

EL CIUDADANO EN LA *POLIS* DEMOCRÁTICA ATENIENSE: UN ANÁLISIS POLÍTICO EN TORNO AL *CRITÓN*

Cristian Calderón
caldopanza@hotmail.com
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: En este texto realizo un análisis del *Critón* y hago énfasis en la definición de ciudadano que Sócrates sugiere a partir del *Discurso de las leyes*. De esta definición es preciso recalcar su carácter amoral, por un lado, y su carácter ‘realista’, por el otro, pues es necesario pensar en el ciudadano de la polis democrática ateniense de un modo meramente político, sin que ello le dé un sesgo idealista. Así pues, me centraré en dos asuntos esenciales: en primer lugar, enunciaré los tres conceptos clave que componen la definición de ciudadano: convenio, obediencia y persuasión, los cuales dan cuenta del carácter amoral de tal definición. En segundo lugar, señalaré por qué es correcto observar en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides la realidad de una concepción de ciudadano fundada en esos tres conceptos, dentro del marco histórico del conflicto entre Atenas y Mitilene.

Palabras clave: ciudadano, obediencia, persuasión, convenio, político.

Abstract: (*A Citizen Conception from the Democratic Athenian Polis: A Political Analysis of the Crito*) In this paper I analyze Plato's *Crito* and I focus on the definition of citizen that Socrates suggests from *Speech of Laws*. From this definition one ought to emphasize its amoral character, in one hand, and its realistic character, on the other, for it is necessary to consider the citizen of the democratic Athenian polis as a purely political, without any idealist bias. So I will focus on two key issues: first, I will expose the three concepts that make up the definition of citizen: contract, obedience and persuasion, which show the amoral nature of such a definition. Second, I will note why one can see in the *History of the Peloponnesian War* by Thucydides the reality of the citizen's conception based on these three concepts in the context of the historic conflict between Athens and Mytilene.

Keywords: citizen, obedience, persuasion, contract, politic.

[...] en una gran multitud de hombres el acuerdo debe consistir en el consentimiento de la mayoría, de modo que cuando los votos de la mayoría representan los votos del resto existe realmente una democracia.

Thomas Hobbes, *Elements*

INTRODUCCIÓN

Los hechos que rodearon la condena y posterior muerte de Sócrates, tal como han sido plasmados en los Diálogos de juventud de Platón, han sido una referencia histórica bastante útil para aquellos que hacen Filosofía Política. En particular, la escena presentada en el

Artículo recibido: 30 de diciembre de 2008 ; aceptado: 4 de abril de 2009.

Critón, en la cual Sócrates rehúsa la propuesta de su amigo Critón de abandonar la prisión sin el consentimiento de las *leyes* y los demás ciudadanos, es la imagen clásica que representa el ideal de ciudadano propio de la *polis*. Resulta interesante entonces ocuparse de la definición de ciudadano que es sugerida implícitamente en este diálogo y el simple hecho de esforzarse por sacar a flote esta definición es un tema de interés filosófico para cualquiera que se vea interesado en temas de Filosofía Política.

El objetivo de este texto es presentar cuáles son los elementos que, a mi juicio, componen aquella definición de ciudadano. Sin embargo, es preciso anotar dos advertencias antes de alcanzar tal objetivo: (1) una definición propiamente política del ciudadano debe separarse de los aspectos morales a los que pueda ser asociada. Como se verá más adelante, el caso de Sócrates envuelve un tipo de moralidad específica, a saber, el anhelo de *vivir bien*; empero, lo importante en este caso es entender que esa moralidad no define propiamente al ciudadano de la *polis*. Para tratar este asunto me apoyaré en los comentarios de R. E. Allen. (2) Más arriba señalé que el *Critón* nos da una imagen que representa un ideal de ciudadano; no obstante, quiero subrayar que la palabra ‘ideal’ no es de ningún modo un adjetivo absolutamente preciso para aquel ciudadano del que nos habla Sócrates. Precisamente, con base en la definición de ciudadano dada en el *Critón* se puede hallar una gran tensión entre lo ‘ideal’ y lo ‘real’ del ciudadano tal y como lo pensó Sócrates. Y, en procura de exponer claramente tal tensión, me apoyaré en la interpretación que Peter Euben realiza de este diálogo.

