales⁴³. Como es bien sabido, algo parecido sucedió en la conocida disputa de la "constitución ancestral" (*pátrios politeía*) y la resistencia de ciertos sectores en Atenas a admitir cambios en las leyes⁴⁴. Por tanto, si esto es así, el problema ha de ponerse más bien en conexión con cómo se aprecian las distintas realidades en la *pólis*, a partir de sus creencias, y con cómo se perciben las propias instituciones socio-comunitarias, y su funcionamiento idiosincrásico, lo que estaba, como he dicho, en relación con el momento histórico o la coyuntura por la que pudiera atravesarse⁴⁵. Douglas escribió, también, que generalmente «en las sociedades reducidas

⁴² M. Douglas, *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, trad. C. Criado, Madrid 1978, 22.

⁴³ Cfr. S. C. Humphreys, *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford 2004, 223ss.

⁴⁴ Cfr. M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, trad. A. Pérez-Ramos, Barcelona 1977, 44ss., y A. Boegehold, «Resistance to Change in the Law of Athens», en J. Ober & C. Hedrick (ed.), *Dēmokratía: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, 203ss.

⁴⁵ Cfr. D. Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995, cap. 2.

en las que se da una relación de tipo personal y directo no puede existir una contradicción entre los distintos significados personales y públicos»⁴⁶. La *pólis* era un tipo de “sociedad cara a cara” que formaba, como lo ha denominado Antoni Domènech, una «comunidad de juicio normativo»⁴⁷. Una sociedad logra perpetuarse en el tiempo como una comunidad de juicio normativo, explica Domènech: «en la medida que *esos* individuos (...) a los que las sociedades conceden derechos de existencia (...) abran el espacio social para que *esos* individuos formen una identidad ética personal, sometida a dos tipos de presiones: consistencia, por un lado, y carácter autotélico de sus participación en la comunidad de juicio normativo, por otro» (Domènech llama «autotelismo» a «la ejecución por *esos* individuos de acciones instrumentales»). Y añade que: «de esta forma, cualquier individuo que participe de esa comunidad de juicio normativo sin cumplir, o sin simular cumplir, los requisitos de consistencia y de autotelismo tenderá a perder autoridad normativa en la comunidad, socavando así su derecho social de existencia como persona».

En el mecanismo del castigo al infractor que rompe con el orden establecido que cada *pólis* articula (aunque, es obvio que no sólo en esta forma política), es donde se halla el *quid* de toda sanción retributiva, y en donde se encuentra, en concreto, una respuesta apropiada a la —llamémosla— supuesta intransigencia o intolerancia de la *pólis*, así como cuando Atenas condenó a muerte a Sócrates. Los crímenes de sangre, como cualquier acción “sacrílega”, suponían un motivo de especial atención pública debido a la “contaminación” (*miasma*) y la “maldición” (*ágos*) que originaban, porque sus efectos nocivos —según se creía— repercutían sobre toda la comunidad. La *pólis* era un “cuerpo”, un ser concreto y vivo, que como tal sufría todas las afecciones que le sobrevenían, y por tal motivo la justicia criminal actuaba como catarsis⁴⁸. Pues bien, otro tanto hay que pensar de la lacra que suponía para el bienestar de la comunidad sacar a la luz pública una actitud sacrílega de desafección, desprecio o desdén hacia los dioses o,

⁴⁶ M. Douglas, *op. cit.*, 22.

⁴⁷ A. Domènech, «Individualismo ético e identidad personal», en R. R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza & A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*, Barcelona 1995, 39-40 (encontrándose las palabras en cursiva en el texto or.).

⁴⁸ Vid. R. B. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983, cap. 9.

en general, hacia lo sagrado. No creo que tenga que insistir más en que la ciudad se hallaba regida en primer término por los designios de los dioses; pero quizás merezca la pena incidir sobre cómo se estableció una profunda relación entre el "impío" y el "inculto".

El Sócrates del *Teeteto* establece una contraposición entre el hombre "educado" o *paideutos* y la «persona que carece de educación [*apaideutos*]», diciendo que:

«Esta es la manera de ser que tiene uno y otro, Teodoro. El primero que ha sido *educado* en la *libertad* y en el *ocio* (...) a éste no hay que censurarlo por parecer *simple* e *incapaz* cuando se ocupa de *menesteres serviles*, si no sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro, por el contrario, puede ejercer todas estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados⁴⁹.

El *apaideutos*, explica Aristóteles⁵⁰, carece de «tacto» en el «decir y oír lo que conviene», pues en esto consiste la distinción entre el «hombre libre» y «educado» respecto del «hombre servil» y «que no tiene educación»; de esta forma, el «hombre de tacto o ingenioso (...) que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley», mientras que «el bufón (...) es víctima de su bromeo, y no se respetará a sí mismo ni a los demás». *Los caracteres* de Teofrasto manifiesta acerca de este carácter "grosero", no que carezca (pues en efecto adolece) de la delicadeza en el vestir, hablar, cantar o adorar a los dioses —tal como lo acaba de expresar el Sócrates del *Teeteto*—, sino que, decidida y voluntariamente, ni siquiera está dispuesto «a cantar, recitar o bailar; e, incluso, se atreve a no implorar a los dioses»⁵¹.

La disonancia acerca de las buenas costumbres tiene, desde luego, un correlato directo con lo incívico —esto es lo que también demostrará de la

⁴⁹ Pl., *Tht.*, 175d-e [trad. A. Vallejo Campos]. (Los subrayados son míos). La distinción entre el "educado" y el "maleducado" o, mejor, "ineducado" que se establece en este pasaje se funda, también, en la consabida distinción ideológica entre el "ocio" cívico y la *banausía* (reputada como impropia para un hombre libre), cuestión en la cual no vamos a detenernos.

⁵⁰ Cfr. Arist., *EN* IV, 8, 1128a.

⁵¹ Thphr., *Char.* XV, 10-11.

manera más cruda, andando el tiempo, el cínico—. El maleducado podía ser dispensado y dar rienda a la jocosidad cómica, pero sus gestos adolecían de un grave incívismo, y ello ocasionaba que se le mostrara también como potencial trasgresor del orden establecido, es decir, en un peligro para la comunidad. De acuerdo a como lo evidencia el texto teofrasteo al que acabamos de aludir, las actitudes de este tipo constituían un atentado directo contra la “piedad” y el “respeto”, o al menos hacia las manifestaciones externas de lo que debe ser lo correcto y lo debido en el cumplimiento de los deberes (cívicos) del hombre para con sus actuaciones “políticas”, las cuales eran *sagradas*.

