

## *El paradigma socrático*

**Paulina Rivero Weber**

**A** lo largo de la historia de la filosofía, ninguna otra figura ha sido tan comentada, interpretada y discutida como Sócrates. Para algunos —como Nietzsche—<sup>1</sup> Sócrates fue un individuo decadente, que siendo incapaz de comprender la cultura que le vio nacer quiso cambiarla como quien trueca oro por paja. Para otros —como Jaeger—,<sup>2</sup> Sócrates es el adalid de los nuevos valores de una sociedad que es capaz de dejar atrás los viejos valores, meramente materiales —como la juventud, la belleza y el dinero— para profundizar en el ámbito espiritual, en el valor espiritual del ser humano, expresado en el concepto de *psychē*. Otros más verán en él al protagonista de un proceso agónico tan inevitable como trágico, y no faltará quien lo compare con Cristo o lo eleve a la santidad, como Erasmo de Rotterdam, o quien lo reduzca a “un extravagante viejo ágrafo y charlatán”.<sup>3</sup> En este escrito retomaré esas interpretaciones y algunas otras para repensar el destino de este paradigmático filósofo. A la luz de esas reflexiones, he querido pensar aquí en qué sentido este personaje hace salir a la luz dos formas diferentes e incompatibles de comprender tanto el valor de la vida en sociedad como el valor del pensamiento crítico y autónomo.

<sup>1</sup> La crítica nietzscheana a Sócrates aparece desde su primera obra, y se mantiene a lo largo de toda su filosofía. Si bien es indiscutible que Sócrates fue una figura ambigua para Nietzsche, tan alabada como censurada, parece indiscutible que el peso final se recarga sobre la crítica a quien —según Nietzsche— iniciaría el racionalismo occidental que provocaría la decadencia de la cultura trágica.

<sup>2</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro tercero: En busca del centro divino, capítulo 2: “La herencia de Sócrates”. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 1957, pp. 389-457.

<sup>3</sup> Carlos García Gual, “Prólogo”, en Gregorio Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998, p. 9.

Comencemos por recordar que nos encontramos ante un individuo acusado y sentenciado a muerte por sus propios conciudadanos, que se ha erigido para la posteridad en símbolo de la filosofía y padre de la ética. Sócrates parte las aguas de la historia de la filosofía, la cual se dividirá en dos eras: antes y después de Sócrates.<sup>4</sup> La figura de Sócrates ofrece, como lo ha hecho notar Jean Brun, el problema más extraño y a la vez más lleno de sentido:<sup>5</sup> ¿quién fue este hombre en cuyo rededor se ha organizado la historia de la filosofía?

Pero ¿qué podemos esperar de nuestra propia comprensión, si ya en su época no había un entendimiento claro acerca de quién era este personaje, como resulta evidente en la *Apología* platónica? Sus propios contemporáneos lo juzgaron ya sea como el mejor y más sabio de los hombres, o como un sofista charlatán. Y mientras que para los antiguos griegos Sócrates no se diferenciaba mayormente de los sofistas, los lectores modernos de la *Apología*, como lo ha indicado Luri Medrano, acudimos al texto con una actitud decididamente favorable a Sócrates: ¿Acaso —se pregunta Luri Medrano— nos consideramos intelectual o éticamente superiores al jurado que lo encontró culpable? Tendríamos, en efecto, que comprender por qué aquella situación y aquellas palabras que provocaron la ira del tribunal despiertan en nosotros afecto y simpatía.<sup>6</sup> Tendremos, pues, que hacer un esfuerzo de imparcialidad para evitar acercarnos a este personaje cayendo en interpretaciones maniqueas. Ya Hegel<sup>7</sup> ha hablado sobre lo absurdo que es erigir la imagen de un Sócrates beato que enfrenta la maldad de una *polis* corrupta: nada puede comprenderse con profundidad cuando se le juzga desde una visión que entiende toda pugna como una lucha entre el bien y el mal; la *polis* le enjuicia de manera justa y por causas que eran justas para la misma *polis*. De ese enfrentamiento queremos hablar aquí.

Comencemos por decir lo consabido: no sabemos quién fue Sócrates por testimonio directo alguno. Sabemos de él a través de lo que filósofos y literatos posteriores a él escribieron, pero no toda la información que tenemos coincide. Uno es el Sócrates que aparece en los *Diálogos* de Platón, otro es el que aparece en la obra de Jenofonte, y otro muy diferente en la obra de Aristófanes, por nombrar las tres fuentes principales. Como lo ha señalado Jaeger,<sup>8</sup> en la primera mitad del siglo pasado, a raíz de la crítica nietzscheana

<sup>4</sup> Cf. F. M. Conford, *Antes y después de Sócrates*. Barcelona, Ariel, 1981.