Ahora bien, los elementos que, según creo, componen la definición de ciudadano propia del *Critón* son: (i) el concepto de convenio y (ii) los conceptos de obediencia y persuasión. Justamente, en la segunda y tercera parte de este texto haré referencia a estos elementos respectivamente; sin embargo, dado que mi análisis se centrará en gran medida en el *Discurso de las leyes* del *Critón*, expondré además brevemente, en la primera parte, el preámbulo a este discurso. Por otro lado, una última parte del texto será destinada a unas conclusiones finales. Estas partes, por supuesto, no dejarán de tener en cuenta las advertencias hechas más arriba, procurando obtener una definición precisa del ciudadano de la *polis* ateniense tal y como, creo, fue sugerida por Sócrates.

I. DISCUSIÓN ENTRE SÓCRATES Y CRITÓN

El pasaje de la discusión al que haré referencia se encuentra entre 44a y 49e. En este, Critón propone inicialmente a Sócrates la idea de escapar y salvar su vida, y para ello aduce ciertas razones que se fundamentan tanto en los pocos obstáculos que la huida puede presentar, como en “la opinión de la mayoría”: por un lado, el escape es posible, fácil y barato de negociar con los sicofantes y Sócrates tendría un lugar en Tesalia. Además, tal escape no representaría una amenaza real para sus amigos. Por otro lado, si Sócrates se negase a huir y fuese ejecutado, dejaría a sus hijos huérfanos cuando más lo necesitan; así, la reputación de los amigos de Sócrates se iría abajo, pues, teniendo los medios para salvarlo, se pensaría que lo habrían dejado padecer el mayor de los males, y habrían permitido tal futuro para aquellos niños. Siguiendo a Allen, Critón se concentra entonces en las apariencias futuras, pues su preocupación fundamental es la vergüenza que tanto él como otros amigos de Sócrates sentirán con base en “la opinión de la mayoría” (*cf.* Allen 560).

La réplica de Sócrates se dirige sobre todo a este problema de “la mayoría”. Por tal razón dice: “Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la mayoría? Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda” (*Critón* 44a-d). Siguiendo a Euben, esto no significa que Sócrates deje de preocuparse por la mayoría de los atenienses. Claramente Sócrates no acepta que la posición de la mayoría sea aceptada como árbitro último acerca de qué es correcto hacer y qué no; no obstante, esto no significa que no se preocupe profundamente por sus ciudadanos y por el modo como deben vivir sus vidas (cf. Euben 158). Más precisamente, Sócrates se preocupa por cómo deben, él y sus conciudadanos, *vivir bien*.

El concepto de ‘vivir bien’, según Sócrates, es algo que encierra una profunda reflexión: “Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que *reflexionemos si esto debe hacerse o no*” (*Critón* 46b-c, cursivas mías). No obstante, *vivir bien* no equivale meramente a vivir reflexionando, sino que tal reflexión debe conducir a un fin, a saber, evaluar si las acciones que vamos a realizar son justas, de modo que se procure llevar una vida justa. Precisamente, Sócrates se dispone a evaluar si es justo o no salir de prisión, y, en caso de una respuesta negativa, se negará a salir de ella, pues supondrá que no hay que hacer el mal, incluso si el mal que se piensa realizar responde a un mal previo que ha acaecido sobre él. Por tal razón, actuar de modo contrario significaría no vivir bien.

Así pues, esta primera discusión entre Sócrates y Critón deja prever varios asuntos que serán examinados en el *Discurso de las leyes*. En primer lugar, el diálogo pone de manifiesto una diferencia entre el ciudadano común de la *polis* ateniense dentro de la cual vive Sócrates y el ciudadano ‘ideal’ en quien está pensando aquél; o mejor, una diferencia en el modo como piensan los dos tipos de ciudadano. En segundo lugar, la idea de vivir bien, para Sócrates, encierra un aspecto moral, a saber, evitar las acciones malas y procurar realizar las buenas; es decir, al querer realizar una acción justa Sócrates supone que está realizando un bien. A continuación expondré cómo el *Discurso de las leyes* trata estos asuntos, pero, sobre todo, voy a resaltar cuáles son los aspectos que realmente aportan a la definición del ciudadano.