La interpretación legalista o formalista de la piedad es la que se contempla en la definición que dan de ella, por ejemplo, Jenofonte y Platón⁵². En este último diálogo, y en boca de Eutifrón, se define la *eusébeia* sucesivamente como⁵³: i) «lo que agrada a los dioses», ii) «la parte de lo justo que es religiosa y pía (...) referente al cuidado de los dioses», iii) «sabe[r] decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios». Eutifrón añade que «éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades». Es importante mencionar que, por contra, el Sócrates del *Eutifrón* rompe con uno de los principios sobre los que se asienta la piedad tradicional, es decir, con el cumplimiento externo o formal de lo que es debido:

«[Si] la piedad sería, para los dioses y para los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros (...) indícame —dice a Eutifrón— qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros»⁵⁴.

Platón defiende en *Las leyes* que la “piedad” consiste en entregar a los dioses lo que se les debe con arreglo a sus diferentes atribuciones y con arreglo, también, a las categorías a que pertenezcan⁵⁵, por tanto, la *otra* “piedad” que Sócrates defiende en el *Eutifrón* está en abierta contradicción con la comúnmente aceptada por los atenienses, dado que tiene que ver

⁵² Cfr. X., *Mem.*, I 3, 1, y Pl., *Euthphr.*, 5d-e.

⁵³ Cfr. *Euthphr.* 6e, 12e, 14b. Una caracterización completa de las definiciones que de la piedad da Platón en este diálogo es la que puede encontrarse en McPherran, *op. cit.*, 36ss.

⁵⁴ *Ibid.* 14e. Para este asunto me remito a Vlastos, *Socrates, Ironist...*, cap. 7.

⁵⁵ Cfr. Pl., *Lg.* IV, 717a.

con el contenido de los actos y no con la forma de los mismos (los ritos)⁵⁶. Sin duda alguna, esta expresión de Sócrates habría significado una quiebra muy seria y radical del marco cívico tradicional⁵⁷. Edward Taylor dijo que si Sócrates fue condenado por desentenderse de las formas externas de la religión “política”, es que la religión griega era solamente eso: rito o formalismo⁵⁸. Creo que el antropólogo victoriano Robertson Smith lo supo expresar de un modo más rotundo en sus *Lecciones sobre la religión de los semitas*:

«En la antigua Grecia (...) ciertos actos se verificaban en el templo y el pueblo concordaba en que era impía su omisión. Pero si les hubiéramos preguntado a los fieles por qué lo hacían, habríamos recibido respuestas probablemente contradictorias, y a ninguno le habría parecido asunto de importancia religiosa el que nosotros hubiéramos escogido tal o cual versión. De hecho, las explicaciones ofrecidas no habrían sido de esa clase que enfervoriza el sentimiento, puesto que, en la mayoría de los casos, aquéllas se habrían reducido a diversas narraciones relativas a las circunstancias en las que el rito fue establecido de acuerdo con la orden o el recto ejemplo de un dios. El ritual, en una palabra, no se vinculaba a un dogma, sino a un mito»⁵⁹.

Al traer a colación estas palabras no quisiera hacerme partícipe de una explicación ritualista estrecha que, como Edmund Leach, interpreta que «el mito implica el ritual, y el ritual implica el mito, pues son una y la misma cosa»⁶⁰, pero de lo que no hay duda es que en el mundo de la *pólis* quien no “cuida” de los dioses y no les reverencia formalmente como es debido, no se diferenciaba en absoluto del vulgar *apideutos*. Por tanto, las dos clases de actitudes, la del *apaideutos* y la del “librepensador”, constituyen expresiones susceptibles de “ateísmo” en el antiguo sentido de esta palabra, pero también, según he pretendido poner de relieve, de una profunda “incultura”⁶¹.

⁵⁶ Cfr. S. M. Cohen, «Socrates on the Definition of Piety: *Euthyphro* 10a-11b», en Vlastos (ed.), *op. cit.*, 175.

⁵⁷ Cfr. Vlastos, *Sócrates, Ironist...*, 180-190, y Mcpherran, *op. cit.*, 109, 176.

⁵⁸ Cfr. A. E. Taylor, *Socrates*, Edimburgo 1932, 107.

⁵⁹ W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Chesnut Hill (Mass.) 2001, 16-17.

⁶⁰ E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Londres 1954, 13.

⁶¹ Vid. A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres 1922, introd. y cap. 1.

4. El individuo frente a la comunidad

En la *pólis* carecía de valor *per se* la “identidad personal” o “subjetiva”⁶². Lo demuestra el siguiente pasaje de *Las leyes* de Platón:

«Que jamás haya nadie, ni varón ni hembra (...) cuya alma esté habituada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos (...) serios»⁶³.

El papel del ciudadano se encontraba en función de su calidad de miembro de la comunidad a la que pertenecía, formando el cuerpo cívico (*políteuma*). Consiguientemente resultaría muy poco determinante a tales efectos el que, por traer un ejemplo manido, algunos hombres o, incluso, mujeres hubiesen podido descubrirse como tales “sujetos” como suele explicarse que aconteció en la expresión poética⁶⁴. La *pólis* formaba, pues, una sociedad sin individuos, en que las manifestaciones surgidas desde la intimidad, como la del “sujeto” Sócrates conociéndose a sí mismo en un diálogo continuado con sus semejantes⁶⁵, solamente se habrían granjeado algún tipo de reconocimiento fuera de su ámbito íntimo, es decir, en cuanto reflejadas en el espejo de la colectividad. Con independencia de que los diálogos socráticos transcurrieran *en privado*⁶⁶, la propia apreciación que tenían de Sócrates

⁶² El choque entre las distintas nociones “pública” y “privada” de la *autonomía* que representan, respectivamente, la *pólis* y el “individuo” Sócrates se hallan en abierta contradicción (cfr. C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Democratic Athens*, Cambridge 1988, 121). Para la distinción que establezco a continuación entre “individuo” (objetivamente, es decir, en cuanto a su valor o papel en relación al grupo al que se adscribe), “sujeto” (expresión del individuo hablando con nombre propio) y el “yo” (en cuanto a la dimensión de la interioridad), debe consultarse J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, trad. J. Palacio, Barcelona 2001, 207ss.