<sup>5</sup> Jean Brun, *Sócrates*. Trad. de José Antonio Robles. México, Editorial Cruz, 1995, p. 5.

<sup>6</sup> G. Luri Medrano, *op. cit.*, p. 23.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1979, p. 78.

<sup>8</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 389-457.

se vuelven a “condensar” dos posturas ante la figura de Sócrates: por un lado, la escuela escocesa, representada por Burnet y Taylor, y por otro, los estudios realizados por Heinrich Maier. Este último acentúa el aspecto humano de Sócrates, viéndolo como el creador de una actitud humana que culmina con la liberación moral del hombre por sí mismo: Sócrates proclama el evangelio de la autarquía de la personalidad moral. Este Sócrates es más similar al de Jenofonte, una especie de gran moralista. Por su parte, la escuela escocesa, representada por las obras de Taylor y Burnet, insiste en que Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las Ideas, de la teoría de la reminiscencia, y de la teoría de la inmortalidad del alma y del Estado ideal.<sup>9</sup> Esta imagen es más cercana al Sócrates que Nietzsche critica, al padre del racionalismo moderno. Ante estas dos imágenes, queremos anotar al menos dos cuestiones fundamentales:

1. Ante las lecturas que tildan a Sócrates de racionalista, Dodds<sup>10</sup> ha hecho notar lo inexacto que ha sido atribuir a Sócrates o a los sofistas la *Aufklärung* o Ilustración griega, y por lo mismo lo absurdo que sería hacer de Sócrates el padre del racionalismo. La Ilustración griega es mucho más antigua; sus raíces se encuentran en la Jonia del siglo VI, y actúa en Hecateo, Jenófanes, Heráclito y Eurípides antes que en Sócrates. Hecateo, según Dodds, inicia la Ilustración griega al encontrar “extraña” la mitología griega, en la misma medida en que Jenófanes ataca los mitos homéricos y hesiódicos desde un punto de vista moral. Heráclito por su parte satirizó los rituales y cultos griegos, y cuestionó la mitología homérica proponiendo a cambio la posibilidad de actuar conforme a un *logos* común a todos. La Ilustración griega, pues, no inicia con Sócrates, ni es éste el responsable de la excesiva racionalización propia de filosofías posteriores. Es cierto, sin lugar a dudas, que Sócrates tiene un método; pero éste —lo ha dicho Eduardo Nicol—<sup>11</sup> es un camino para el pensar que implica una cierta forma de vida; los aspectos lógicos y metodológicos en Sócrates no valen por sí mismos, porque filosofar para él es vivir dialogando, y su método no puede reducirse a un conjunto de técnicas, se trata más bien de la propuesta de un camino de vida dialógico, crítico e inquisitivo.

De lo anterior tenemos que concluir que aquellas actitudes propias de Sócrates que pudieran ser comprendidas como racionalistas, son realmente parte de un proceso anterior a este filósofo que inicia una nueva forma de conocimiento. Si bien el racionalismo socrático coadyuvó a dar un giro a la

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 401 y ss.

<sup>10</sup> Eric Robertson Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Trad. de María Araujo. Madrid, Alianza, 1980.

<sup>11</sup> Eduardo Nicol, “El hombre como ente filosófico. La autarquía socrática”, en *La idea del hombre*. México, Editorial Stylo, 1946, cap. VII, pp. 301-338.

cultura griega, o incluso asesinó esa cultura trágica para imponer una cultura racional, como lo ha considerado Nietzsche, no debemos olvidar que —como lo ha dicho Whitehead— “los principales adelantos de la civilización son siempre procesos que están a punto de hacer naufragar las sociedades en las cuales se producen”.<sup>12</sup> Hemos pues de examinar si no acaso con el establecimiento más firme del pensamiento crítico en Sócrates, nació una cierta capacidad de cuestionar y de pensar por cuenta propia que puso en peligro a la *polis* griega, y por eso para los atenienses Sócrates debía morir.