2. EL CONVENIO

El *Discurso de las leyes*, según Allen, nos presenta dos premisas con base en las cuales Sócrates rechazaría la opción de huir de prisión. La primera de ellas afirma que es malo realizar un daño, incluso si este responde a un daño previo. La segunda asevera que es preciso cumplir lo acordado, en tanto tal acuerdo es justo. En este punto es preciso señalar que cuando se va a hablar de un acuerdo, los aspectos morales a los que se puede asociar tal acuerdo deben ser separados, y, precisamente, estas dos premisas son evidencia de ello. La primera de ellas surge de la necesidad de reflexionar acerca de cómo vivir bien; la segunda surge de un campo bien distinto; justamente, *las leyes*, con quienes se realiza el contrato, exigen del ciudadano la aceptación o no de este, lo cual tiene que ver con la política, no con la moral. La *polis*, como mostraré más adelante, no pretende saber cuál es el fundamento moral, si es que lo hay, con base en el cual un individuo adquiere su ciudadanía. Sin embargo, quiero ampliar más esta idea.

En primera instancia, Sócrates pregunta a Critón: “¿las cosas que se ha convenido con alguien que son justas hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?” (*Critón* 49e). Critón, por su parte, responde que es preciso hacerlas, e inmediatamente Sócrates le pide que reflexione algo

más: “Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad ¿hacemos daño a alguien y, precisamente, a quien menos se debe o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado justo, o no?” (*Critón* 49e-50b). Los anteriores pasajes sugieren ya una necesidad de cumplir un acuerdo justo.¹ Sin embargo quiero hacer más evidente tal sugerencia. La necesidad de cumplir el acuerdo justo se impone por los deberes que adquirimos con *las leyes* al momento de convenir con ellas. Por tal razón Sócrates dice:

Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran *las leyes y el común de la ciudad* y, colocándose delante, nos dijeran: “dime Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, *de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad?* ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que *los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?* [...] [q]uizá dijeran las leyes: “¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?”. (*Critón* 50a-d, énfasis mío)

Así pues, siguiendo a Allen, este pasaje nos señala que si Sócrates escapa, entonces va a permitir la destrucción de las leyes y la *polis*. Ninguna ciudad puede existir en tanto, una vez se produzcan juicios legales, éstos sean pasados por alto por cualquier ‘ciudadano’ y, con ello, pierdan su fuerza. *Las leyes* tienen toda autoridad sobre aquellos que han realizado un acuerdo con ellas. El hecho de que las *polis* no decida correctamente sobre algunos casos –como, al parecer, ocurre con la condena a muerte de Sócrates– es irrelevante aquí. Simplemente, aquel que pacta con la *polis* y las leyes debe cumplir sus dictados (*cf.* Allen 563).

Ahora bien, ¿qué carácter tiene lo convenido con las leyes, o mejor, qué tipo de acuerdo representa tal convenio? Por supuesto, este convenio no se puede pensar en el sentido Moderno o Contemporáneo del término. Más bien, es un acuerdo ‘tácito’. En el *Discurso de las leyes*, estas aseguran que han engendrado, criado y educado a Sócrates; asimismo, lo han hecho partícipe, como a los demás ciudadanos, de todos los bienes de que la *polis* era capaz; y, aun así, *las leyes* permiten que aquel que haya conocido bien las leyes de Atenas, así como los asuntos públicos, si quiere, haga la prueba legal para obtener los derechos *ciudadanos*, o, de lo contrario, parta para donde más prefiera. Empero, también aseguran: “El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que este, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a obedecer lo que nosotras ordenamos [...]” (*Critón* 51e-52a). De este modo, según Allen, aquel que ha permanecido en la *polis* lo suficiente como para gustar de la vida en ella y actuar como un ciudadano realiza un acuerdo tácito con *las leyes*, en el cual ‘sentencia’ que se adhiere a aquellos juicios dictados por la *polis*, aceptando así toda su autoridad (*cf.* Allen 563).