⁶³ Pl., *Lg.* XII, 942b.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, el clásico estudio de B. Snell contenido en su *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, trad. T. G. Rosenmeyer, N. York 1982 (reimpr.), 43ss. Bajo el sentimiento individual del poeta lírico se halla en realidad una vocación que es «preferentemente comunitaria y activa (...), puente entre lo ritual y lo puramente individual y humano», escribe F. Rodríguez Adrados (*El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid 1981, 162).

⁶⁵ Cfr. Pl., *Ap.*, 30a.

⁶⁶ Pues Sócrates se acerca a cada uno «privadamente» (Pl., *Ap.*, 31b). En este sentido, durante su juicio ruega a algunos de los que ve que están presentes le sirvan como testigos haciendo público lo que han oído de él en los diálogos que tuvo con ellos (cfr. *ibid.* 19b).

sus paisanos (como “sofista” tal como queda caracterizado en *Las nubes* por Aristófanes), errada o no, da buena muestra de que casi nada podía escapar al todopoderoso rumor, es decir, a lo que hoy tildaríamos como opinión pública. En un mundo como el de la *pólis*, no había nadie que quisiera sustraerse, además, a la “eufemía”⁶⁷, aunque había sus excepciones, y Sócrates era una de ellas⁶⁸. El todopoderoso “rumor” (*phêmé*)⁶⁹ servía a la comunidad cívica para poder enjuiciar las tendencias, las creencias y opiniones de sus miembros, salvo los contados casos en que quedaban piadosamente silenciadas bajo el “secreto” o *mystêrion*. Según el propio Sócrates de la *Apología* de Platón, su fama entre los atenienses —que él llama «tergiversaciones» y «falsa opinión»— se habría extendido por la confabulación de algunos enemigos («Ánito y los suyos»)⁷⁰; por ello, sus paisanos se habrían persuadido de que «hay un tal Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil»⁷¹. Dichas habladurías podrían haber estado

⁶⁷ La *euphêmía* evocaba tanto la “dicción correcta”, en general, como la manera apropiada con que se invocaba a los dioses o se pronunciaban las plegarias dirigidas a ellos (cfr. S. Montiglio, *Silence of lógos*, Princeton 2000, 16-17).

⁶⁸ En el *Critón* Platón hace decir a Sócrates: «no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo» (Pl., *Cri.*, 48a). Y en *Teeteto* después de haber reconocido que la semejanza con la divinidad se alcanza por medio de la inteligencia, la justicia y la piedad, vuelve a expresar que «la mayoría (...) cree que lo único importante es no tener mala reputación y parecer bueno, pero todas estas opiniones, a mi entender, no son más que un chismorreo de viejas» (Pl., *Tth.*, 176b).

⁶⁹ Marcel Detienne, refiriéndose a que la rumorología constituía una de las actividades preferidas por los ciudadanos, escribe que las *póleis* se hallaban «sin ninguna defensa ante el buen placer del rumor» (*La escritura de Orfeo*, M. A. Galmarini, Barcelona 1989, 111).

⁷⁰ Pl., *Ap.*, 20c, 21d. Detienne también se refirió en otro importante trabajo que la otra faceta religiosa de la Alabanza era la Desaprobación. Como canta el verso de Píndaro: «el dios es quien (...) concede gloria inmortal, mas es menester que yo huya de la mordedura de la Maledicencia (Desaprobación)» (Pi., *P.*, II, 49-53; *vid.* M. Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, trad. J. J. Herrera, Madrid 1981, 32-33).

⁷¹ Pl., *Ap.*, 18b. La imagen de Sócrates resume lo que los atenienses podrían achacarle, como expresa en 23d: «lo que es usual contra todos los que filosofan», es decir, la investigación de la naturaleza (sirviendo de prototipo el famoso Anaxágoras) y la de los sofistas. Por eso en *ibid.* 26d Sócrates le pregunta a su acusador Meleto: «¿crees que estás acusando a Anaxágoras?». Respecto a su diferencia con los sofistas, Sócrates deja claro desde el principio en la *Apología* que no se mostrará hábil con el manejo del arte retórico, que no empleará un discurso como los de éstos, adornado «cuidadosamente con expresiones y con vocablos»,

en boca de muchos, además —expresa este diálogo—, «durante ya muchos años»⁷².

El *éthôs* de la ciudad tenía por regla el “cuidado” (*epiméleia*) que constituía, desde luego, en un cuidarse de sí mismo por y para la *pólis*. En cambio, con Sócrates, que no obstante se aferraba a lo cívico según trata de realzar la leyenda favorable al maestro, dicho cuidado “independiente” no era el adecuado en términos cívicos, por más que dijera que constituía el verdadero “cuidado de sí” («*epimelethênai sautou*»⁷³). Esto es lo que habría juzgado cualquier ateniense⁷⁴. Dirigiéndose a sus conciudadanos que le escuchan durante el proceso, el Sócrates de la *Apología* explica que el «persuadiros (...) a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes

y que su auditorio va a escuchar «frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca» (*ibid.* 17b). Además, insiste en que nunca cobró por dialogar (cfr. *ibid.* 19e-20c), y que carece de discípulos, dado que (a diferencia, también, de los sofistas) él no puede enseñar nada a nadie (cfr. *ibid.* 33a). Como llamó la atención, entre otros, Guthrie la costumbre que tenía Sócrates de hablar en el ágora entre las mesas de los cambistas (cfr. *ibid.* 17c) podría haber sido una de las razones para que le tomaran como un sofista (cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Vol. IV: Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*, trad. A. Vallejo Campos / A. Medina González, 1998, 85). A pesar de lo dicho, Reeve se muestra partidario de que la defensa de Sócrates ante su auditorio en la *Apología* platónica es convincente (cf. C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianápolis, 1989, 82ss.)

⁷² *Ibid.* 18c. Platón destaca el hecho de que la popularización de la figura de Sócrates entre los atenienses se debe también a la labor emprendida por un «cierto comediógrafo» (*ibid.* D), a quien cita explícitamente después: «Aristófanes» (*ibid.* 19c). Sobre la figura del Sócrates que éste presenta en su obra *Las nubes* pueden verse el comentario que hace K. Dover, «Socrates in the *Clouds*», en Vlastos (ed.), *op. cit.*, 50ss. Para el estudio de las fuentes antiguas que hablan o tratan de Sócrates (y me refiero, más bien, a las que no pertenecen al círculo socrático) debe consultarse, en especial, el estudio realizado por T. C. Brickhaouse & N. D. Smith, *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*, N. York-Oxford 2002, parte I.

