

ARTÍCULOS

La crisis de la noción de legalidad y la defensa de la ley por Sócrates*

The Crisis of the Notion of Lawfulness and the Defense of the Law by Socrates

Laura Sancho Rocher

Universidad de Zaragoza

lsancho@unizar.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0926-0442>

RESUMEN: Se plantea en este ensayo la discutida posición de Sócrates acerca de las leyes de Atenas: tanto la ley democrática y positiva, como la ley tradicional no-escrita. Se argumenta sobre las fuentes que tenemos, especialmente la *Apología* y el *Critón* de Platón, y los *Memorabilia* de Jenofonte. Se concluye que Sócrates no dejó nunca, a lo largo de su dilatada existencia, de intentar persuadir sobre la justicia, sosteniendo que, bajo ningún concepto, era justo hacer daño, ni incumplir las leyes o las órdenes de la autoridad superior (humana o divina).

Palabras clave: Ley; ley no-escrita; persuasión; obediencia; democracia.

Cómo citar este artículo / Citation: Sancho Rocher, Laura (2023) “La crisis de la noción de legalidad y la defensa de la ley por Sócrates”. *Isegoría*, 69: e21. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.21>

ABSTRACT: In this essay I analyze Socrates’ controversial stance regarding the laws of Athens; both the democratic positive law and the traditional and unwritten law. I survey the sources we have, especially Plato’s *Apology* and *Crito*, and Xenophon’s *Memorabilia*, and I conclude that, throughout his long life, Socrates never stopped trying to persuade his city and his fellows of what was just, maintaining that it was not fair under any circumstances to do harm, nor to break the laws or orders of a superior authority (human or divine).

Keywords: Law; Unwritten-law; Persuasion; Obedience; Democracy.

Recibido: 18 abril 2023. *Aceptado:* 23 octubre 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Trabajo realizado en el marco de los proyectos PID2020-112558GB-I00 (MICINN), y US-1380257 (Junta de Andalucía).

Sócrates es un personaje histórico, esquivo a la recuperación histórica; no escribió nada personalmente, pero dio pie al desarrollo de un género específico (los *lógoi sokratikoî*) cuyos ejemplares concretos llegados a nosotros pretenden habernos trasladado la foto del hombre real¹, dejando a los lectores en un mar de dudas debido a las muchas discordancias que encontramos entre las diversas caracterizaciones del protagonista. Contamos con dos *Apologías* de Sócrates, salidas de las plumas de Platón y de Jenofonte, unos *Recuerdos* y un *Banquete* jenofonteos, y varios diálogos platónicos (especialmente el *Critón*) que responderían más al pensamiento del maestro que al del fundador de la Academia. A ello se añade, especialmente, una comedia de Aristófanes, las *Nubes*, del año 423 a. C. y, por tanto, muy anterior al resto de obras citadas. A causa de todo ello, el debate acerca de si Sócrates se consideraba o no maestro de algo, si era o no afín a la democracia, si creía o no en los dioses y, finalmente, si respetaba las leyes de su ciudad, no ha cesado.

No cabe duda de que Sócrates era un hombre popular en el sentido de conocido, aunque, quizás, no en el de apreciado. Aristófanes lo dibuja en las *Nubes*, como cabeza de una escuela en la que se enseñan las nuevas disciplinas (la *Nueva Educación*): física y retórica. De las doctrinas del *phrontistérion* procederían muchas inversiones de los valores tradicionales², fenómeno que causaba escándalo entre los ciudadanos comunes. Parece evidente que Sócrates, en el escenario del teatro de Dionisio, podía servir como resumen de los vicios del momento, como compendio estético de modelo espartano³ (*Aves* 1554; año 414), o como arquetipo de charlatán callejero (*Ranas* 1491ss, año 405).

La acusación oficial del año 399 le imputaba los cargos de no creer⁴ en los dioses en los que la ciudad cree, introducir nuevas divinidades y per-

vertir a la juventud⁵ (Pl. *Ap.* 24b 8-10; Xen. *Mem.* 1.1.1.; *Ap.* 10; Diog. Laer. 2.40), inculpaciones que pueden ser tenidas como distintas o que pueden unificarse bajo el mismo delito de *asébeia*, ya que a la ‘impiedad’, claramente, apuntarían las dos primeras ofensas; y de la última se esperaría, tal vez, que fuera entendida como la consecuencia de sus comentarios sobre la divinidad ante los jóvenes que habitualmente lo rodeaban⁶. En todo caso, la acusación oficial (una *graphé*), depositada por Meleto con la colaboración de Ánito y Licón en calidad de *synégoroi* (Hansen, 1995, p. 13; Nails, 2009, p. 325), tenía que ser respetuosa con la amnistía de 403, y no podía referirse a delitos (salvo los de sangre) que tuvieran que ver con la oligarquía de los Treinta. Unos años más tarde, al parecer, el sofista Polícrates habría redactado una *Kategoria Sokrátous*,⁷ un panfleto en realidad, en

⁵ Los *néoi* serían los jóvenes entre 18 o 20 años hasta no más allá de los 30. Cf. Brulé, 2023, pp. 138-40: el *néos* es el ‘nuevo ciudadano’ y, a partir, de los 30 es cuando, como ciudadano pleno, puede ejercer todas las funciones políticas.

⁶ En la *Apología* platónica (18bc, 23cd) dice Sócrates que, a consecuencia de la imagen de las *Nubes*, comedia que hacía de Sócrates un sabio en las cosas del cielo y de la naturaleza y en ‘hacer fuerte el argumento débil’, muchos pensaban que no creía en los dioses (οὐδὲ θεοῦ νομίζειν) y pervertía a la juventud (διαφθείρει τοὺς νέους). Jenofonte (*Mem.* 1.1.16) afirma que siempre se ocupó solo de asuntos humanos; desde 1.2.9 este autor cita al «acusador», que suele ser identificado con el sofista Polícrates (cf. nota siguiente) y con su *Acusación de Sócrates*, escrita con posterioridad al 393, en la que se harían explícitos los temas políticos que subyacerían a la condena. En *Mem.* 1.2.49, Jenofonte defiende a Sócrates del delito despreciar a los padres (cf. Xen. *Ap.* 20) que aparecía asimismo en Polícrates. En las *Nubes*, el comportamiento de Fidípides hacia su padre Estrepsiades sería consecuencia de las enseñanzas retóricas de Sócrates. En *Mem.* 4.4.20 honrar a los padres es una de las leyes no-escritas de los dioses; y, en el *Critón*, la patria merece idéntica obediencia que los padres.

⁷ Diógenes Laercio 2.39 afirma que Favorino no consideraba *auténtico* el discurso de Polícrates ya que en él se mencionaba la reconstrucción de las murallas de Atenas, emprendida por Conón en 382 a. C. Lisias (frg. 139) habría escrito un discurso en defensa de Sócrates que sería respuesta a la *Acusación* de Polícrates (Schol. *ad Aristidis* III 480 Dindorf). La *Kategoria* la mencionaba también Isócrates en el *Busiris* (11.4-6). Libanio (*Declam.* 1.50-62) habría tomado la *Acusación* de Polícrates como base de su defensa de Sócrates creyendo que era el discurso de Ánito. Cf. Hirzel 1887 y Humbert 1931, quien plantea la cercanía ideológica de Calicles con Polícrates. También Montuori (1980, p. 187) cree que el *Gorgias* es la respuesta platónica a Polícrates. Menzel (1979 [1938], p. 8) ya descartaba que las acusaciones de Polícrates tuvieran que ver ni con la demanda ni con el juicio oficial. Irwin (1989, p. 193) atribuye escaso peso histórico a la cita de «el acusador» de Jenofonte. Gray (1998, pp. 60-61) opina que «el acusador» de *Memorabilia* no es sino una estrategia retórica de Jenofonte.