Ahora bien, ¿qué se tiene hasta aquí? Se podría decir que mediante la idea del convenio con *las leyes* se obtiene parte de la definición del ciudadano, en la medida en que podemos comprender cuál es el origen del mismo. Es decir, cuando un individuo realiza aquel acuerdo tácito entra en un convenio con *las leyes* –que Sócrates va a llamar justo– a partir del cual, sin ningún tipo de

¹ Quisiera anotar que dentro del diálogo, para hablar de un acuerdo justo, no se requiere de una definición precisa de qué es la Justicia. Más adelante intentaré precisar la razón por la que, según creo, se llama a tal acuerdo ‘justo’.

coerción, acepta los derechos de ciudadano de la *polis*, y, a su vez, acepta cumplir las sentencias que le sean dictadas, protegiendo de este modo a *las leyes* y a la *polis*. En consecuencia, aquel individuo se convierte en ciudadano.

Quiero ahora llamar la atención sobre las advertencias (1) y (2), a las que hice referencia más arriba. En cuanto a la advertencia (1), el convenio, tal como lo expuse, no da relevancia a ningún aspecto moral al cual pueda ser asociado. De hecho, no hay razón alguna para relacionar algún aspecto moral a la mera idea del convenio; sólo hay que comprender que el acuerdo tácito que constituye el convenio establece la adhesión del ciudadano a los juicios de la *polis*. En el caso expuesto en el *Critón*, la fuga de Sócrates implicaría una inmoralidad si necesitáramos considerar la primera premisa a la que hacía referencia Allen, a saber, que es malo hacer daño, aun si es en respuesta a un daño previo. Pero no es así: sólo necesitamos considerar que es preciso cumplir lo acordado, en tanto tal acuerdo es justo.

Sólo consideraríamos la moralidad de la acción de Sócrates si necesitásemos preguntarnos cuáles fueron los motivos por los cuales Sócrates se fugaría. Si tales motivos conllevan a acciones cuyas consecuencias causan un daño –y, en efecto, lo causarían, pues destruirían a las leyes y al resto de la ciudad–, sentenciaríamos que Sócrates hace mal al huir de prisión, pues destruiría la base de su moral, esto es, procurar *vivir bien*.

Ahora bien, esta contradicción ‘moral’, si la puedo llamar así, no es relevante para una definición propiamente política² del ciudadano; es decir, lo importante aquí no es averiguar cuál es la moral de este o aquel individuo que realiza un convenio con *las leyes*, y tampoco importa cuál es la contradicción ‘moral’ que se puede generar en ellos si omiten lo dictado por la ley. Lo importante, desde el punto de vista político,³ es si se realizó un convenio que dio origen a un nuevo ciudadano, el cual posee ahora ciertos derechos y deberes.

Por su parte, la advertencia (2) nos genera aquí un problema. Según Euben, *las leyes* de las que se habla, precisamente, en el *Discurso de las leyes* son leyes ‘idealizadas’; como se sabe, la *Apología* nos cuenta que Sócrates es juzgado, según las leyes atenienses, por los cargos de impiedad y corrupción de menores; no obstante, según la defensa realizada por el mismo Sócrates, era erróneo imputarle tales cargos. Por tal razón, Euben se atreve a afirmar que tanto Critón como Sócrates aceptan que se le ha condenado a muerte injustamente. Por consiguiente, las leyes con las que ‘discute’ Sócrates son leyes abstraídas de las decisiones reales de los atenienses. Es con ellas con quienes Sócrates ha *convenido* algo (cf. Euben 166). Y, claramente, como mostré al inicio de este texto, el ciudadano que busca representar Sócrates dista mucho del ciudadano típico ateniense, encarnado en Critón. Empero, quisiera tratar este asunto al final de la siguiente parte. Por ahora, es preciso concluir que se ha explicado hasta aquí uno de los elementos que compone la definición de ciudadano y, a su vez, se ha subrayado que esta definición debe ser separada de cualquier connotación moral y deben resaltarse únicamente los aspectos políticos de la decisión de Sócrates, si es que se quiere ser preciso al momento de establecerla.