⁷³ Pl., *Alc.* 1, 127d.

⁷⁴ Fama y riquezas (el cuidado de sí tradicional) frente a inteligencia (cuidado de sí del que habla Sócrates) —cfr. Platón, *Ap.*, 29e—. Debe traerse aquí a colación el célebre trabajo de M. Foucault, *Historia de la sexualidad. Vol. III: La inquietud de sí*, trad. T. Segovia, B. Aires 2005, 38ss. Por su parte, Luri ha enfatizado el desarrollo de la *Apología* de Platón como un *ágon* entre “quien se cuida” (Meleto: *to melétêma*) y la actitud “despreocupada” del propio Sócrates que no se cuida de lo que prescribe el *éthôs* cívico: la familia, la muerte, el cuerpo, el dinero, etc. (cfr. G. Luri Medrano, *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid 1998, cap. 2).

que del alma»⁷⁵ había llegado a ser su gran tarea y reconoce haberse entregado a ella durante buena parte de su vida. Esto debía sonar bastante extraño a los oídos de un ciudadano. La *askêsis*, camino de “interiorización” o de “unificación del yo” tomada por el filósofo (Sócrates-Platón) conducía no sólo a una más profunda *epiméleia*, sino también a una auténtica “reforma”, “conversión” o *periagogé*, radicalmente distinta al cuidado cívico tradicional⁷⁶.

Si el mundo de la *pólis* durante el período clásico fue el de una sociedad a la luz pública, aunque solamente abierta a sus “amigos” (los ciudadanos), Sócrates parece que frecuentaba poco estos espacios “abiertos”⁷⁷, y cuando lo hacía era para entablar no “discursos” (que habrían de ser pronunciados ante auditorios) sino “diálogos” íntimos o *privados* con algún interlocutor. Sócrates tampoco se atreve a hablar en público⁷⁸. Ciertamente, la unión de Sócrates y de sus discípulos puede verse desde el punto de las hermandades o grupos de camaradería que caracterizaron, también, la vida cívica. Estos tipos de solidaridad eran una expresión más de la praxis socio-política ateniense, aunque durante las dos últimas décadas del siglo V a. de n. e. este tipo de uniones se relaciona estrechamente con la actividad de las facciones que alentaban fines ideológicos elitistas y más o menos abiertamente anti-demócratas⁷⁹.

⁷⁵ Pl., *Ap.* 30b. En 29e ha hablado de la preocupación por el perfeccionamiento de la *psyché*.

⁷⁶ Cfr. Pl., *R.* VII, 518d. Vid. C. Taylor, *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Barcelona 1996, 136, 140-141.

⁷⁷ Antes menté que frecuentaba la plaza del ágora, cerca de las mesas en donde se instalaban los cambistas, según dice el propio Platón (*supra* n. 71). Jenofonte incide, también, en que «Sócrates siempre estaba en público», pues «muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente» (X., *Mem.* I, 1, 10).

⁷⁸ Cfr. Pl., *Ap.*, 31c. Aquí se trata de enfatizar por parte de Platón la diferencia entre el método dialéctico y la preparación técnica para la oratoria (el discurso) la cual enseñaban los sofistas.

⁷⁹ Cfr. L. Rossetti, «Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico», *Ancient Society* 7, 1976, 29ss., y N. F. Jones, *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford 1999, cap. 8. Aunque sea brevemente, ha de recordarse el asunto de la profanación de los hermas y de los misterios de Eleusis, relacionado con el desenvolvimiento y la actividad de las heterías, durante el último tercio del siglo V a. de n. e. Para ello me remito a O. Aurenche, *Les Groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J.-C.*, París 1974, *passim*.

Podemos encontrar, aún, más muestras de “incivismo” por parte de Sócrates en la *Apología*. Platón hace decir a Sócrates: «no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar»⁸⁰. Sócrates, como sucedía con el divertimento que entraña el conocimiento de los mitos (*ap. Fedro*), tampoco tiene tiempo para el “ocio” cívico; y añade, en este caso, algo tan insólito para la propia concepción de la “vida buena” como su reconocimiento de que de haberse dedicado a estos menesteres «habría muerto hace tiempo»⁸¹. Aun a pesar de que el Sócrates platónico del *Critón* conceda que en ello radica «vivir honradamente y vivir justamente»⁸², sin embargo, el Sócrates de la *Apología* se halla dispuesto a reconocer abiertamente ante los demás (y he aquí lo determinante), que luchar por la justicia exige «actuar privada y no públicamente»⁸³. Sócrates, por tanto, se muestra como un “desvergonzado” en el discurso de defensa que contiene la *Apología*. Después de saber su condena, en un gesto que más tarde caracterizará al cínico, el maestro llega a reconocer sin ningún pudor su pública «desvergüenza [*anaídeia*]»⁸⁴. Quizás las palabras de Calicles en el *Gor-*

⁸⁰ *Ap.* 23b. Platón hace decir esto a Sócrates y, luego de afirmado, menciona su participación en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion (cf. *ibid.* 28d), el hecho de haber ocupado el cargo de magistrado (*buleuta*) y, a su turno, de pritano en el Consejo de los Quinientos o *Boulé* (cf. *ibid.* 32b). Suele decirse que bajo la insistencia de la retirada de lo público por parte de Sócrates se hallaba más bien su discípulo, Platón. Josiah Ober destaca, fundándose en Esquines, cómo el memorándum de los servicios realizados a la patria formaba, por su parte, un lugar común en los ejercicios retóricos (cf. J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton 1998, 172). El haberlos esgrimido durante el proceso, le hubieran granjeado a Sócrates una mayor benevolencia por parte de los jueces.

⁸¹ *Ibid.* 31d. Nicole Loraux se detuvo en analizar la figura de Sócrates como el reverso o el «antídoto contra» los valores cívicos representados en el célebre Epitafio pericleo elaborado por Tucídides (*vid.* «Socrate contrepoison de l’oraison funèbre», *L’Antiquité Classique* 43, 1974, 172ss.). Para la “nueva política” que propugnaba el filósofo, pueden verse: J. P. Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Root Not Taken*, Princeton 1993, cap. 7, y J. A. Colaiaco, *Socrates Against Athens: Philosophy on Trial*, Londres 2001, cap. 9.

⁸² *Pl., Cri.*, 48b [trad. J. Calonge].

⁸³ *Ap.* 32a.