2. En cuanto a las lecturas moralistas de Sócrates, el peligro más evidente en ellas consiste en considerarle como la encarnación del bien enfrentando una *polis* corrupta. Ya habíamos hablado de lo sospechoso que resulta el que las mismas palabras que encolerizaron a los jueces en 399 a. C., hoy nos parezcan sublimes. Estas interpretaciones de Sócrates nos llevarían a verle como un santo, lo cual sería por demás tan grotesco como ridículo. Ante esta exageración de un aspecto del ser de Sócrates, nacen también lecturas opuestas, que en lo personal no comparto: no falta quien vea en Sócrates a un “viejo ágrafo y charlatán de escasa fortuna y dudosa relevancia pública”,<sup>13</sup> cuyo rasgo principal fue la incapacidad de mirar con amor a la *polis*; un hombre carente de *phrónesis*, incapaz de seguir en común el camino de la polis. En efecto, como veremos, Sócrates proponía un camino diferente al camino común de la polis, pero no por ceguera, sino por motivos éticos fundamentales. El trabajo que aquí presento quiere ser una respuesta a las tesis anteriormente mencionadas.

\* \* \*

Ante estas lecturas contradictorias comencemos por ubicarnos de manera realista. El único dato real que heredamos directamente de Sócrates, y ha insistido en ello Eduardo Nicol, es el de no haber escrito nada. Contamos fundamentalmente con dos diálogos que alumbran ese carácter ágrafo de Sócrates: el *Cratilo* y el *Fedro*. Podemos pensar que, como se lee en el *Cratilo*, para Sócrates un *anthrōpos* es aquel que es capaz de apenas haber visto algo (*opōpe*), aplicar a la vez examen a lo visto (*anathrei*).<sup>14</sup> Desde esta perspectiva, la palabra griega *anthrōpos* estaría indicando que el ser humano es el ser que al ver, examina, y no el que al ver, escribe; ésa es su forma de vida: ver examinando, no ver escribiendo. En ese mismo sentido es que en el *Fedro*, Platón pone en boca de Sócrates las palabras del rey de Tebas, Thamous, una

<sup>12</sup> A. N. Whitehead *apud* E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 171.

<sup>13</sup> Cf. C. García Gual, “Prólogo”, en *op. cit.*, p. 9.

<sup>14</sup> Platón, *Cratilo*. Trad. de J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 1992, 399c.

defensa de la palabra hablada frente a la palabra escrita:<sup>15</sup> el mismo dios Theuth, inventor del arte, la técnica y el conocimiento, visita al rey para transmitirle el invento de la escritura. Pero el rey expone sus reparos; aparentemente la escritura sirve como memoria de la humanidad, pero en realidad, nos dice, se trata de una submemoria, una especie de recuerdo que poco tiene que ver con la memoria propiamente humana. El texto escrito, dice el rey, forma humanos con apariencia de sabios, y no sabios verdaderos. Son hombres que repiten lo que han aprendido, sin llegar a ello por sí mismos, sin parirlo desde su interior, y por consiguiente, sin comprenderlo. Y por lo mismo, la comunicación auténtica —propone esta obra— se da en el diálogo, y no en la escritura, ya que el diálogo es un discurso vivo y animado, del cual la escritura es sólo un mero simulacro: un *eidolon*. No es lo mismo, pues, ser un erudito que ser sabio; Sócrates fue un hombre sabio, y esa pareciera ser una de sus cualidades básicas.

No sobra hacer un breve paréntesis para reflexionar sobre la paradoja que esconde la vida cotidiana de quienes nos dedicamos hoy a la filosofía. Si Sócrates es símbolo de la filosofía, ésta debiera conducirnos no a la mera erudición, sino a la sabiduría. Sin embargo, los modernos investigadores y docentes corremos cada vez más el riesgo de convertirnos en empresarios de la filosofía. Se nos valora por el número de ponencias o libros escritos, por el número de viajes al extranjero, y ello ha propiciado a que, como empresarios, terminamos invitándonos unos a otros a diferentes eventos para hacer crecer extensos *curricula* que serán calificados con parámetros que nada tienen que ver con la sabiduría ni con el quehacer filosófico. Si Sócrates permanece como paradigma de la filosofía, tendríamos que revisar nuestro quehacer y hacer al mismo tiempo un intento por comprender en qué consistió esa su sabiduría —que él mismo llamaba *anthrōpine sophía*— para ver en qué medida podemos sobrevivir como filósofos en lo que inevitablemente es nuestro medio, y de qué manera podemos hacerlo sin traicionar nuestra más propia labor.