² Utilizo la expresión ‘política’ sólo para hacer énfasis en que la definición de ciudadano sólo debe tener en cuenta los aspectos políticos y no morales del ciudadano. Cuando consideramos el caso de la fuga de Sócrates y nos concentramos en la condición del convenio con *las leyes*, pensamos en él como un ciudadano de la *polis* ateniense, no como un hombre cualquiera.

³ Es decir, desde el punto de vista que se preocupa realmente por la aclaración de la idea de ‘ciudadanía’.

3. LA OBEDIENCIA Y LA PERSUASIÓN

Los conceptos de obediencia y persuasión juegan un papel clave en la definición del ciudadano. Sócrates, hablando por *las leyes*, nos dice: “Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos” (*Critón* 51e-52b); asimismo, afirma: “[...] [a la ley] hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo [...] hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo [...]” (*Critón* 51b-c).

La persuasión y la obediencia son, entonces, parte de lo que llamamos anteriormente los derechos y deberes del ciudadano, es decir, de aquel que ha aceptado realizar el convenio con *las leyes*. Así pues, el ciudadano debe obedecer los dictámenes de las leyes, los cuales son justos, en caso de que no logre persuadirlas de no ordenar tales dictámenes. Por ende, si *las leyes* hacen una sentencia, tal sentencia es, para aquellos que han *convenido* con ellas, legal y, por ende, se requiere de su absoluto cumplimiento. En palabras de Allen, el ciudadano está en la obligación de obedecer las leyes a menos que pueda ‘alterarlas’, por medio la persuasión, y no por la fuerza, en cuyo caso, las leyes acogerían aquello de lo que fueron persuadidas como algo justo (cf. Allen 565).

Ahora bien, es claro que aquella obligación a la que se somete voluntariamente el ciudadano no exige cumplir unas leyes que se fundamenten a partir de algún contenido moral que se pueda hallar en la definición de ciudadano, sino unas leyes positivas simplemente (cf. Allen 565). En este punto debemos retomar la advertencia (I) y es preciso, por tal razón, recalcar lo dicho anteriormente. Dado que, desde un principio, el convenio no era un acuerdo que se fundamentara desde algún tipo de connotación moral, es claro que el ciudadano de la *polis* no se define según determinada moralidad. Por ende, *las leyes* no requieren de un contenido moral para ser obedecidas por el ciudadano, así como tampoco necesitan que de un contenido moral mediante el cual el ciudadano deba persuadirlas. De este modo, tanto la obediencia como la persuasión, pensadas de manera meramente política, deben ser separadas de cualquier connotación moral a la cual se las quiera asociar.

Yo no pienso, empero, que el caso preciso de Sócrates sea un caso que deba ser pensado únicamente de modo político. Es claro que, de todos los atenienses, Sócrates representaba un tipo de ciudadano muy particular. Sócrates vivió en Atenas casi toda su vida; apenas si salió una vez al istmo para alguna fiesta, y sólo fue a otro territorio en cumplimiento de sus deberes militares. Según el *Critón*, en palabras de *las leyes*, ningún otro ciudadano pudo permanecer en Atenas como lo hizo Sócrates a causa de su agrado por la vida en la *polis*. Tan plenamente eligió y acordó vivir como ciudadano según las normas atenienses, que incluso tuvo hijos en ella (cf. *Critón* 52b-d). Asimismo, durante el juicio que lo condenó a muerte, Sócrates nunca escogió el destierro por condena. Por consiguiente, nadie como Sócrates podía ser más injusto en caso de que hubiera decidido huir y no obedecer las leyes atenienses, sin haberlas podido persuadir durante su juicio –o en algún otro momento–. Habían pasado muchos años de la vida de Sócrates como para que éste no hubiese entendido que sólo viviendo en la *polis* podría vivir bien, vivir justamente. Sin embargo, este fundamento moral mediante el cual Sócrates se

vinculó a la *polis* no es un aspecto propiamente político. Lo importante aquí es que Sócrates, habiendo *convenido* justamente con las leyes, debía obedecer a las leyes, puesto que no logró persuadirlas, en su momento, de no condenar a muerte a un hombre como él.

