

## BIBLIOGRAFIA

Guillermo F. MARGADANT S.

STONE, I. F., *The Trial of Socrates*  
..... 236

un sistema normativo de prácticas comunitarias y la transmisión de la historia y las tradiciones culturales; que se complementan con las prácticas individuales sacerdotales, médico-naturistas, consejeros sociales, jurídicos, etcétera, que preservan sus valores e identidad y, por lo tanto, son condenados por el sistema institucional en sus niveles correspondientes, en su intento de destrucción cultural, o lo que antropológicamente se denomina "exclusivismo cultural".

José Emilio Rolando ORDÓÑEZ CIFUENTES

STONE, I. F., *The Trial of Socrates*, Boston/Toronto, Little Brown & Company, 1988, XI-282 pp.

### 1. *Introducción. Los placeres que ofrece la cultura clásica*

La patria espiritual mía y probablemente la del lector, es la "cultura occidental", y ésta, como cada cultura, es una red de reacciones pavlovianas, resultado de una educación que es a la vez producto y rodrigón de la misma.

Cuando los participantes en esta cultura leemos el nombre de Sócrates —que nuestra educación nos presenta como uno de los santos seculares—, como gente decente sentimos inmediatamente un calorcito agradable alrededor de nuestro corazón, como cuando uno nos menciona el nombre de Picasso, de Schubert o de Moliere: para nuestra cultura, tales nombres (en realidad etiquetitas para todo un conjunto de reacciones emocionales), son como lo que en la teoría general del derecho se llama: las *causae favorabiles* —hechos y conceptos circundados por presunciones favorables—.

Por otra parte, como académicos también tenemos un profundo amor a la objetividad, y cuando algún colega académico nos llama la atención sobre el hecho de que puedan existir buenos motivos para suavizar un poco, para matizar aquel entusiasmo —aquella ciega admiración que en nuestros años mozos el establecimiento educativo nos ha impuesto respecto de ciertas personas, doctrinas, corrientes artísticas, etcétera—, esta advertencia generalmente nos interesa, y nos reta a analizar si no hayamos quizás obedecido demasiado pasivamente a lo que nos inculcaron en la escuela.

Así, el *debunking* (esto es, el desinflar entusiasmos emocionales) llega a ser uno de los deportes favoritos de muchos académicos, a veces como

simple *jeu d'esprit*, y a veces algo que hacemos bajo presión de nuestra innata sensibilidad hacia la equidad (o sea, bajo el impacto de una actitud de *audiatur et altera pars*).

Por lo tanto, la "cultura" no es simplemente una mina potencial de goces serios, y una guía: también se presta a ciertos juegos mentales.

A lo anterior se junta una consideración, que se refiere específicamente a la cultura clásica. Una ventaja de ésta es que nosotros, los modernos, en realidad (inclusive en las capas superiores de la erudición académica) no la conocemos muy detalladamente; a pesar de tantos millares de páginas con densa información, como la que hallamos en el Pauly-Wissowa con todos sus suplementos,<sup>1</sup> y a pesar de series admirables como la extensa *Loeb Classical Library*, para cada tema que investiguemos con seriedad encontramos finalmente más dudas que datos ciertos, y alrededor de las grandes obras grecorromanas que quedan a nuestra disposición (a menudo transmitidas fragmentariamente, con dudas en cuanto al desciframiento paleográfico, y casi siempre con sospecha, o seguridad, de interpolaciones) nos quedan grandes lagunas. Uno puede lamentar esto, pero también podemos reconocerlo como un reto que ha dado oportunidades saludables a la intelectualidad occidental para ejercicios de fantasía creativa; la cultura "clásica" no es simplemente un conjunto de obras que tenemos que contemplar con admiración; debemos agradacerle que la forma en la que nos ha sido transmitida nos haya otorgado una amplia libertad para lanzar nuestras propias interpretaciones: podemos *jugar* con nuestras especulaciones sobre los grandes clásicos: el *homo ludens*, ingrediente tan importante del mundo intelectual, también recibe su turno en el festín que nos ofrecen las obras clásicas. Por esta razón la antigua cultura mediterránea, bien estudiada y aprovechada (o sea, debidamente "usada"), no envejece: siempre deja conectarse con nuevas intuiciones de manera que podamos verla a la luz de sensibilidades ajenas a las de generaciones anteriores.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nuestra Biblioteca Nacional tiene una colección completa del Pauly-Wissowa (con algunas lagunas en cuanto a los suplementos); pero para consultas rápidas, globales, por académicos no hiperespecializados, *Der Kleine Pauly* (Munich, 1959), en cinco volúmenes, generalmente ofrece lo que buscamos, o inclusive el *Oxford Classical Dictionary*, cuya segunda edición, Oxford, 1970, usamos en el Seminario de Derecho Romano e Historia del Derecho, Facultad de Derecho de la UNAM.