⁸⁴ *Ibid.* 38d. Jenofonte en su versión de la *Apología* concuerda, no obstante, en esto mismo, «en la altanería de su lenguaje» (*X., Ap.* 1). La actitud “desvergonzada” de Sócrates se hallaba en la antesala del cinismo. Fundándose en la *Apología* de Platón, O. Eisenstadt ha realizado un estudio sobre las diferencias entre el *aidós* comunitario y el “descaro” de Sócrates en «Shame in the *Apology*», Z. Planinc (ed.), *Politics, Philosophy, Writing: Plato’s Art of Caring for Souls*, Columbia-Londres 2001, 42ss. Sócrates, por tanto, rompe las reglas convencionales del discurso en donde se desplegaba un «código de valores» que era comúnmente aceptado

gias encierran una verdad (cívica) que hubieran compartido la mayoría de los ciudadanos atenienses de aquella época cuando afirma:

«Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre bien esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos»⁸⁵.

El “drama” de Sócrates en la *Apología* platónica consiste en haberse *singularizado* respecto de los presupuestos y las creencias públicamente reconocidas que fundamentaban Atenas. Sócrates se convertirá en un héroe a la vista de todo el círculo socrático, pues no había nadie tan excepcional como él⁸⁶, pero la *pólis* hacía mucho que había dejado de funcionar por la presencia en ella de hombres excepcionalísimos, únicos e irrepetibles, al menos hasta el final del período clásico, cuando se produce el advenimiento de los dinastas macedonios y la hegemonía que imponen sobre todos los pueblos de la Hélade. Nadie podía enfrentarse solo frente a toda la *pólis* y esto es lo que hace el Sócrates de la *Apología*, tratando de defenderse de las acusaciones que se le imputaban sin emplear, siquiera, el arte convencional de la persuasión. Naturalmente Platón intentaba situar en los anti-

por cualquier audiencia cívica, es decir, también por los jueces que juzgaban formalmente «la capacidad oratoria de su conciudadano» (A. López Eire & J. A. Santiago Guervós, *Retórica y comunicación política*, Madrid 2000, 43).

⁸⁵ Pl., *Grg.*, 484c-d [trad. J. Calonge].

⁸⁶ Vid. S. A. White, «Socrates at Colonus: A Hero for the Academy», Smith & Woodruff (eds.), *op. cit.*, 151ss. Mientras que los seguidores de Sócrates destacaban su “singularidad”, sus excesos de “individualismo” constituyen *per se* un serio motivo de *h’bris* o “exceso” (vid. N. R. E. Fisher, *H’bris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992, 36ss.). El conflicto entre Sócrates y los socráticos (señaladamente Platón) puede verse, por tanto, desde la perspectiva de la autoridad que se otorgaba al maestro, investido como héroe (cuyo correlato inmediato lo constituye en la teoría la forma del “personalismo” o “autoritarismo” del filósofo-rey de la *kallipolis* en la *República*) frente a la autoridad tradicional “común” o “pública” (la *pólis* realmente existente). Para esto que digo debe verse R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984, 233-237. La construcción platónica del héroe socrático como un nuevo Heracles lo trata, también, N. Loraux en *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, trad. C. Serna & J. Pórtulas, Barcelona 2004, 358ss.

podas a su maestro y a los sofistas, pero al hacerlo, presenta a un Sócrates caracterizado por su singular “heterodoxia”, una actitud censurable y, por tanto, condenable. Ciertamente Sócrates nunca propugnó su segregación de la ciudad como, en cambio, sí lo hará Diógenes de Sínope, aquel nuevo Sócrates al que Platón llamó «Sócrates enloquecido»⁸⁷. A partir del ejemplo o paradigma de Diógenes se constituirá el tipo del “héroe” cínico, el modelo de una identidad “individualizada” que voluntariamente se autoexcluye de la ciudad y lo que ella suponía. Aunque Sócrates vivió en los márgenes cívicos nunca decidió abandonar la ciudad en ningún sentido. Hay una gran diferencia entre excluirse, como Diógenes, y ser excluido, como sucedió en el caso de Sócrates⁸⁸. El cínico se autoproclama, al fin, cosmopolita, y Diógenes y sus seguidores durante la época helenística se sintieron ciudadanos en todas partes. Diógenes se hallaba en realidad enfrentado a la *pólis*, pero el poder y la autoridad de la *pólis* habían quedado sustraídas a favor de la autocracia macedonia y, luego, la de sus epígonos. El saber y el poder de la comunidad se habían transformado en el “saber de uno” y el “poder de uno” que impera sobre las *póleis*⁸⁹.

⁸⁷ Cfr. D. L., VI, 54.

⁸⁸ Para el Sócrates de los diálogos platónicos de la *Apología* y el *Critón* el destierro (cfr. *Ap.*, 30d) o la huida de la ciudad, escapando de la cárcel —como le propone Critón en éste diálogo, y trata de rebatirle el maestro (éste es el objeto de dicha pequeña pieza literaria)— suponían para él la muerte. Sócrates concibe, por tanto, la vida conforme a la tradición como vida en y por de la *pólis* (la “vida buena”), aunque el “cuerpo” (*sôma*) sólo le sirva (como pone de manifiesto el *Fedón*) para el despliegue de una vida auténtica *individual*, la vida del espíritu (*psyché*), esto es, la vida teórica o del filósofo (vid. Loraux, *Las experiencias de Tiresias...*, 317ss.). La cuadratura del círculo, como pretendo enfatizar arriba en el texto, lo dará el modo de vida cínica, ya, *sin* la ciudad.

⁸⁹ Cfr. A. Lozano Velilla, «Alejandro ante el cínico Diógenes: la confrontación del pensamiento y la acción», J. Alvar & J. M. Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid 1996, 94. Toda “monarquía” aparecerá como *basileia*, y se vestirá con los ropajes del gobierno de la sabiduría y la virtud de la justicia, con el tinte sotérico y evergético con el cual supieron investirse los dinastas helenísticos (cf. K. Bringmann, «The King as a Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism», A. W. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long & A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles 1993, 7). Sin embargo, «era preciso pensar en un milagro —escribió François Châtelet— para que coincidieran el saber y el poder en una misma persona» (*El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia. Vol. II*, trad. C. Suárez Bacelar, Barcelona 1978, 345). De esto parece que se percató el propio Platón cuando desechó la teoría del “rey-filósofo” en el *Timeo*, *El político* y *Las leyes* (vid. M. Schofield, *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres 1999,

Si durante el período clásico en la *pólis* el “individualismo” alcanza más allá del mero “sujeto empírico”⁹⁰, entendiéndose como tal, aquel que habla, piensa y quiere, es decir, como ser moral independiente, autónomo, y en consecuencia, esencialmente no social (de acuerdo a los parámetros griegos clásicos), evidentemente el “individuo” o el “agente moral” no prosperó en la *pólis* durante el período que estamos considerando, anterior al helenismo, porque no pudo hacerlo. Quienes se sustrajeron al *éthôs* se convirtieron como Sócrates en “individuos-fuera-del-mundo”, y ello conllevaba en sí mismo el peligro de su segregación socio-política.