Ahora bien, ¿cómo comprender hoy esa cualidad básica de Sócrates, su sabiduría? Es Jaeger quien insiste en que para comprender la sabiduría socrática, es necesario comprender previamente cuáles eran los valores griegos de la cultura presocrática que este hombre vino a cambiar, mismos que según Jaeger aparecen en esta antigua canción báquica griega:

El bien supremo de la moral es la salud;  
 el segundo, la hermosura de cuerpo;  
 el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;  
 el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Platón, *Fedro*. Trad. de E. Lledó. Madrid, Gredos, 1992, 275a-276b.

<sup>16</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 417.

La salud, la belleza, el dinero y los placeres de la juventud... ante esta escala de valores, Sócrates parece proponer un nuevo y fundamental bien: el de la *psychē*. La *aretē* socrática no tiene que ver con la salud o la hermosura del cuerpo, ni con la fortuna o la juventud: el bien supremo es el bien de la *psychē*. Y por eso es que lo peor que puede sucederle a un individuo no es ser dañado, sino dañar; ahí su *psychē* es alcanzada por la maldad, y es más fácil, de acuerdo con Sócrates, evitar la muerte que evitar la corrupción de la *psychē*. Esta corrupción se evita, no cuando se logra no recibir un daño, sino cuando se logra no hacer un daño. Es menos malo ser dañado que dañar, porque al dañar a otro, lastimamos la propia *psychē*. Como lo ha indicado Jaeger, Sócrates pone siempre en la palabra *psychē* “un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento”.<sup>17</sup>

Pero si la *psychē* es el vehículo de un nuevo valor, hemos de comprender más a fondo qué expresaba esta palabra antes y después de Sócrates. Contamos para ello con múltiples estudios sobre lo que antes de Sócrates quería decir la palabra *psychē*. Nos limitaremos en este trabajo a algunas conclusiones extraídas de las obras de Erwin Rohde,<sup>18</sup> Dodds,<sup>19</sup> Jaeger, Bruno Snell,<sup>20</sup> Jan Bremmer<sup>21</sup> y Eggers Lan.<sup>22</sup> Siguiendo y profundizando ideas de Gilbert Murray, Dodds se refiere al “conglomerado heredado” para hablar de la lenta formación de creencias que a través de los siglos formó el pueblo griego anterior a Sócrates. Este conglomerado incluía, por supuesto, una serie de ideas respecto a la *psychē*. ¿Qué era la *psychē* para los griegos anteriores a Sócrates? Desde el clásico tratado de Erwin Rohde hasta los estudios más recientes de Bruno Snell y Eggers Lan, entre otros, sabemos que este concepto incluía para el griego antiguo una serie de representaciones muchas veces incompatibles y contradictorias. De manera muy resumida, podemos decir que la *psychē* para el griego homérico era el doble del individuo en el momento de su muerte, era ese soplo del último aliento que abandona al individuo cuando muere: su último aliento que perdura. Pero la forma de perdurar de ese último aliento, esto es, la subsistencia del individuo después de la muerte, era un tipo de existencia muy cuestionable. Odiseo logra hablar con los muertos sólo después de haberles hecho beber sangre de un sacrificio, ya que éstos son una

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Trad. de Wenceslao Rocés. México, FCE, 1948.

<sup>19</sup> E. R. Dodds, *op. cit.*, caps. 1-5.

<sup>20</sup> Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1965.

<sup>21</sup> Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*. Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1983.

<sup>22</sup> Conrado Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*. Apuntes no publicados sobre un estudio realizado por Eggers Lan sobre el tema.

especie de sonámbulos, seres sin vida que recobran la posibilidad de hablar sólo bebiendo sangre. Pareciera que aquí Homero intuye que ese principio espiritual sólo puede existir aunado a un principio material real, simbolizado en la sangre. Y cuando los muertos hablan a Odiseo, expresan una idea fundamental: la vida después de la muerte es terrible; no es realmente una auténtica vida, es mejor ser el más humilde siervo entre los vivos que rey entre los muertos.