¹ Pero, como dice Dorion (2003, p. cv), ni Aristófanes, ni Platón, ni Jenofonte pretenderían exponer el pensamiento original de Sócrates.

² Como comenta Montuori (1981, pp. 105-108), en la Escuela de Sócrates, el filósofo actúa como un sacerdote, no como un físico; y su objetivo es que los discípulos abandonen las antiguas creencias. Por eso el Sócrates de *Nubes* no tiene que ver con el del *Fedón* (96a-98c). Nails (2009, p. 323) diferencia cualitativamente los chistes de Aristófanes de las acusaciones de impiedad de 399.

³ Cf. sobre la estética laconófila de Sócrates, Brulé, 2023, pp. 160-165.

⁴ Todos los textos emplean el verbo *nomízein* que suele traducirse por reconocer/respetar. Brulé (2023, pp. 267-270, 286-287) propone traducir por «creer» (en los dioses), pero matiza que *nomízein* implica la relación dioses, polis, ritos.

el que habría explicitado esos delitos políticos⁸, que algunos intérpretes modernos suponen habrían sido ya insinuados por Ánito como argumento en su discurso (Giannantoni, 1972, pp. 160-162). Entre las imputaciones de Polícrates se encuentra la de que enseñaba a los jóvenes a no respetar las leyes de Atenas y cita, en relación con esa transgresión, la censura del mecanismo del sorteo (Xen. *Mem.* 1.2.9-11; Lib. 1.53-61).

Pues bien, resulta que la acusación oficial nada dice explícitamente de este delito y, sin embargo, las defensas de sus discípulos hacían mucho hincapié en que Sócrates era, ante todo, un hombre incapaz de cometer ninguna injusticia, y recogían la concepción socrática de la ley cuyo aspecto es muy tradicionalista. Como veremos más adelante, no coinciden las definiciones de ley y de justicia de Sócrates y de Platón, razón que nos puede llevar a pensar en que, en este terreno, lo que sus seguidores escribieron reflejaba las ideas que pertenecían al filósofo de la calle. Por otra parte, será conveniente ubicar a Sócrates en el momento histórico e ideológico en el que se movió. Hemos citado la fecha del estreno de las *Nubes* y de otras dos comedias en las que era aludido. Desde la década de los años 420 hasta el final de la guerra del Peloponeso, las fuentes se hacen eco de una crisis moral e ideológica profunda; y en ella están especialmente implicados los jóvenes de buenas familias. Forman parte de esa crisis las opiniones y conjeturas que desprestigiaban tanto las leyes (convencionales o positivas) de la ciudad como a las divinidades tradicionales. Si a Sócrates le atribuyen sus discípulos una ortodoxia total en esos campos, podría ser porque lo veían como una reacción a ciertas nociones que consideró peligrosas. Pero, ¿es mera apología sin base en ninguna realidad?, ¿o hay algo de cierto en la imagen de hombre piadoso, religioso y cumplidor de la ley en la que coinciden ciertas obras tempranas de Platón y de Jenofonte?

Las fuentes con las que contamos no tienen por objetivo prioritario la investigación histórica sobre el

personaje, pero tanto Platón como Jenofonte toman en serio la acusación oficial y defienden al maestro de un supuesto ateísmo y de corromper a los jóvenes.

EL CONTRACTUALISMO LEGAL A FINES DEL S. V Y LA POSICIÓN SOCRÁTICA

La definición de justicia como cumplir las leyes de la ciudad es muy común en ciertos pensadores del s. V que, acto seguido, exponen su alejamiento de tal principio. Es decir, expresan una idea común para luego argumentar que carece de fundamento. Y no tendría razón de ser obedecer unas leyes que eran creación arbitraria de los hombres. Sócrates no pertenece a ese grupo, pues está convencido de que las leyes encierran la esencia de la justicia, que los dioses lo ven todo y que castigan al injusto; por tanto, Sócrates es de los que creía en la bondad esencial de las leyes de la ciudad, avalada por los dioses (Xen. *Mem.* 1.4.19; 4.3.14). Antifonte, seguramente el cerebro de la primera oligarquía (Th. 8.68.1), afirmaba que la justicia era cumplir las leyes de la ciudad, y añadía que solo era necesario hacerlo cuando se estaba ante testigos, ya que las leyes son ataduras para la naturaleza individual; y esta, siendo libre a la vez que necesaria, ha de prevalecer sobre «lo añadido» que es convencional (DK80 B44 frg. B, col. 1)⁹. De manera muy parecida, Critias, el líder de los Treinta, pone en boca de Sísifo, protagonista de una tragedia de idéntico nombre, el aserto de que los dioses fueron una invención de algún «prudente y sabio varón» para que los seres humanos no dejaran de cumplir las normas cuando no se sentían vigilados (DK81 B25 vv. 5-15). Y Calicles, personaje desconocido del *Gorgias* platónico (483c-484c), se quejaba de que las leyes las establecieran los débiles, que son mayoría, imponiéndolas a los hombres superiores, mientras que la naturaleza tiene su propia ley y la hace valer en todos los ámbitos de la vida: el fuerte siempre domina y el débil se somete.

En el primer libro de la *República* de Platón, diálogo dedicado a la justicia, el sofista Trasímaco proclamaba que la justicia humana era siempre reflejo del interés del/de los que tiene(n) el poder (*Resp.* 338c 2-4: εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ κρείττονος συμφέρον). Según ese enfoque, existiría, no «la» justicia, sino una justicia tiránica, otra aristocrática y, finalmente, la democrática (338e).

fonte para introducir los temas y rebatir los argumentos.

⁸ Vlastos (1983a) afirma que los delitos que se le imputaron no son «pretextos» y argumenta que, a pesar de la doctrina del «arte real», Sócrates prefería la democracia a la oligarquía. Irwin (1989) considera que los cargos de la denuncia oficial son lo suficientemente graves como para no tener que suponer una velada acusación política. Connor (1991, p. 50) indica que, en 399, las causas judiciales de índole religiosa estaban a la orden del día y Sócrates no pasaba por cultivar la religión tradicional. Hansen (1995, p. 13) cree verosímil que las «acusaciones» políticas (no oficiales) se recogieran en las palabras de Ánito. Kroeker (2009) no ve en Sócrates a un antidemócrata aunque sí a un crítico interno de la democracia ateniense.

⁹ Walther (2002) afirma que Antifonte acuña la noción de «lo conveniente» por naturaleza, sin negar que la justicia coincida con la ley positiva. Antifonte tendría una filosofía ética utilitarista y hedonista, no necesariamente opuesta a la legalidad.