Sócrates —vuelvo a reiterar— se había distinguido por encima «de la mayoría de los hombres»⁹¹, y por si fuera poco, para acabar de confirmar semejante posición excepcional entre sus paisanos, él se creía «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica[ba] al verdadero arte de la política y el único que la practica[ba] en estos tiempos»⁹². Largo podría referirse, aquí, acerca de lo que en la *pólis* significaba apreciar que uno detentaba una postura o posición “excesiva” (*hýbris*), y de cómo este “individualismo” concernía, más bien, a las formas de vida *ápolis*, ya fueran bestiales o divinas⁹³.

Heródoto, cuya obra queda presidida por la divina y justa “medida” o “medura” (*soprôsyne*)⁹⁴, recoge en *La historia* la parábola de las espigas⁹⁵, según la cual el tirano Trasíbulo de Mileto segaba aquellas que eran más altas que las demás; dicha parábola podría servirnos para comprobar qué es lo que se sucedía en la *pólis* (y en este sentido, cualquiera que fuera su régimen) con el ciudadano que sobresaliera por encima de sus semejantes. El reo de un crimen sufría un extrañamiento: pérdida de los derechos cí-

31ss.). La utopía finalmente desechada, pero que hizo célebre la *República* de Platón (cfr. *R.* V, 473d), sería no obstante utilizada ideológicamente por el poder “monárquico” en épocas ulteriores (vid. R. R. Rodríguez Aramayo, *La quimera del rey filósofo: los dilemas del poder, o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Madrid 1997, cap. 2).

⁹⁰ Sigo la diferencia que estableció Louis Dumont entre “sujeto empírico” e “individualismo” en *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. R. Tusón Calatayud, Madrid 1988, 37.

⁹¹ *Pl., Ap.*, 34e.

⁹² *Grg.*, 521d.

⁹³ Cfr. *Arist., Pol.* I, 2, 1253a.

⁹⁴ Cfr. T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford 2000, caps. 3 y 9.

⁹⁵ Cfr. *Hdt.* V, 92e-h.

vicos, destierro de la ciudad o la condena a muerte. La condena consistía en todo caso en tener que “abandonar” la *pólis*, como en el caso del ostracizado ⁹⁶ o, como en el que nos ocupa, del crimen de *asébeia*. El ostracizado si lograba sobrevivir volvería después de un lapso de diez años a su ciudad. El declarado judicialmente *asebés* podría optar por marcharse de la ciudad; si decidía marcharse, debería hacerlo para siempre, por lo que, expresándolo de forma gráfica, su “vida buena” (la vida cívica) habría quedado reducida a una simple “vida” (la correspondiente a todos aquellos vivientes infrapolíticos), dado que esto suponía para el ciudadano condenado el extrañamiento su *pólis* y *éthôs*. Pero si el *asebés* optaba por quedarse en la ciudad, entonces, tenía que condenársele con la pena capital. Conocemos cual fue la determinación inquebrantable de Sócrates, decidiendo quedarse en Atenas, y por consiguiente, resolviendo que se cumpliera el “imperio de la ley” ⁹⁷ que le obligaba a beber la cicuta ⁹⁸. Lo que Sócrates demuestra en el mundo griego hasta el advenimiento del “despotismo” helenístico, es que no existía *demasiada* distancia entre quien se veía obligado a exiliarse de la ciudad, aun siquiera por la los diez años que suponía una condena de ostracismo, que en caso más extremo de la condena a muerte.

Podríamos preguntarnos cuál era la razón para que Atenas “expulsara” para expeditivamente al *asebés*, tanto más que en la condena “política” por ostracismo. Quizás convendría recordar que el sofista Protágoras justificaba, en general, la pena capital dado que el criminal merecedor de una “expulsión” de la vida cívica resultaba un incorregible que ni el castigo ni la reeducación en «la justicia», «la sensatez» y «la obediencia a la ley divina»

⁹⁶ El ostracizado se *individualiza* en términos políticos. Como se sabe, la finalidad que tenía la institución del ostracismo en la democracia ateniense era evitar que un ciudadano se convirtiera en demasiado prominente, se *singularizase* y terminara arrogándose todo el poder; es decir, se convirtiera como Pisístrato y, luego, sus hijos, en un tirano. Esta es la interpretación que hace Aristóteles sobre la institución ateniense del ostracismo (cfr. *Pol.* III, 13, 1284a).

⁹⁷ No considero que esta terminología sea del todo anacrónica; baste remitirnos al famoso parlamento que mantienen el rey espartano, Demarato, y el Gran rey persa, Jerjes, según lo recoge Heródoto, en donde se lee que «los griegos (...) pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño [*despótês*], la ley» (Hdt. VII, 104).

⁹⁸ Los casos de impiedad incoados a Protágoras o Anaxágoras, por ejemplo, deberían diferenciarse del de Sócrates, dado que ellos no fueron acusados por sus propios conciudadanos, de forma que no se vieron obligados a tener que “abandonar” su *pólis*. Para el procedimiento de impiedad según la legislación ateniense, *vid.* Derenne, *op. cit.*, 236-245.

habían conseguido hacer mejor. Protágoras creía que la sola presencia de los criminales en una ciudad constituía un peligro muy serio para el orden cívico; por eso el «incurable» —llega a matizar— exige sin más paliativo una extirpación preventiva, separándole de la comunidad: «echándole (...) o matándole»⁹⁹. El severo autor de *Las leyes*, Platón, viene a decir algo muy parecido¹⁰⁰ cuando el legislador se enfrenta a la presencia de «alguien incurable» en la ciudad, y reconoce que «para ellos mismos no hay ventaja en vivir [pues] partiendo de esta vida, podrían beneficiar doblemente a los demás, por servirles de escarmiento contra la injusticia y por dejar la ciudad libre de malvados»¹⁰¹. Platón ya había anunciado en *El político* que quien no posee conocimiento ha de someterse a la ley, y que la regla de oro consiste en «que ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes, y que quien así lo haga sea castigado con la muerte»¹⁰². En *Las leyes* el filósofo se muestra, si no cabe más riguroso, si más conciso respecto de quien atente y pueda destruir el orden sobre el que asienta la *politeía* que en este diálogo trata de regularse. En cuanto al crimen de *asébeia*, en que el que incurren —a su juicio— los que faltan y ofenden a los dioses (y que son reductibles a los casos del ateo y el supersticioso), Platón distingue¹⁰³

⁹⁹ Cfr. Pl., *Prt.*, 325a-b.