En ese sentido, la identidad del individuo, al menos en la Grecia homérica, no se encontraba en la *psychē*. Como lo han resaltado Eggers Lan y Bremmer en las obras citadas, la *psychē* que para estos griegos subsistía después de la muerte, el doble del individuo al morir, no se mencionaba mientras el individuo estaba vivo. Es Bremmer quien pone el dedo en la llaga al hacer notar que mientras el individuo estaba vivo, los griegos homéricos no le adjudicaban ni un *sōma* ni una *psychē*; es a partir de que el individuo muere que se mencionan ambos componentes por separado. Así, el *sōma* del enemigo se deja tirado para ser devorado por los perros, y la *psychē* por su parte emigra al Hades para subsistir sin vida, como un sonámbulo. Son muchas las implicaciones de la concepción prefilosófica de la *psychē* en Grecia, pero lo que interesa resaltar acá es el hecho de que en una época anterior a Sócrates, concretamente en los textos homéricos, el concepto de *psychē* no remitía de modo alguno a la identidad individual. Tanto Burnet como Jaeger han llegado a la conclusión de que el nuevo sentido que Sócrates da a este concepto no se deriva directamente del “conglomerado heredado”, sino que se trata de un auténtico giro llevado a cabo por el mismo Sócrates, se trata de la formación del pilar fundamental de la filosofía socrática que dejará su huella en Occidente. Sócrates renueva el sentido de este concepto, asentando en él la identidad individual y el sumo bien. Para Sócrates, el individuo se salva cuando salva a su *psychē* de la maldad, pero a diferencia de lo que sucede en el cristianismo, la salvación no consiste en lograr otra vida mejor, posterior a ésta. La salvación socrática es inmanente, se da aquí y ahora: es mientras vivimos que nos salvamos o nos perdemos, es mientras vivimos que tenemos una *psychē* que cuidar. Para Sócrates, a diferencia de sus antepasados, es en esta vida que somos *psychē* y *sōma* a la vez, y es en esta vida que nos salvamos o nos perdemos en cuerpo y alma. No decimos que estas ideas sean únicamente socráticas, sino que es Sócrates quien las asienta como valores absolutos. Para Sócrates, como para Heráclito, el cultivo de la *psychē* del hombre nos conduce a la formación de un cierto *ethos*, de un cierto carácter que tejerá el propio destino.<sup>23</sup>

Hablemos, pues, de ese destino socrático. He dicho que el juicio de Sócrates fue justo y por razones justas, y quisiera argumentar por qué. Su juicio se da

<sup>23</sup> Heráclito, fragmento 119.

en una ciudad para la que todo ciudadano tenía el derecho de presentar una denuncia frente a un peligro público potencial o real. Cuando el acusador no lograba conseguir a su favor un mínimo de la quinta parte de los votos, debía pagar mil dracmas o hasta podría llegar a merecer la pérdida de la ciudadanía: esto nos garantiza que Sócrates no fue acusado sin fundamento. En su caso, por tratarse de una cuestión relacionada con la religión, el tribunal lo presidía una persona de prestigio; el arconte rey. Para que nadie supiera quiénes eran los jueces, ni hubiera posibilidad alguna de inclinar su decisión a favor o en contra de nadie, los quinientos jueces se elegían por sorteo al amanecer del mismo día en que sería el juicio. Los debates nunca se interrumpían, ni existía deliberación alguna entre los jueces, de manera que el voto era completamente individual. Como lo ha anotado Luri Medrano en la obra ya citada, el juicio debía concluir siempre el mismo día, de manera que no hubiera oportunidad alguna de que nadie hablara con ninguno de los jueces. Cada uno de ellos votaba de acuerdo a un juramento previamente realizado, en el que se comprometían a juzgar de acuerdo a las leyes, y de no existir leyes para el caso, se comprometían a ser justos.

Este procedimiento imparcial se le aplicó a Sócrates. Lo juzgaron quinientos ciudadanos de Atenas elegidos al azar. En su caso no existía una pena previamente establecida para los delitos de los que se le acusaba, por lo cual el acusador, en este caso Méleto, era el que proponía la pena. En esos casos, si se declaraba culpable, se le concedía la palabra al acusado, para que formulara una alternativa a la pena propuesta por el acusador, y luego se procedía a una nueva votación. Sócrates tuvo un juicio justo, en el que se le acusó de impiedad. Esta acusación hay que entenderla en su contexto griego: se trata de una acusación política, ya que la *politeia* griega presenta ese doble aspecto político y religioso. La religión mantenía cohesionada a la *polis*. No creer en ella y no seguirla era separarse del común camino de la sociedad. Lo que se está enfrentando en este juicio son dos maneras diferentes de comprender la vida en sociedad. Para los acusadores, la política y la vida en sociedad deben de ser respetadas por encima de todo, y sus individuos no deben hacer nada que les haga peligrar: el pensamiento crítico que Sócrates enseña corrompe a la juventud, pues le enseña a pensar por cuenta propia, y les hace críticos ante las leyes y los dioses de la ciudad. Con estas ideas en mente, los acusadores tienen razones que pretenden defender: el orden y la cohesión de la sociedad ante todo. Para Sócrates en cambio sólo podemos pensar en una política y una sociedad sana cuando la conforman individuos sanos. La acusación de impiedad esconde la acusación de ser un peligro de disgregación para los ciudadanos de la *polis*. Sócrates no parece seguir las costumbres religiosas que unifican a los ciudadanos, y podríamos pensar que ignoraba que el pensamiento crítico sobre esas cuestiones es potencialmente devastador para la