La justicia no se orientaría hacia el bien común, sino hacia el interés particular. Trasímaco no estaba defendiendo, a diferencia de Calicles, que lo justo por naturaleza se identifique con el interés del más fuerte, lo que dice es que no existe, en la práctica, una justicia objetiva y neutral, una justicia cuya esencia sea el bien. Sus palabras expresan una noción derivada del convencionalismo legal y de la conciencia de que este, llevado a sus consecuencias más extremas, desemboca en que las leyes sean redactadas, y la justicia construida, por los hombres y a conveniencia propia, sin nada que ver con una moral o una autoridad de naturaleza superior. Hippias, en la conversación que tiene con Sócrates en *Memorabilia* de Jenofonte, empieza exponiendo que la ley de la ciudad es lo que los ciudadanos reunidos decretan (4.4.13), coincidiendo plenamente con la definición que Pericles da a Alcibiades en el libro I de esta misma obra (1.2.42). Más adelante, el de Elis hace ver al filósofo ateniense que las leyes (la legalidad) cambian (4.4.14), por lo que —suponemos que querría decir— la justicia y lo justo también irían transformándose según las circunstancias. Esta opinión aproxima a Hippias a las posturas de la mayor parte de los sofistas. De hecho, en el *Protágoras* platónico, Hippias afirma que la ley, «tirana de los hombres», hace violencia a la naturaleza (337d 2-4: τύραννος ὢν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται). Y, aunque lo que dijo en la casa de Calias tenía solo el objetivo de recalcar la hermandad e igualdad natural de todos los sabios allí reunidos, no hemos de negar que lo hizo poniendo, por encima de la ley de la ciudad, una naturaleza necesaria, que uniría a los semejantes entre sí, a los intelectuales, pero no a todos los seres humanos. La respuesta de Sócrates al argumento de Hippias sobre la variabilidad de los textos de las leyes —Sócrates contesta a Hippias que tampoco la paz es estable— no resulta suficiente, pero, con su réplica, Sócrates muestra asumir como cierta la mutabilidad legal, y ello le da la oportunidad para insistir en que justicia es, ante todo, obedecer las leyes (πειθεσθαι τοῖς νόμοις, *Mem.* 4.4.15; cf. Sebell, 2021, p. 209), condición necesaria de la concordia ciudadana (*Mem.* 4.4.16) que es un bien superior. En el *Hippias Mayor* (284d-285b), el sofista de Elis sigue manifestando que las leyes pueden hacer mucho daño si se hacen mal, mientras que Sócrates le rebate que una ley que no fuera reflejo del bien y de la justicia no sería una ley, lo que implica que la ley de verdad se inspira en «la» justicia, y esta es «una».¹⁰

¹⁰ Para Morrison (1995, pp. 331-333), Sócrates aquí, a diferencia de en *Memorabilia*, mantiene una posición 'idealista'

Protágoras tal vez haya sido el filósofo o sofista que expresara de forma más clara la idea de que la justicia es lo que la ciudad cree justo, mientras así lo considere. En suma, que la misma noción de justicia es modificable a través de las leyes. Ciertamente es que, en el escenario en el que aparece esta afirmación, el abderita debatía con Sócrates sobre el problema del conocimiento¹¹ y de la sabiduría; y se manifestaba de forma relativista en el campo epistemológico. Existen, dice Protágoras, sabios en todos los campos; y él considera sabio al que es capaz de hacer mejorar una situación existente. Es entonces cuando habla del orador sabio y bueno (σοφούς τε καὶ ἀγαθούς ῥήτορας), es decir del político que piensa en el bien común, y lo define como el que consigue que a la ciudad le parezca justo y hermoso lo que es beneficioso para ella (τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ: *Pl. Tht.* 167c 2-5). Protágoras, pues, asume que las leyes cambian, pero han de hacerlo mediante la persuasión. Vemos que Protágoras habla del orador (o político) y no simplemente del legislador, y también se refiere a lo que la ciudad considere bueno para ella. Además, concibe la ciudad como una *koinonía* de ciudadanos y no como dos grupos irremisiblemente enfrentados que imponen alternativamente «su» justicia. El buen político persuade para lograr que la ciudad transite de una situación mala a otra que es mejor. Admitimos que la posición de Protágoras implica un relativismo legal que también comparte Trasímaco, pero este último desconfía de que exista ese *rhétor* que solo esté motivado por mejorar la situación de la ciudad. Ha llegado a la conclusión de que definir la justicia está en manos de quienes, de hecho, gobiernan. Y el/los que tiene(n) el poder dicta(n) las leyes pensando en sí mismo(s).

A finales del s. V, la Asamblea ateniense llevaba casi un siglo de actividad tomando decisiones de toda índole y emitiendo «leyes» (Canevaro, 2015). También seguían vigentes, y eran intocables, muchas de las leyes de los antiguos legisladores y otras

sobre la ley. Platón (cf. *Pol.* 296c-297b, 297e) no tenía tanta confianza en la ley como Sócrates y, por tanto, hubiera dicho que, en lugar de gobernar la ley, debía gobernar el filósofo: Cf. Rowe 2001. En *Leyes*, según Nightingale (1999, pp. 101, 118), Platón hace que los preludios de las leyes incorporen el contenido de las leyes no-escritas. Y, en suma, las leyes de Magnesia habían de llegar a ser prácticamente inamovibles (*Leg.* 798b). Aristóteles coincide con Sócrates en que las leyes suelen ordenar vivir de acuerdo con las virtudes (*Eth. Nic.* 1130b) pero, en sintonía con Hippias, reconoce que a veces pueden estar mal establecidas (1129b).

¹¹ La famosa frase *homo mensura* («cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es»: *Pl. Tht.* 166d; cf. 167d) aparece en esta escena.

leyes no-escritas no por ello menos inapelables.¹² Quizás en el concepto de «leyes establecidas» estén incluidas estos dos tipos, además de muchas de las votadas en Asamblea que se habían convertido en «tradicionales» y eran vistas como parte estructural de la *politeía*.¹³ Cuando, al final de la *Antígona*, Creonte comprende su error (Soph. *Antig.* 1261), reconoce que es necesario entender qué es la justicia (1270), preciso obrar con sensatez y piedad (1348, 1269), e imperioso respetar las leyes establecidas (τοὺς καθεστῶτας νόμους: 1113).

Con esta expresión se estaba refiriendo a una ley no-escrita por la que Antígona se había enfrentado a un decreto de Creonte (ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα, 454-5).

En esos momentos, los atenienses no habían formulado aún las condiciones que debía reunir una ley para ser considerada tal. Pero el debate de ideas de las últimas décadas del s. V condujo a que la ciudad adoptara posiciones y medidas que aproximaban el *nómos* de la ciudad a la definición contemporánea: una ley debe ser una norma emitida por la autoridad competente siguiendo los protocolos establecidos, ha de procurar el bien común, debe ser aplicable a todos los miembros del cuerpo de ciudadanos, ha de ser hecha pública de modo que todos puedan conocerla, y debe llevar anexa la sanción o los mecanismos y parámetros para imponer la sanción.

Coincidiendo con la fase final de la guerra del Peloponeso, la Asamblea ateniense en dos ocasiones legisló de modo subversivo, cambiando la *politeía* democrática e introduciendo sendas oligarquías, los Cuatrocientos (411 a. C.) y los Treinta (404/3 a. C.). Ambos gobiernos dejaron un trauma en la memoria de la ciudad, unido a la conciencia de la fragilidad de su sistema legislativo. Es ese estado de ánimo el que condujo a que, desde el año 410, se emprendiera un ambicioso proyecto de revisión y reescritura de todas las leyes de Atenas con el fin

de impedir resoluciones ilegales, como las citadas, que pudieran tomar el Consejo y la Asamblea. Este proceso que, a lo largo de dos periodos, culminó en 399, tuvo como resultado inmediato la publicación de un ‘código’ legal y la distinción radical entre ley y decreto. Las leyes pasaban a ser las normas estables, incluidas en ese ‘código’ revisado. Aunque no inamovibles, su modificación entrañaba un procedimiento reflexivo, largo y dificultoso. Los decretos (*psephismata*) serían decisiones de la Asamblea y no podrían ser contrarios a un *nómos* concreto o al *nómos*, entendido como la forma de vida o la ‘constitución’¹⁴. Mecanismos judiciales de denuncia (la *graphé paranómon* y la *graphé nómon mè epitédeion theînai*) posibilitaban que cualquier ciudadano pudiera paralizar lo que entendía como abuso legislativo. Dice Andócides que, en los momentos finales de la revisión legal, se emitió una ley que prohibía servirse de un *ágraphos nómos*, así como legislar *ad personam*¹⁵. Poco después, seguramente, quedarían fijados los pasos a seguir para la introducción de leyes nuevas o la modificación de las antiguas.