Pues bien, queda estudiada entonces la advertencia (1) a la que debía atender para formular una definición de ciudadano propia del *Critón*. Queda, sin embargo, la advertencia (2). Como afirmé más arriba, existe un problema en el modo como habla Sócrates de *las leyes*, pues éstas son leyes ‘idealizadas’. Por ende, los elementos que componen la definición de ciudadano que hasta el momento se han descrito se apropian también de este carácter ‘idealizado’. Así pues, dado que estas leyes son inventadas por Sócrates, por ende, el argumento mediante el cual Sócrates rechaza la opción de huir de prisión, así como la propia definición de ciudadano que se ha esquematizado hasta aquí, no tienen un estatus plenamente convincente para Critón; este último representa un tipo de ciudadano que puede estar lejos de aceptar tal argumento.

Ahora bien, según Euben, el hecho de que *las leyes* sean pensadas por Sócrates en el *Critón* de un modo ideal no significa que Sócrates intente esgrimir allí argumentos cuyo fin sea convencer a todo hombre racional en cualquier tiempo y lugar (cf. Euben 167). Por el contrario, el argumento que expone Sócrates responde a una tradición particular, la cual tiene lugar entre unas personas ubicadas en un espacio y tiempo determinados. En el diálogo está plasmada la percepción de Sócrates de una Atenas incapaz de proveer una guía moral para el diario vivir. Es preciso recordar que esta Atenas estaba exhausta a causa de la Guerra del Peloponeso y desilusionada con la visión pericleana de la grandeza política; en consecuencia, la *polis* no era capaz de mantener un propósito disciplinado que se enfocara en una *polis* democrática para los siglos próximos (cf. Euben 168).

Es a causa de esta situación precisa que Sócrates busca comprender y transformar los fundamentos políticos de la *polis*; y, más precisamente, la definición del ciudadano de la *polis*. Es por esta razón que parece haber una tensión entre aquel ciudadano ‘ideal’ plasmado por Sócrates y el ciudadano propio –‘real’, si se quiere– de la *polis* ateniense en aquella época. En el siguiente apartado de este texto daré algunas evidencias para probar que los conceptos de convenio, obediencia y persuasión, los cuales, según creo, componen la definición de ciudadano, pueden verse representados en sucesos de una realidad propia de aquella *polis* democrática ateniense. Posteriormente, daré unas conclusiones.

4. LA REALIDAD DEL CIUDADANO ATENIENSE

Resumamos: el ciudadano lo defino como aquel que ha realizado un convenio justo con *las leyes*, mediante el cual decide atenerse a los dictámenes que éstas emitan, reconociendo su legalidad y sometiéndose plenamente a su autoridad. Asimismo, el ciudadano es consciente de que negarse a seguir los dictámenes de *las leyes* es atentar contra éstas y contra la *polis* misma, y, de este modo, propender a la destrucción de aquello que ha jurado cumplir. Ahora bien, el ciudadano debe reconocer que los dictámenes de *las leyes* son justos. Pero, así como los ciudadanos deben obediencia a *las leyes*, del mismo modo pueden propender por persuadirlas de qué es lo justo, de modo que éstas acepten como justo aquello que propone el ciudadano, juzgando y actuando conforme a ello. No obstante, es preciso recordar que el ciudadano debe total obediencia a los dictámenes a *las leyes*, sea que las haya persuadido o no.