*polis*. Pero en el fondo, Sócrates representa al individuo crítico capaz de pensar por cuenta propia, que externa sus ideas aunque ello implique enfrentarse a la *polis*. Aparentemente Sócrates no busca de manera directa el bien público, sino el bien individual de la *psyche*. Sólo que para él, el bien público se obtiene por medio de ciudadanos justos, y éstos son ante todo los que cuidan de su *psyche*. Así, en *Critón* lo encontramos esperando su sentencia y rechazando huir; aparentemente la razón para acatar la muerte es no dañar a la *polis*. Huir dañaría la autoridad y las leyes de la sociedad, por lo cual no lo acepta. Sin embargo, detrás de esto se encuentra su concepción del cuidado de la *psyche*. Dañar a la *polis* sería injusto, y por lo mismo sería un acto que dañaría la propia *psyche*.

Ése es, pues, el pilar fundamental de donde se deriva su filosofía, su vida y su muerte. Y por eso insiste en su diferenciación con respecto de los sofistas. En su defensa, decide no suplicar clemencia emocionalmente, como era costumbre.<sup>24</sup> Los jueces —dice Sócrates— no están para conceder favores, sino para juzgar: que lo hagan. El veredicto fue de 220 votos a favor y 281 en contra. Sócrates tiene entonces que hacer una contrapuesta de castigo: ¿qué merece por lo que ha hecho?: “la manutención en el Pritaneo”. Los jueces seguramente vieron esto como un reto, y le condenan finalmente a muerte por 360 votos; sólo 141 concordaron en que merecía una manutención en el Pritaneo. A los que le condenaron les advirtió: “no podéis escapar a la censura condenando a muerte a la gente, sino reformando vuestras vidas”. De haberlo deseado, Sócrates no hubiera sido condenado. Pero su deseo no era tanto escapar a la muerte como escapar a la maldad, que corre más de prisa que la muerte. La muerte siempre termina por alcanzarnos, pero el mal lo podemos evitar. No deja de ser significativo que sólo a aquellos que aceptaron su manutención en el Pritaneo les llamó “jueces”, y dialogó con ellos sobre la muerte, ese probable dormir carente de sueños, o esa posible migración del alma.

El juicio fue legal desde la perspectiva de la *polis*, y desde la perspectiva de cualquier sociedad que anteponga la subsistencia de un sistema político, económico o social por encima del bienestar de los individuos. Para recordarnos de ello, queda ahí la presencia de Ánito, Méleto y Licón. Las razones de Sócrates eran justas para un nuevo tipo de individuos de los cuales Sócrates se ha quedado, en efecto, como paradigma: aquellos que anteponen ante todo la capacidad de pensar y juzgar por cuenta propia y la de ejercer el pensamiento crítico. Sócrates mismo vivió la paradoja del valor indiscutible del cuidado de la vida en sociedad frente al valor del pensamiento crítico y autónomo que

<sup>24</sup> Platón, *Apología de Sócrates*. Trad. de J. Calonge. Madrid, Gredos 1992, 34b-35d.

siempre violenta las costumbres y hasta las normas de la sociedad. Desde la perspectiva de la *polis* griega era justo condenar a Sócrates. Desde la perspectiva del nuevo tipo de individuo que Sócrates encarna, la condena era injusta. Se trata pues de un proceso agónico, del encuentro entre dos concepciones radicalmente diferentes de la vida y del papel del individuo ante la sociedad. Sócrates encarnó un fundamental adelanto de la civilización que estuvo a punto de hacer naufragar la sociedad en la cual se produjo.

Cuando Sócrates iba a morir, Xantipa lloraba gritando: “¡Sócrates! ¡Vas a morir condenado injustamente!” Se cuenta que entonces el viejo sabio irónico respondió: “¿preferirías que muriera condenado justamente?”<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, II, 35.