Este es el contexto intelectual y político en el que Sócrates desarrolló su actividad filosófica. Lo que parece haber combatido Sócrates es el relativismo moral que conducía a justificar la desobediencia de la ley, o la introducción de cambios legales, sin consideración de principio alguno. El riesgo de la posición protagórica le pareció inasumible para la ciudad y, por ello, buscó en los dioses o en la divinidad el fundamento de la justicia, y situó en el alma individual la conciencia moral (Xen. *Mem.* 1.2.53; 1.4.17; 4.3.11-12; 14; Solana Dueso, 2013, pp. 41, 56-57, 105; Sebell, 2021, p. 191). Seguramente Sócrates parecía peligroso por apelar a su

¹² Poddighe (2019, pp. 13, 38-39) argumenta que las leyes no-escritas de Pericles (Th. 2.37.3) no son leyes universales ni naturales; y que las de Antígona son leyes universales y de los dioses. Para Cerri (2010), las leyes no-escritas de Antígona son leyes cuya exégesis correspondía a los *gené*. Poddighe (2019, pp. 29-30) afirma que las leyes que los Eumólpidas aplicaban eran también leyes de la ciudad.

¹³ Cf. Harris 2006, pp. 53-57. La cuestión de la estabilidad de la ley se plantea justamente en esta época de cambios, cf. Bertelli 1989, p. 298; aunque hay que pensar que los griegos eran reacios al cambio legal dado el vínculo entre leyes y *politeía*: cf. Camassa, 2003; Banfi, 2011. La ansiedad generada por los efectos del pensamiento sofista conduciría a mecanismos como la *graphé paranómon*, denuncia de propuesta ilegal ante la Asamblea (Salduti, 2015, pp. 112-113).

¹⁴ Carawan (2007, pp. 38-42) piensa que lo *paranómon* es lo contrario a la ley en general, o a «todas las leyes»; Banfi (2012) opina que la mayor parte de los procesos de ilegalidad tuvieron motivación política y que el sistema era inefectivo debido a la falta de profesionales juristas y a la abundancia de decretos. A pesar de todo ello, se dieron pasos hacia la noción de legitimidad constitucional.

¹⁵ 1.87: «Que los magistrados no se valgan de una ley no escrita (ἀγράφῳ νόμῳ) ni en un solo caso. Que ningún decreto (ψηφισμα) ni del Consejo ni de la Asamblea del pueblo goce de mayor autoridad (κυριώτερον) que una ley. Que tampoco sea lícito establecer una ley en razón de un solo ciudadano (ἐπ’ ἄνδρὶ νόμον), caso que dicha ley no fuera establecida en razón de todos los atenienses, si no llegara a parecer bien a seis mil ciudadanos que votaran en secreto (κρύβδην ψηφίζομενοις)». En el contexto dado, ley no-escrita era una ley no incluida entre las revisadas y aprobadas. Por tanto, una ley abolida. No significa, en modo alguno, que no siguieran vigentes leyes no-escritas como las citadas por Aristóteles (*Rh.* 1368b, 1373b, 1375b).

daimon o *daimónion* (Pl. *Ap.* 31cd; Xen. *Ap.* 4) como principio divino que presidía su libertad de conciencia, y por insistir en la necesidad del autoconocimiento y de la adquisición de competencias sólidas para gobernar (Xen. *Mem.* 2.1.17; 3.1.1-6; 3.6.1-14; 4.3.1). Con respecto a la divinidad que lo guiaba, los atenienses fácilmente podían ser inducidos a pensar que no era creyente ni piadoso al modo tradicional. En relación con su convicción de que la política era como cualquier otro campo del conocimiento, se alejaba obviamente de los principios democráticos (Morrison, 2001, p. 32). Pero, cuando Sócrates defiende la obligación de obedecer las leyes de su ciudad (Pl. *Cri.* 50ab; Xen. *Mem.* 1.3.1; 4.3.16), no se refiere a leyes definitivas directamente del ordenamiento democrático, sino fundamentalmente a los *ágraphoi nómoi* y a las leyes de los legisladores antiguos. A todo lo que constituía la ‘forma de vida’ ateniense en la que se había criado y educado y que, por supuesto, incluía también leyes emitidas en la época democrática¹⁶.

SÓCRATES: LA JUSTICIA Y LA LEY

Una de las incógnitas en las que se centra el debate moderno estriba en cuál es el significado de ley para Sócrates y qué rango o condición da este filósofo a la «ley de la ciudad». En el *Critón*, son las leyes de la ciudad (o ‘la ciudad’ y ‘las leyes’, cf. 49e 9-10; 50a 7-8; 50b 1-2)¹⁷ las que, en hipóstasis, se dirigen figuradamente al Sócrates que se encuentra a la espera, bien de beber la cicuta, bien de escapar de la prisión. Las Leyes reivindicaban e incluso exigen de Sócrates lealtad hacia ellas, lo que sería idéntico a lealtad y adhesión a la ciudad, a su ciudad. No pueden abrigarse muchas dudas acerca de que las Leyes que exhortan a Sócrates son las leyes de Atenas, pues incluso son comparadas, con ventaja en la valoración socrática, con las de otras ciudades (52e 5-53a 3)¹⁸. En *Memorabilia*, especialmente en la escena en la que Hippias y Sócrates conversan so-

bre qué es la justicia (Xen. *Mem.* 4.4.7)¹⁹, Sócrates define la justicia como legalidad (*tò nóμιμον δίκαιον εἶναι*; 4.4.12), y en el transcurso del encuentro, el ateniense afirma que se refiere a las «leyes de la ciudad» (*νόμος πόλεως*; 4.4.12; cf. 4.3.16).

Hay varias razones por las que esta declaración que hace de Sócrates un iuspositivista es sometida a escrutinio moderno. Una es que Sócrates manifiesta haber actuado, al menos en dos ocasiones, contra las órdenes de la ciudad o de la autoridad²⁰. Y, a veces, resulta problemático distinguir entre ley y orden. Cuando la Asamblea decidió, a propuesta del Consejo, juzgar en bloque a seis generales de los ocho vencedores en Arginusas (406 a. C.), él, que era prítano (miembro del Consejo; Pl. *Cri.* 32ab) y puede ser, incluso, que fuera *epistatés* (presidente de la Asamblea, Xen. *Mem.* 1.1.18), se negó a sumar su voto a esa propuesta “contraria a la justicia” o a “la(s) ley(es)” (*παρὰ τὸ δίκαιον* en Platón *Ap.* 32a 6-7; *παρανόμος* en *ibid.* 32b 4; y *παρὰ τοὺς νόμους* en Xen. *Mem.* 4.4.2), y abandonó su puesto. En esta ocasión, entiende Jenofonte que Sócrates no quiso romper el juramento que lo obligaba a actuar según la ley, juramento prestado al asumir el cargo, ya que tal cosa sería cometer una injusticia (*παρὰ τὸ δίκαιον*, en Xen. *Mem.* 1.1.18) y los dioses lo ven todo. Más adelante, cuando gobernaba la oligarquía de los Treinta (403 a. C.), fue citado al *thólos*, junto a otros cuatro ciudadanos, y a todos ellos los gobernantes les encargaron la detención de León de Salamina con el fin de ejecutarlo sumariamente. Sócrates se negó a colaborar en una injusticia o ilegalidad y se marchó a su casa (Pl. *Cri.* 32cd: *τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ’ ἀνόσιον*; Xen. *Mem.* 4.4.3: *παρὰ τοὺς νόμους*). En ninguna de las dos ocasiones citadas se condujo de forma activa para impedir el desarrollo de los acontecimientos (Colson, 1985, pp. 142-143); se limitó a irse, pero que no hiciera una oposición activa no añade nada a nuestro argumento. Como vemos, las dos fuentes que manejamos oscilan en

¹⁶ Morrison (1995, pp. 340-342) cree que las leyes divinas son leyes positivas de un rango superior a las pactadas, a las cuales les proporcionan un estándar; pero su alcance no sería universal. Johnson (2003, pp. 258-262) opina que mayormente la ley no-escrita, así como las leyes tradicionales, en la época en que Sócrates desarrolló sus enseñanzas, era el banderín de enganche contra las leyes escritas de la ciudad. Por eso Jenofonte describiría a Sócrates como defensor de la ley escrita.