¹⁰⁰ Esta es, quizás, una de las influencias más palpables que Platón hereda de los sofistas, para lo cual vid. T. J. Saunders, «Protagoras and Plato on Punishment», en G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy (Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy at Bad Homburg, 29th August-1st September 1979)*, Wiesbaden 1981, 129ss.

¹⁰¹ Pl., *Lg.* IX, 862e. Salvador Mas, siguiendo los estudios de F. Stalley sobre la represión penal, que tuvo a la vista este diálogo platónico, explica que la pena de muerte del incurable poseía una doble justificación: ser un bien que obtiene el alma del condenado y un bien público o general que repercute sobre toda la comunidad (cfr. *Éthos y pólis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia antigua*, Madrid, 2003, 224). De alguna manera puede afirmarse que Platón inauguró el sentido occidental de la represión penal hasta la pregunta que Cesare Beccaria se formula en el siglo XVIII: «¿la muerte es una pena verdaderamente útil y necesaria para la seguridad y el buen orden de la sociedad?» (*De los delitos y las penas. Seguido del comentario de Voltaire*, trad. J. A. de las Casas, Madrid 1988, 45). Cursiva en el or.

¹⁰² Pl., *Plt.*, 288e [trad. M. I. Santa Cruz].

¹⁰³ Cfr. *Lg.* X, 908a. Según Platón existen dos tipos de ateos: por un lado, los que al menos tienen un sentido de lo moral porque detestan la maldad, y aquellos otros que, además de carecer de este sentimiento, no les importa mostrarse injustos. Éstos son los peores (cfr. *ibid.* b-c). Vid. T. J. Saunders, «Plato on the Treatment of Heretics», L. Foxhall & A. D. E. Lewis (eds.), *Greek Law in its Political Setting: Justifications Not Justice*, Oxford 1996, 91ss., y P. Pavón, «La cárcel y el encarcelamiento en Grecia: Problemática teórica y metodológica»,

de forma sutilísima entre quienes actúan de buena fe, de palabra o de obra, y los alevosos. Para los primeros se halla destinado un «reformatorio» de la moderación o *sophrônisterion*¹⁰⁴; en este confinamiento el reo permanecería recluido por espacio de cinco años. En cambio, los de mala fe o alevosos han de ser segregados de inmediato de la comunidad (medida que no incluye a los recalcitrantes, que son entregados sin más al verdugo). La condena en este último caso ofrece un correlato físico muy expresivo en los términos incívicos, “desoladores” y “bestiales”, dado que estos reos son confinados de por vida en otro tipo de prisión que «estará en medio del campo [agriotatos], en el lugar más desierto [erêmos]» en donde sólo los esclavos pueden atenderles¹⁰⁵.

5. Los griegos y nosotros

Las condiciones culturales de la antigua Grecia debieran, en princpio, parecer las idóneas para la floración de un complejo “religioso” fundado en una pluralidad de mitos y de ritos. Según la investigación moderna más reputada, el milagro del “pluralismo” griego se produjo gracias al impulso que experimentó la organización políticas y más en concreto, mediante la generación de la posibilidad efectiva de un debate público, el descubrimiento de la deliberación y el fermento de la “crítica”¹⁰⁶. Sin embargo,

F. J. Presedo, P. Guinea, J. M. Cortés & R. Urías (eds.), *Kairé: II Reunión de Historiadores del Mundo griego antiguo en Homenaje al Prof. F. Gascó (Sevilla, 18-21 de diciembre de 1995)*, Sevilla 1997, 292-298.

¹⁰⁴ La propuesta platónica posiblemente sea una refutación del *phronistêrion* aristofánico quemado en *Las nubes* (vid. B. Simon, *Razón y locura en la antigua Grecia. Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*, trad. F. Criado Boado, Madrid 1984, 227-229).

¹⁰⁵ En este caso el destierro lo es a un lugar incivilizado (donde el labrador no ara ni cultiva), es, asimismo, el lugar del silencio absoluto (rasgo *ápolis*), una característica que también separa a los vivos de los muertos según destaca F. J. Fernández Nieto en «Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del límite en la religión griega», S. Reboreda & P. López Barja (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo (III Reunión de Historiadores)*, Santiago de C.-Vigo 2001, 233.

¹⁰⁶ Vernant se refirió hace tiempo a los efectos que provocó en la *pólis* la aparición de los espacios públicos, así como los de la garantía de una ley impersonal que rigieron sobre todos los que eran ciudadanos (vid. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonillo, Barcelona 1993, 135ss.). Detienne, por su parte, insistió en el valor que el debate público tuvo para el nacimiento de la filosofía (vid. *Los maestros de la verdad...*, sobre todo,

según he intentado poner de relieve, parece que las sociedades de las *póleis* (en realidad la ciudad ateniense) entendieron esto que nosotros podríamos denominar como aperturismo pluralista de una forma un tanto diferente. En efecto, muchas y muy variadas fueron las opiniones en relación a ese poso tradicional de las creencias que constituían la ligazón con la comunidad y las “nuevas”, cuyo choque ejemplifica en este sentido la *Antígona* de Sófocles. Esto se tradujo en una revisión de los mitos y de las creencias tradicionales (revisiones que estaban, por lo general, orientadas por un sentido *profundo*, hoy diríamos “ético”) por parte de los “críticos”, y en virtud de las cuales la moralidad quedaba de alguna manera reinterpretada. Como es bien conocido, Hegel vio en ello (para lo cual se guió por las posturas enfrentadas que adoptan Antígona y Creón en la *Antígona* de Sófocles) un choque dialéctico entre “moralidad” y “legalidad”¹⁰⁷.