Asimismo, he mostrado que ni el convenio, ni la obediencia, ni la persuasión a *las leyes* requieren de principios morales con base en los cuales deban definir al ciudadano de la *polis*. Se podría objetar aquí que cuando se habla de convenios justos o de sentencias dictadas por *las leyes* que por sí mismas son justas se busca remitir a una definición ‘absoluta’, inmutable, eterna de Justicia, tal como una definición de bueno o malo, propia de aquellos que construyen la Moral. Sin embargo, esta objeción no comprendería al ciudadano que, según creo, quiere ilustrar Sócrates. De ninguna manera se puede pensar, por ejemplo, que Sócrates propende por la obediencia civil en general, pues Sócrates no busca afirmar que toda sentencia dictada por la ley debe ser asumida como justa. Esto me hace pensar, además, que Sócrates comprende la necesidad de reflexionar siempre en el *aquí y ahora* de la política, de modo que siempre se evalúe la situación del ciudadano. Buena evidencia de lo que digo se puede encontrar en dos situaciones bastante particulares, a saber, el caso de los treinta, recordado por Sócrates en su propio juicio, y el caso de Mitilene representado por Tucídides en la *Historia de la guerra del Peloponeso*.

En cuanto a la primera situación, es necesario hacer referencia a la *Apología*. Sócrates asegura allí que, habiéndose instalado la oligarquía, y con ella el gobierno de los treinta, fue llamado al Tolo, junto con otros cuatro, y les ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte. A pesar de ello, Sócrates comenta que en aquella ocasión, importándole muy poco el riesgo de muerte, prefirió no realizar esta acción, puesto que era injusta: “En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto *injusto*, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa” (*Apología* 32c-e).

Es claro que aquí Sócrates evalúa la situación de un modo muy distinto a como la evalúa en el caso del *Critón*. En este último caso hay un convenio al que Sócrates decide llamar justo, en tanto nunca hubo coacción para aceptar el gobierno de *las leyes* democráticas atenienses. Empero, el caso de los treinta no contempla aquel acuerdo justo; el gobierno de los treinta, según Sócrates, es un gobierno que usa la violencia para hacer cumplir sus mandatos. Fácilmente se puede pensar, entonces, que para Sócrates sus mandatos son injustos; él no es ciudadano del gobierno de los treinta, y, por tal razón, no debe cumplir lo ordenado. Por consiguiente, este hecho nos hace ver que la idea de ciudadano expuesta por Sócrates no es algo ilusorio y sumamente teórico.

Revisemos, no obstante, otro episodio, aunque no sea propio de Sócrates y sí de la Atenas democrática en la que pensaba. Peter Euben plantea una situación interesante en su artículo “Philosophy and Politics in Plato’s *Crito*”: ¿qué habría ocurrido si el gobierno ateniense, legítimo y democrático, propio de la Guerra del Peloponeso, hubiese ordenado a Sócrates comunicar a algún capitán de un trirreme de guerra la decisión ateniense de matar a todos los hombres de la población de Mitilene? Antes de tratar esta situación, voy a dar un contexto más amplio con base en lo escrito por Tucídides. Este último recrea, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, el debate ateniense acerca de las acciones a tomar ante la sublevación de la población de Mitilene.

En este caso hay que destacar dos momentos. En primera instancia los atenienses deciden, movidos por la ira, dar muerte a todos los varones mitileneos mayores de edad, así como reducir a la esclavitud a niños y mujeres. En general, el reproche de los atenienses obedecía a que algunos rebeldes de Mitilene habían decidido sublevarse, sin que esta ciudad estuviera sometida al imperio ateniense; sin embargo, el daño más grave consistía en que esta sublevación había

sido bien premeditada, pues tenía el consentimiento y la ayuda de los peloponesios. Por tal razón se envió inmediatamente un trirreme a comunicar la orden de ejecutar inmediatamente a los mitileneos (cf. Tucídides 36). Seguramente, Euben quiere plantear una situación hipotética en la que Sócrates, siendo un ciudadano ateniense, haya recibido esta orden; y, claramente, si ese fuera el caso, habiendo Sócrates convenido con las leyes, de modo que aceptaba obedecer sus mandatos en caso que no pudiera convencerlas de lo contrario, hubiese cumplido tal orden. Y de ese modo actuaron los atenienses.