¹⁷ Como señala Woolzley (1979, pp. 28-29), el *καί* es explicativo: «las leyes, es decir, la ciudad».

¹⁸ A pesar de la admiración de Sócrates por Esparta. Para Ober (2000, p. 543), la ley ateniense que era esencialmente procesal había permitido a Sócrates libertad de magisterio y opinión.

¹⁹ Sobre las incógnitas que plantea la ubicación de este pasaje en el libro IV, donde interrumpe los diálogos entre Sócrates y Eutidemo, cf. Dorion, 2003, pp. ccxxxi-ccxxxvi. Aunque no descarta este estudioso que el capítulo esté desplazado, señala que el tema providencia/piedad-moderación, y la relación piedad-justicia, son los mismos en la conversación con Aristodemo en el libro I y con Eutidemo, en el libro IV. Tal vez la sustitución de Eutidemo por Hippias sea una manera de conceder mayor relieve al tema.

²⁰ Colson (1985, pp. 135, 139-140) es de la opinión de que el juicio de los generales era legal y asimismo las órdenes de los Treinta. Morrison (1995, pp. 333-334) propone entender a Sócrates como defensor de un positivismo restrictivo; es decir, que Sócrates defiende que lo legal es lo justo, siempre y cuando la ley no sea dañina.

considerar ambos hechos como ilegales, injustos e, incluso, impíos; o todo a la vez. Y tampoco está claro si las órdenes han de ser consideradas equivalentes a leyes o solo mandatos del poder constituido (Pl. *Ap.* 28de; Xen. *Mem.* 4.4.41). Es decir, que Sócrates se habría negado a hacer nada que supusiera injusticia, ilegalidad o impiedad, a pesar de que la autoridad establecida (Asamblea u oligarcas) se lo requiriesen.

En ese sentido, tenemos conocimiento de otro incidente paralelo. Jenofonte cuenta que Sócrates acogió con ironía la orden de los Treinta que le prohibía, a él en concreto, enseñar el arte de la palabra y dialogar con los jóvenes (Xen. *Mem.* 1.2.31; 33). A Sócrates, según Jenofonte, se acercaban algunos jóvenes, no buscando lo que de él se podía aprender: la *sophrosýne*, la *enkrátēia*, la *eusebeia*, etc., sino el arte de la refutación²¹. Tales fueron los casos de Alcibíades y de Critias, que estuvieron entre los asociados de Sócrates y se convirtieron, luego, en dos de los más relevantes responsables de las dos oligarquías sufridas por Atenas; pero que, según Jenofonte, cayeron en la depravación moral solo después de abandonar a Sócrates. De Critias dice Jenofonte (*Mem.* 1.2.24) que llegó a ser *nomothétes*, legislador, junto a Caricles, como miembros del colegio de los Treinta, y que, al proclamar lo que en todo el pasaje es denominado «ley» (33), su objetivo era silenciar a Sócrates. Cuando Critias y Caricles le mostraron el texto de dicha ley a Sócrates, este respondió que «estaba dispuesto a obedecer las leyes» (34: *πείθεσθαι τοὺς νόμους*) pero, con el objeto de dejar al descubierto que ni ellos mismos sabían qué querían decir con su ley, mantuvo con ambos un intercambio de preguntas capciosas y respuestas torpes que los dejaron en evidencia (35-37).²² Los Treinta, en efecto, fueron nombrados para recopilar las leyes de Atenas (Xen. *Hell.* 2.3.2) y, en la circunstancia concreta que estamos comentando, siempre se habla de una ‘ley’, no de una mera orden; ahora bien, para Jenofonte está claro que era una ley *ad personam* (*Mem.* 1.2.31; 38) y, por tanto, injusta e improcedente, por lo que carecería de la fuerza necesaria para ser considerada ley. Lo que no llega a decir Jenofonte es si Sócrates desobedeció esta particular ley. En la *Apología* platónica (28e-29b), se podría hallar una explicación para la anécdota

que cuenta Jenofonte. Cuando Sócrates afirma que el dios le ha ordenado (28e 4: *τοῦ δὲ τάπτοντος*, 30a 5: *ταῦτα γὰρ κελεύσει ὁ θεός*) dedicarse a la filosofía, está sosteniendo que la obediencia a la divinidad debe ir por delante de la que se debe a la autoridad humana. Por tanto, aunque está de acuerdo en que el ciudadano ha de obedecer las órdenes de la autoridad de la ciudad —por ejemplo, cuando se le destina a un puesto militar (28de; cf. *Cri.* 51bc; Xen. *Mem.* 4.4.41)—, también sabe que se debe obedecer (*Ap.* 29b 6: *ἀπειθεῖν*) al que es mejor (Xen. *Mem.* 3.3.9), dios u hombre, y no cometer injusticia (*Ap.* 29b 6: *ἀδικεῖν*). Por tanto, concluye: en el hipotético caso de que el tribunal le permutara la pena capital²³, solicitada por Meleto, por la de no filosofar (29cd), él no podría aceptarlo, ya que eso sería desobedecer al dios y, por tanto, cometer injusticia. La suma de los dos escenarios (la «ley» de los Treinta, y la hipotética oferta del tribunal) nos lleva a concluir que Sócrates jerarquizaba y discriminaba las leyes y las órdenes, no tanto por su condición de ley o solo mandato, sino más bien por su contenido y según la autoridad de la fuente.

Otra de las razones que puede hacer dudar de que Sócrates haya mantenido la identidad reduccionista entre ley positiva y justicia es que, en la conversación que mantiene con Hippias en el libro IV de los *Memorabilia*, pregunta al sofista si sabe qué son las leyes no-escritas (4.4.19). Hippias afirma que son aquellas que son válidas en todas partes lo que podría hacernos pensar en una especie de ley natural, superior a la pactada, como la que Aristóteles relaciona con la que guía la equidad a la hora de aplicar la norma positiva (*Eth. Nic.* 1134b). Sin embargo, Sócrates conduce a su interlocutor a la conclusión de que las leyes no-escritas han de ser leyes divinas, ya que, al no haber podido surgir de un convenio entre la humanidad reunida al completo, se ha de deducir que son dadas por un ente superior²⁴. Y, además, se demostraría su origen

²¹ Sobre el *élegchos*, cf. Vlastos, 1983b, pp. 38-39 y *passim*. Con este método de investigación Sócrates trataba de desmascarar la inconsistencia del saber o el desconocimiento de sus interlocutores.

²² Dice Johnson (2003, pp. 276-277) que esta conversación con Critias y Caricles, como la de Alcibíades con Pericles, sirven a Jenofonte para demostrar que Critias y Alcibíades se apartaron del maestro.

²³ Woolzley (1979, p. 45) no lo considera un desafío al tribunal, puesto que es solo una hipótesis. Brickhouse y Smith (1994, pp. 143-144) argumentan que, en el procedimiento iniciado por Meleto (una *graphé timetós*), no cabía que el demandante propusiera una sanción distinta. Tampoco el tribunal podía tomar la iniciativa al respecto. Solo Sócrates hubiera podido formular algo de esta índole, y no lo hizo. Ober (2000, p. 547) afirma que Sócrates obedece un mandato divino (que le obliga a filosofar), una supuesta ley que le prohibiera filosofar no sería válida por contravenir la ley de impiedad.