Es aquí, con este fermento de la “crítica” occidental, en donde se han desenvuelto nuestras reflexiones. Como es sabido, y con ello concluyo estas palabras que quisieran servir a modo de colofón, el “proceso de racionalización” de los mitos y de las creencias religiosas comportó, no obstante, un grandísimo riesgo para —según, también, suele denominar el gusto moderno— el “filósofo moral”; no sólo la religiosidad quedaba en entredicho con sus reinterpretaciones, sino con ellas el *éthôs* en su conjunto. Dicho *éthôs* pertenecía al ámbito de la práctica social y, consiguientemente, incorporaba el cumplimiento de unos irrestrictos deberes o pautas cívicas, los cuales eran objeto del control por parte de la propia comunidad¹⁰⁸. El filósofo moral o cualquier *heterodoxo* que se separarase con sus actitudes y con su talante de la “moral heterónoma” de la *pólis* (y por lo que hemos tratado, más bien por lo que se cree que es o lo que se conoce públicamente de lo que él sea), el que era visto, por tanto, como tal “individuo en su autonomía”, debía formar parte integrante del amplio espectro griego de la alteridad, al quedar convertido en una figura del *Otro*, en un ser si no fundamentalmente

cap. 5). El testigo lo recogió Geoffrey Lloyd para explicar, además, el surgimiento de la ciencia en Grecia (vid. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, 240ss.)

¹⁰⁷ Para la distinción entre *Sittlichkeit* y *Moralität*, vid. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Madrid 2000, 351-352.

¹⁰⁸ Cfr. J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. A. de Francisco, Barcelona 2001, 23. Rawls establece también (de acuerdo al *modo moderno* que trato de poner en evidencia), que este proceso de la “disolución” de Sócrates en relación con la comunidad cívica de Atenas constituye el nacimiento de la filosofía moral occidental.

incívico, sí con serios visos de incivismo. No había que esperar al advenimiento de los cínicos para apreciar que este tipo de “individuos” acabaran desgajándose de forma radical de lo que le religaba a su comunidad, a la que pertenecían o en la que, al menos, vivían (si se trataba de un extranjero). A partir de la época helenística se desarrollaron ciertas maneras de “vivir ocultamente”; ciertamente los epicúreos, quienes acuñaron este lema, en realidad nunca se desligaron formalmente de la ciudad, como en cambio sí hicieron los cínicos. Sin embargo es en esta época cuando se transforma el sentido que la “ética” había tenido durante el período clásico, para lo cual, haciéndonos eco del célebre Epitafio de Tucídides, la vida del *idiótes* habría carecido de relevancia “ética” si no hubiese tenido como referente a la “vida buena”¹⁰⁹.

Por tanto, desde el tradicionalismo “autoritario” de la *pólis* que fue determinante durante toda el período clásico, nadie que hubiese ido más allá de las normas de la convivencia establecidas por haber descubierto una vida más auténtica, en el sentido que imprime a la “autenticidad” Charles Taylor¹¹⁰, debería llevar una vida que mereciera ser vivida. Bajo el cargo de corruptor de ese orden auténtico se condujo al “individuo” Sócrates de la “buena vida” a la muerte, y ello en beneficio de toda la comunidad. En *El político* Platón se pregunta que a dónde quedarían, pues, la “libre investigación” y a dónde, entonces, la “crítica”; el joven Sócrates responde diciendo:

Está bien claro que todas las artes [*têchnai*] nos quedarían por completo destruidas y ya nunca más podrían nacer en el futuro, a causa de esa ley que interf[iriera] toda búsqueda¹¹¹.

Para el Sócrates de *El político* el valor “auténtico” reside en juzgar, previa convicción, que la vida *pensada* por la ley es en realidad la vida que no merecía ser vivida¹¹². No es extraño que Sócrates acabase siendo para la posteridad, entre otras muchas cosas, santo de la libertad de conciencia, y como tal le invocaron Erasmo o a su manera John Stuart Mill, o como precursor (ignorando el *Critón*) de la desobediencia civil mucho antes que

¹⁰⁹ Cfr. Thu., II, 35-46.

¹¹⁰ Cfr. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, trad. P. Carbajosa, Barcelona 1994.

¹¹¹ Pl., *Plt.*, 299e.

¹¹² *Id.*

Thoreau. Pero quizás con este tipo de declaraciones modernas se olvida qué estaba en juego en el mundo de la *pólis*, tal como yo he intentado exponer a lo largo de estas páginas. Movido si bien por las enseñanzas de Cicerón en relación a la concepción de la ley y de las ideas latinas entorno a la *auctoritas*, Montaigne suena un tanto menos anacrónico que otros modernos. En su ensayo *De la experiencia* leemos que «las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes», y continúa explicando que éste, precisamente: «es el fundamento místico de su autoridad, no tienen ningún otro (...) El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas»¹¹³.

Resumen:

La *pólis* clásica fue producto del pluralismo cívico y no conoció ningún dogmatismo de carácter político o religioso; sin embargo, la “piedad” (*hósios, eusébeia*) sirvió de piedra de toque para consolidar la convivencia cívica. Atenas, la primera democracia que hubo en el mundo, afamada por reinar en ella la libertad de palabra, fue la misma que silenció a Sócrates. Al célebre filósofo se le condenó a morir por no creer en los dioses de su ciudad, por haber introducido otros nuevos y por corromper a la juventud. En realidad, el único cargo contra él en el proceso a que se le sometió en el año 399 a. de n. e. fue el de “impiedad” (*asébeia*). En el presente artículo pretendo poner de relieve esta tensión entre el “individuo” (Sócrates) y la comunidad cívica (Atenas), y cuáles eran por ende los límites de lo tolerable y lo intolerable en la *pólis* clásica.

Abstract:

The classic *pólis* emerged from civic pluralism without any political or religious dogmatism. However, “piety” (*hósios, eusébeia*) set up the touchstone to consolidate the civic coexistence. Athens was the world’s first democracy, renowned for its freedom of speech, but it silenced Socrates. This famous philosopher was sentenced to death for allegedly disbelieving in

¹¹³ M. de Montaigne, *Ensayos III*, trad. D. Picazo & A. Royo, Madrid 1987, 346.

the gods of his city, introducing new gods, and corrupting the youth. Actually Socrates was brought to trial in 399 B. C. on the single charge of “impiety” (*asébeia*). In this contribution I will emphasize the tension between “individual” (Socrates) and the civic community (Athens), and the limits of tolerable and intolerable in classic *pólis*.

Sumario:

1. La “piedad” como elemento vertebrador de la moralidad en la ciudad.
2. La labor de los “críticos”.
3. Atenas, la ciudad «más piadosa».
4. El individuo frente a la comunidad.
5. Los griegos y *nosotros*.