Ahora bien, hay un segundo momento que confirma que el papel que juegan los ciudadanos atenienses en esta situación no dista mucho del papel de ciudadano ateniense expuesto por Sócrates en el *Critón*. Tucídides cuenta que, al día siguiente de estos sucesos, los atenienses sintieron cierto arrepentimiento, unido a la reflexión de que la resolución tomada era cruel y monstruosa. Por tal razón, los atenienses pidieron que se reabriera el debate. Esto no indica una desobediencia a *las leyes*; de hecho, el trirreme que llevaba la orden ya había partido del Ática. Simplemente, la petición de los atenienses obedecía a una oportunidad que *las leyes* mismas posibilitaban, en tanto la orden no había sido ejecutada; pero, entretanto, la sentencia que ordenaba ejecutar a los mitileneos era legal y justa, y, en razón de ello, tenía absoluta autoridad. Tras reabrir el debate, Tucídides señala que el papel que jugaron Cleón y Diódoto fue clave. El primero de ellos intentó persuadir a los atenienses de no echar para atrás la decisión tomada, pues esto habría pasado por alto el hecho de que Atenas ejercía una tiranía sobre las demás ciudades del Egeo; según Cleón, Atenas debería procurar infundir miedo en tales ciudades para prevenir, de este modo, futuras sublevaciones. Por su parte, Diódoto intentó persuadir a los atenienses de echar atrás la decisión. Su argumento principal consistía en que, habiendo decidido según la cólera del momento, los ciudadanos atenienses habían sido insensatos. Acabar con la ciudad de Mitilene implicaba gastar recursos en una destrucción innecesaria y asesinar también a algunos que quizá no hubieran tenido que ver con la rebelión. De este modo se habrían perdido tributos necesarios para solventar la guerra y, además, se habría dado una razón para que algunos ‘colonos’, conscientes de su inocencia, se rebelasen ante la amenaza de muerte (cf. Tucídides 36-50).

Los atenienses finalmente votaron y la propuesta de Diódoto fue aceptada. Se envió un trirreme a toda velocidad para alcanzar al que había zarpado el día anterior; de esta manera, *las leyes* fueron persuadidas de que lo justo era sólo condenar a los culpables y someter a Mitilene.

Así pues, se ha dado buena evidencia para probar que los elementos que componen la definición de ciudadano, así como la propia definición de ciudadano, no resultan ser ideas meramente ‘idealizadas’. Claramente se puede ver que responden a una realidad específica, y, asimismo, son aplicables a ella.

En conclusión, con base en el *Critón* es posible esquematizar una definición de ciudadano según la cual, siguiendo a Sócrates, el ciudadano ateniense debe actuar. Tal definición, como hemos visto, combina los conceptos de convenio, obediencia y persuasión. De igual modo, se ha probado que tal definición, si piensa de modo meramente político, no incluye ningún contenido moral, aunque, en el caso preciso de la fuga de Sócrates, este último añade a la definición de ciudadano ciertos principios morales que sujetan más su decisión de permanecer fiel a las sentencias de la

polis. Asimismo, ante el problema de la 'idealismo' de *las leyes* con quienes discute Sócrates, y, por ende, ante el problema de un ciudadano pensado de modo 'idealizado', se mostró buena evidencia para afirmar que la definición de ciudadano propuesta por Sócrates está pensada con base en reflexiones que tienen en cuenta la realidad de la *polis*, su *aquí y ahora*. Claramente no es una definición que defienda al ciudadano decadente de su época, pero sí es una definición que busca dar un rumbo democrático a la deshecha Atenas.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, R.E.

"Law and Justice in Plato's *Crito*", *The Journal Of Philosophy* 69 (1972): 557-567.

EUBEN, P.

"Philosophy and Politics in Plato's *Crito*", *Political Theory* 6/2 (1978): 149-172.

PLATÓN

Critón. Diálogos I, trad. Calonge Ruiz, Lledó Íñigo, García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

Apología de Sócrates. Diálogos I, trad. Calonge Ruiz, Lledó Íñigo, García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

TUCÍDIDES

Historia de la guerra del Peloponeso III-IV, trad. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