²⁴ Strauss (1972, pp. 110-112) piensa que Jenofonte oculta ciertas verdades socráticas; por ejemplo, que lo legal no coincide con lo justo. Contra Strauss, Dorion (2010, p. 307) señala que Jenofonte no ve conflicto entre leyes divinas y humanas. Para Solana (2013, pp. 159-160) solo desde la

divino por el hecho de que su incumplimiento siempre acarrea un castigo (21). Morrison (1995, p. 340) dice de ellas que son leyes positivas como las humanas, aunque de rango superior. Como las que cita Sócrates son tan básicas (19-23: reverenciar a los dioses, respetar a los padres, compensar los favores recibidos) se puede concluir que se trata solo de los principios morales que han de informar las leyes de la ciudad. Hay que pensar que Sócrates no había elaborado todavía una idea de ley natural como la de Aristóteles (Strauss, 1965, pp. 97-99); por el contrario, se enfrentaba al concepto de ley natural de Antifonte, Calicles, etc. En el intercambio al que nos estamos refiriendo, nunca se plantea un choque entre las leyes de la ciudad y las de los dioses, una circunstancia significativa si tenemos en cuenta que ya en *Antígona* (443 a. C.), Sófocles plantea que las leyes u órdenes de la ciudad/autoridad pueden entrar en conflicto con ciertas leyes no-escritas acerca de las cuales los dioses exigen obediencia a los humanos. Pero el giro socrático habría consistido en indagar qué es lo bueno para la naturaleza del nombre (Strauss, 1965, pp. 126-127), y es en ese ámbito en el que la conciencia desempeña el papel de criterio moral de justicia.

Volvamos al *Critón*, diálogo cuya lectura nos acercará a qué quiere decir Sócrates cuando habla de las leyes de la ciudad. Para él la decisión de escapar de la cárcel o permanecer y aceptar la pena impuesta tiene que ver con la justicia del hecho de huir, y esta con lo que Sócrates había convenido con la ciudad acerca de lo justo (49e-50a). Es preciso, pues, abordar el asunto del acuerdo (v. g.: 52d 2 *παρὰ τὰς συνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας*) del ciudadano con las leyes de su ciudad. Aunque las Leyes se manifiestan siempre en plural a lo largo de su alegato, al principio del mismo aluden a una ley concreta que Sócrates estaría a punto de incumplir, la que ordena que las sentencias de los juicios sean firmes (50b 7-8: *τοῦ νόμου ... ὅς τὰς δίκας δίκασθείσας προστάττει κυρίας εἶναι*) y, por tanto, a cumplirlas (50c). No acatando esta ley, Sócrates destruiría las leyes, una generalización que parece excesiva a muchos comentaristas (Woozley, 1979, p. 112; Kraut, 1984, p. 42), pero que tiene que ver con el contenido de la misma: si las sentencias no se cumplieran, de nada servirían las leyes que son su fundamento (cf. Pl. *Ap.* 35c: los jueces juran aplicar las leyes). Las Leyes proclaman sin ambages la superioridad de la ciudad sobre el ciudadano (50e), si bien dicen que no imponen su poder con violencia, sino que permiten al que discrepa que

intente persuadirlas a ellas (o persuadir a la ciudad) de su posición contraria. Eso significaría cambiar una ley (legislar) o conseguir que se aplique de modo diferente, lo que equivale a interpretar la ley.²⁵ La discutida doctrina de «persuadir u obedecer» (¿al tribunal?, ¿a la Asamblea?)²⁶ deja escasa salida al disidente una vez sentenciado, ya que Sócrates puede estar de acuerdo en que hay que cumplir las sentencias, pero no estar de acuerdo en haber sido sancionado en justicia: Sócrates dice que va a ser condenado injustamente a muerte (*Ap.* 30d 5: *ἀδίκως*), lo que coincide con lo que afirma Critón (Pl. *Cri.* 50c 1-3).²⁷ Como las sentencias de un tribunal popular en Atenas no podían ser recurridas ante una instancia superior, no cabría la posibilidad de argumentar una vez emitida la sentencia.

El tema de la persuasión es también central en un episodio narrado por Jenofonte en el libro I de los *Memorabilia*. En el contexto de demostrar que Alcibiades y Critias solo buscaban en Sócrates el aprendizaje de una determinada habilidad (1.2.47), la de la refutación, cuenta Jenofonte que Alcibiades, antes de cumplir los 20 años, ya se encontraba preparado para embrollar a su propio tutor, Pericles, al solicitar de él una definición de qué era la ley (1.2.41-46).²⁸ Como Pericles respondió al primer interrogante,

²⁵ Que una ley esté abierta a la flexibilidad de la interpretación por los jueces está dentro de lo normal en la realidad jurídica ateniense. El mismo juramento de los jueces deja clara la posibilidad de aplicar la *gnóme dikaiótate*, el criterio más justo, en el caso de que no exista ley específica para el caso juzgado (Dem. 20.118). Kraut (1984, pp. 54-79) insiste en que persuadir es igual que ‘intentar persuadir’; que si se ha hecho el intento ya se ha demostrado que el ciudadano no desobedece ocultamente y como un privado, sino que se comporta como un ciudadano al exponer su negativa a obedecer.

²⁶ Para Kraut (1984, p. 55), no se trataría de persuadir a la Asamblea para cambiar una ley, sino a un tribunal. Brickhouse y Smith (1994, pp. 154-155) opinan que Sócrates admite que se puede disentir de las leyes y criticarlas si bien, en última instancia, hay que someterse a esa única fuente de autoridad. Rosen (1998, pp. 10-11) pone el acento en que la obediencia o desobediencia implica a toda la ‘constitución’. Ober (2000, p. 542) admite dos opciones: legislar mediante el procedimiento de la nomotesia, interpretar la ley ante el tribunal. Señala Dorion (2018, p. 496) que, mientras para Jenofonte la obligación de obedecer la ley está relacionada con los beneficios para la ciudad, en el *Critón* de Platón la razón es no hacer daño.

²⁷ Las Leyes en el *Critón* hablan de «persuadir a la ciudad acerca de lo que es justo» (*πειθῆναι αὐτήν ἢ τὸ δίκαιον πέφυκε*, 51c 1; cf. Dorion, 2018, p. 496). También Jenofonte (*Ap.* 26; 28) hace decir a Sócrates que muere injustamente.

²⁸ Para Strauss (1972, pp. 14-15), la pregunta de Alcibiades es tan socrática como la refutación que hace de las respuestas de su tutor. Dorion (2003, pp. ccxii; clxv) admite este juicio para el Sócrates platónico. Reconoce que los jóvenes buscaban

perspectiva de la ley divina se entendería la identificación entre lo justo y lo legal que hace Sócrates.

sosteniendo que ley era lo que los ciudadanos reunidos acordaban, Alcibiades le preguntó qué sería una ley si la dictara una oligarquía o un tirano. Pericles se vio conducido a reconocer que, igual que unos pocos o uno solo imponen por la fuerza sus leyes, también la mayoría democrática se las impone por la fuerza a la minoría si no ha habido persuasión. Pero Pericles había hablado de lo que el pueblo reunido, tras examinar el asunto (δοκιμάσαν), decretaba; y eso significa que había mediado la persuasión. Ese ‘examen’ no es mencionado en el caso de la oligarquía o el tirano. La anécdota, sin duda, es extraña, ya que para Pericles la democracia no era el gobierno de los muchos y pobres sobre los pocos y poderosos (tal como sí enuncia Eutidemo en *Mem.* 4.2.37, o como la vio Ps.X. 1. 1-5), sino el gobierno de todo el *demos*, y en el que todos los ciudadanos tienen derecho a deliberar (Th. 2.37.1; 40.2). El Pericles real habría respondido que, cuando la Asamblea se reúne y las decisiones se toman tras analizar todos los argumentos y propuestas, no es la fuerza ejercida por un grupo social homogéneo sobre una minoría silenciada la que impone la ley, sino que esta es producto del acuerdo de una mayoría socialmente heterogénea. En todo caso, el apólogo resumido nos lleva a subrayar la importancia de la persuasión que es el rasgo político diferencial de la democracia y lo más opuesto a la violencia. Y Sócrates asume la necesidad de argumentar y persuadir, como muestra su vida entera.

Por desgracia no conocemos los discursos de los tres acusadores y hemos de reconstruir la escena a través de lo que los discípulos de Sócrates han querido dejar por escrito. Al parecer, el discurso de la *Apología* de Platón sería la respuesta a las acusaciones de impiedad de Meleto. Meleto acusaba a Sócrates de no creer en los dioses de la ciudad y de introducir divinidades nuevas (24b 9-10: τοὺς θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα καὶ δαιμόνια καινὰ; cf. *Ap.* 26b 5; *Xen. Mem.* 1.1.1.; *Diog. Laerc.* 2.40), y Sócrates se defendió diciendo que, si él creía en cosas divinas, cómo se le podía acusar de no creer en los dioses (27c 1, 5-6: δαιμόνια). Como es sabido, Sócrates recurre a menudo a un δαιμόνιον propio (cf. *Pl. Ap.* 31c 8-9: ὅτι μοι τι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον; *Xen. Mem.*

en Sócrates el aprendizaje del discurso y la acción, pero no acepta atribuir a Sócrates la idea de Alcibiades sobre la ley (2003, pp. 148-149, n. 6 de la p. 30). Cf. Dorion, 2018, p. 491. Para Gray (2004, pp. 145-146), Sócrates mismo estaba de acuerdo en que las leyes —escritas y no-escritas y de cualquier sistema político— requieren consentimiento. Danzig (2014, pp. 8-13) no cree que Jenofonte con esta escena pretenda retratar el alejamiento de Alcibiades de las enseñanzas de Sócrates, sino la habilidad de este como maestro.

1.1.2; *Ap.* 4) que se ha podido interpretar como una conexión personalísima con la divinidad²⁹. Parece claro que Sócrates tenía una visión de la divinidad³⁰ que no coincidía cien por cien con los sentimientos populares atenienses y, dadas las experiencias recientes (sacrilegios de 415), no sería extraño que el ciudadano común recelara de quien mantenía opiniones heterodoxas sobre la divinidad. De los discursos de los otros dos acusadores y, sobre todo, del de Ánito, se ha sospechado que tuvieran más contenido político, siguiendo una práctica retórica que admitía centrarse en la caracterización del personaje, más allá del asunto que se juzgaba, con el fin de destruir su imagen pública. En tiempos se le atribuyó a Polícrates haber redactado el alegato de Ánito, tesis que hoy día se desecha debido a la cronología posterior de su *Kategoria*. Pero Ánito y Licón eran *synégoroi*, así que el peso de la acusación lo llevó Meleto y, por tanto, el núcleo de la misma era la impiedad y, con ella, la corrupción de los jóvenes. Si la juventud dejaba de reverenciar a los dioses, respetar a los padres y ser leal a la ciudad, comportamientos que eran susceptibles de ser encadenados en la argumentación, las leyes de la ciudad habrían sido destruidas. Las Leyes en el *Critón* advierten a Sócrates de que, si huye a otra ciudad, aparecerá allí como enemigo del sistema político ateniense (53b), confirmando así la sentencia, y también hará pensar que realmente es destructor de las leyes y corruptor de los jóvenes (53c). ¿Qué leyes citan las Leyes cuando exponen a Sócrates que huir equivaldría a destruirlas? Hacen mención del matrimonio, la crianza y la educación del recién nacido, no hablan de leyes definitivas de la democracia como el sorteo, los sueldos o los

²⁹ En *Pl. Euthphr.* 6ac, Sócrates manifiesta no creer en los relatos populares sobre los comportamientos de los dioses antropomorfos de los griegos. Strauss (1972, p. 32) escribe que Sócrates recurre a su *daimon* cuando no quiere explicar las razones de su conducta; acepta Strauss que el ateniense poseía un poder de percepción inusual que se solapa con la ‘adivinación’. Brulé (2023, pp. 312-318, 332) advierte de los riesgos del presentismo y de las traducciones que hacen del *daimon* un demonio o un ángel custodio; el *daimon* o lo *daimonion* sería la divinidad o el signo divino que recibe Sócrates. Aunque no es la primera vez que en la literatura griega se nombra un *daimon* personal, en este caso las relaciones de Sócrates con su *daimon* cobran un carácter de exclusividad.

³⁰ *Xen. Mem.* 1.4.17: el *noûs* de cada persona es lo que gobierna en su cuerpo y, del mismo modo, la inteligencia (*phrónesis*) que hay en el todo dispone sobre todo. Pero Sócrates no se ocupaba del *kósmos* como los presocráticos. Según Sebell (2021, p. 188), ese «dios uno» sería solo una explicación para la unidad del cosmos, sin que Sócrates le atribuya providencia alguna.

mecanismos de reunión y toma de decisiones de cada órgano del sistema. Se trata de *nómoi* básicos y tradicionales, muchos de ellos no-escritos (cf. Ober, 2000, pp. 548-549). Y si las Leyes dicen que Sócrates ha tenido mucho tiempo —desde la *dokimasía*, a los 18 años, hasta los 70 que tiene en la actualidad— para replantearse el acuerdo que tenía con ellas y con la ciudad (51d; 52d), es en todo ese tiempo cuando podía haber acometido la tarea de persuadir con el fin de cambiar las leyes. No veo por qué ha de reducirse la oferta de persuadir u obedecer al último momento, al posterior a la sentencia capital del año 399.

Por tanto, en la circunstancia final de la condena, Sócrates no tendría otra opción que someterse a la sentencia y cumplir la ley que dice que las sentencias de los tribunales son soberanas porque ese era el modo de desmentir el núcleo de la acusación, la impiedad y, en consecuencia, inducir a los jóvenes que lo rodeaban a la impiedad y a la injusticia, dos faltas que no podían ser diferenciadas.

CONCLUSIÓN

Es posible que una de las pocas cosas en la que nos ha llegado lo esencial de las enseñanzas de Sócrates sea la idea de que la justicia es cumplir la ley de la ciudad. Jenofonte no deja resquicio a la duda, y Platón solo abandonó ese principio al desarrollar la noción socrática de gobierno del experto llegando a proponer el gobierno del filósofo-rey. En ese estadio, las leyes se tenían que supeditar al criterio del gobernante en posesión de la *epistémē*. En el escenario del *Critón* y en los de *Memorabilia* se transmite tanto el principio de sumisión a la legalidad tradicional y convencional, como el de que el daño mayor es cometer injusticia. Y ambos están íntimamente relacionados.

En el *Critón*, las Leyes de Atenas no se refieren en concreto al fracaso de Sócrates al no lograr persuadir a los jueces que lo condenaron, sino a toda una vida en la que él tuvo siempre la oportunidad de persuadir, obedecer, o marcharse a otra ciudad. La permanencia de Sócrates durante 70 años en Atenas no solo demuestra su ‘pacto’ con la ciudad y sus leyes, sino también su comportamiento ajustado a derecho. La libertad de criterio y opinión personal que Sócrates exhibió a lo largo de su vida eran posibles gracias a la posibilidad democrática de argumentar y persuadir. Si, en *Memorabilia* (4.2.13-23), una larga conversación con Eutidemo sirve para explicar que las mismas cosas pueden ser justas o injustas según la circunstancia, eso significa que es el actor el que elige libremente tras reflexionar, y es la voluntad de hacer el bien o el mal lo que lo convierten en justo o

injusto. Pero Sócrates era consciente de que la polis/las leyes de Atenas no podían ser objeto de una censura radical porque la ciudad era como los padres, merecía respeto. Y las leyes, concebidas como el bagaje de normas civilizatorias, debían ser enaltecidas para evitar la anomia y la destrucción de la polis.

BIBLIOGRAFÍA

- Banfi, A. (2012). “Qualche considerazione interna al controllo di legittimità a Atene”, en E. Cantarella, M. Gagarin, J. M. Modrzejewski, G. Thür, eds., *Symposion 2011*, Wien, 49-74.
- Bertelli, L. (1989). “Metabolé politeion”, *Filosofia politica* 3.2, 275-326.
- Brickhouse, Th. C., Smith, N. D. (1994). *Plato's Socrates*, New York–Oxford, Oxford University Press.
- Brulé, P. (2023). *Socrate l'Athénien*, Paris, Les Belles Lettres.
- Camassa, G. (2003). “I greci davanti al problema del mutamento”, *Quaderni di Storia* 57, 147-172.
- Canevaro, M. (2015). “Making and Changing Laws in Ancient Athens”, en M. Canevaro, E. Harris, eds., *The Oxford Handbook of Ancient Greek Law*, Aug. 2015, on-line, 46 pp. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199599257.013.4>
- Carawan, E. (2007). “The Trial of Arginusae Generals and the Dawn of ‘Judicial Review’”, *Dike* 10, 19-56.
- Cerri, G. (2010). “Il significato dell’espressione ‘leggi non scritte’ nell’Atene del V secolo a.C.: formula polivalente o rinvio ad un corpus giuridico di tradizione orale?”, *Mediterraneo Antico* 13.1-2, 139-146.
- Colson, D. (1985). “On Appealing to Athenian Law to Justify Socrates’ Disobedience”, *Apeiron* 19.2, 133-151. DOI: <https://doi.org/10.1515/apeiron.1985.19.2.133>
- Connor, W. R. (1991). “The Other 399: Religion and the Trial of Socrates”, en M. A. Flower, M. Tolos, eds., *Georgica: Greek Studies in Honour of G. Cawkwell*, London, University of London, 49-56.
- Danzig, G. (2014). “Alcibiades versus Pericles: Apologetic Strategies in Xenophon’s *Memorabilia*”, *Greece & Rome* 61.1, 7-28. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017383513000211>
- Dorion, L.-A. (2003). *Xénophon, Mémoires. Introduction Générale*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dorion, L.-A. (2010). “The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of *Memorabilia* IV.4”, en V. Gray, ed., *Xenophon (Oxford Readings in Classical Studies)*, Oxford University Press, 283-323.
- Dorion, L.-A. (2018). “Plato and Xenophon on the Different Reasons that Socrates Always Obeys the Law”, en D. Danzig, D. Johnson, D. Morrison,

- eds., *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden-Boston, Brill, 487-509. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004369085_020
- Giannantoni, G. (1972). ¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?, Madrid, Doncel, [Florencia 1971].
- Gray, V. J. (1998). *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199563814.001.0001>
- Gray, V. J. (2004). “Le Socrate de Xénophon et la démocratie”, *Les études philosophiques* 69 (L. Brisson y L.-A. Dorion, eds., *Les écrits socratiques de Xénophon*), 141-176. DOI: <https://doi.org/10.3917/leph.042.0141>
- Hansen, M. H. (1995). *The Trial of Sokrates from Athenian Point of View*, Copenhagen, Kongelige Danske Videnskaberne Selska.
- Harris, E. M. (2006). “Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of *Nomos*”, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 41-80.
- Hirzel, R. (1887). “Polykrates’ Anklage und Lysias’ Verteidigung des Sokrates”, *Rheinisches Museum für Philologie* 42, 239-250.
- Humbert, J. (1931). “Le pamphlet de Polykratès et le *Gorgias* de Platon”, *Revue de Philologie* 57, 20-77.
- Irwin, T. H. (1989). “Socrates and Athenian Democracy (Review: *The Trial of Socrates* by I. F. Stone)”, *Philosophy and Public Affairs* 18.2, 184-205.
- Johnson, D. M. (2003). “Xenophon’s Socrates on Law and Justice”, *Ancient Philosophy* 23, 255-281. DOI: <https://doi.org/10.5840/ancientphil200323234>
- Kraut, R. (1984). *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press.
- Kroeker, R. (2009). “Xenophon as a Critic of the Athenian Democracy”, *History of Political Thought* 30.2, 197-228.
- Menzel, A. (1979). “Untersuchungen zum Sokrates Process”, *Hellenica. Gesammelte kleine Schriften*, Aalen [Baden bei Wien 1938], Scientia Verlag, 5-65.
- Montuori, M. (1981). *Socrates. Physiology of a Myth*, Amsterdam, Brill, [Firenze, 1974].
- Morrison, D. (1995). “Xenophon’s Socrates on the Just and the Lawful”, *Ancient Philosophy* 15, 329-347. DOI: <https://doi.org/10.5840/ancientphil19951521>
- Morrison, D. (2001). “Some Central Elements of Socratic Theory”, *Polis. The Journal of the Society of Greek Political Thought* 18.1-2, 27-40. DOI: <https://doi.org/10.1163/20512996-90000030>
- Nails, D. (2009). “The Trial and Death of Socrates”, en R. K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Pondicherry, Wiley-Blackwell, 323-338.
- Nightingale, A. W. (1999). “Plato’s Lawcode in Context. Rule by Written Law in Athens and Magnesia”, *Classical Quarterly* 49.1, 100-122. DOI: <https://doi.org/10.1093/cq/49.1.100>
- Ober, J. (2000). “Living Freely as a Slave of the Law. Note on Why Sokrates Lives in Athens”, en P. Flensted-Jensen; T. Heine Nielsen; L. Rubinstein, eds., *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 541-552.
- Poddighe, E. (2019). “*Agraphoi nomoi e politeia* nel discorso funebre di Pericles”, *Dike* 22, 3-80.
- Rosen, F. (1998). “A Creature of Moderns Scholarship: Disobedience and the Crito Problem”, *Polis. The Journal of the Society of Greek Political Thought* 15. 1-2, 1-11. DOI: <https://doi.org/10.1163/20512996-90000001>
- Rowe, C. J. (2001). “Killing Socrates: Plato’s Later Thoughts on Democracy”, *Journal of Hellenic Studies* 121, 63-76. DOI: <https://doi.org/10.2307/631828>
- Salduti, V. (2015). “Il ritorno alle leggi sovrane”, en F. Lucrezi, M. Marazzi, V. Salduti, C. Simonetti, eds., *Leggi e limite*, Napoli, Editoriale Scientifica, 95-135.
- Sebell, D. (2021). *Xenophon’s Socratic Education. Reason, Religion, and the Limits of Politics*. Philadelphia, U. of Philadelphia Press (iBook).
- Solana Dueso, J. (2013). *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC).
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*, Chicago-London, The University of Chicago Press [1953].
- Strauss, L. (1972). *Xenophon’s Socrates*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- Vlastos, G. (1983a). “The Historical Socrates and Athenian Democracy”, *Political Theory* 11.4, 495-516. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591783011004002>
- Vlastos, G. (1983b). “The Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 27-58.
- Walther, M. (2002). “Wider den Legalismus in der Ethik. Der Gegensatz von Natur (*physis*) und Norm (*nomos*) und die Ansätze zu einer Utilitarismus (Tugend-) Ethik bei Antiphon”, S. Kirste, K. Waechter, M. Walther, eds., *Die Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positiven Recht*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 41-58.
- Woolley, A. D. (1979). *Law and Obedience. The Arguments of Plato’s Crito*, London, Duckworth.