<sup>2</sup> Esto puede decirse especialmente, desde luego, de aquel campo de la cultura que es la historia: cada nueva época, y cada sicología independiente, tiene una nueva visión sobre ciertos hechos del pasado. Así, Santayana en su encantadora fantasía de "filosofía-ficción" que son los "Dialogues in Limbo" (Univ. of Michigan Press, 1957), hablando de Sócrates *cum suis* dice: "*in these two thousand years and more, inferior souls have stumbled upon many unsuspected truths; and I could not help seeing those*

## 2. Datos generales sobre la obra aquí reseñada

Así, cuando amigos me hablaron del libro aquí reseñado, diciendo que ofrece una visión muy crítica de la figura de Sócrates, y que sugiere que las autoridades de Atenas hayan tenido quizás buenos argumentos, confesables e inclusive de cierta nobleza, para eliminar a este hombre de su seno, me sentí inmediatamente animado para lanzarme a la aventura de leer y meditar esta obra. Y, efectivamente, me encontré agradablemente estimulado durante el fin de semana que dediqué a ella.

I. F. Stone es un autor norteamericano, neoliberal, que, contra el fondo de una buena educación en la que los clásicos no estuvieron ausentes, tuvo una carrera importante y exitosa dentro del periodismo,<sup>3</sup> hasta que, repentinamente, por razones de salud, tuvo que retirarse de su trabajo habitual. Con el fin de poder dedicarse a un *otium cum dignitate* comenzó a estudiar con seriedad la historia de un ideal que siempre había practicado y defendido: la libertad de expresión. El análisis académico de este tema lo hizo regresar desde las importantes revoluciones político-sociales de la Inglaterra del siglo XVII hacia la historia de las ideologías religiosas renacentistas y medievales, y, desde allí, hacia aquel inagotable caudal de datos poliinterpretables, ofrecido por "los clásicos".

Allí destaca en el paisaje de la libertad de expresión, evidentemente, la condena de Sócrates a causa de sus opiniones, y encontrando que, alrededor de ella, no todos los datos apuntan hacia la habitual indignación por aquella sentencia, Stone decidió buscar argumentos contra la actitud fácil de atribuir la sentencia, tradicionalmente considerada como tan flagrantemente injusta, a la amargura cívica de Atenas, recientemente derrotada por Esparta.

Para estar mejor equipado para analizar este tema, refrescó sus conocimientos escolares del griego, con el fin de hacerse independiente de traducciones que a menudo cometen importantes pecados semánticos o de matiz, y se quedó finalmente fascinado por los diversos aspectos contradictorios de uno de los dos grandes procesos que encontramos en el pasado de la cultura occidental: el de Sócrates.<sup>4</sup>

*complete minds in a perspective in which they never could see themselves*" (comienzo del prefacio).

<sup>3</sup> Fue el creador del I. F. Stone's Weekly, y llamó la atención por su interesante análisis de los "Pentagon Papers".

<sup>4</sup> El segundo de estos procesos es el de Cristo, que, al igual que el proceso contra Sócrates, queda transmitido con lagunas y contradicciones.

Trató de formarse una idea de la personalidad de Sócrates, tal y como lo vemos en páginas de Xenofonte y de Platón (o inclusive a través de la caricatura que de él ofrece Aristófanes), en una forma no siempre muy coherente.<sup>5</sup>

Así, con la frescura de visión que tantas veces nos agrada en un buen autodidacta obsesionado por algún tema, el autor llega a presentarnos el perfil potencial de un Sócrates, que nosotros mismos, si hubiéramos sido ciudadanos sensatos y moderadamente democráticos de Atenas, quizás no hubiéramos considerado como un buen miembro de una polis.

Posiblemente, nosotros no lo hubiéramos condenado a muerte, pero de todos modos, tal vez hubiéramos visto con cierto alivio su eliminación por otros (de la misma manera que yo no podría matar un pollo, pero estoy contento de que otros lo hagan, para que yo pueda beber un sabroso consomé).

Stone nos presenta un Sócrates antidemocrático, que con sus agudas y a menudo divertidas críticas de la Atenas democrática ayudó a preparar el camino para las corrientes sangrientamente totalitarias que, efectivamente, por algún tiempo lograron triunfar en Atenas, y contra cuyos excesos Sócrates de ningún modo protestó tan valientemente como hubiéramos podido esperar de un ciudadano modelo. Así, cuando después de restaurarse la tradición democrática, Sócrates siguió con sus enseñanzas de antes, ciudadanos de buena tendencia liberal fácilmente pueden haber opinado, de buena fe, que ya era tiempo de frenarlo (aunque no necesariamente mediante una copa de veneno. . .).

Es posible que luego el acusado, sintiéndose muy seguro (o, quizás, considerando que, a más de setenta años, se le presentaba ahora una salida luminosa de su existencia, muy adecuada a la clase de vida que había llevado), se haya divertido durante el proceso en forma muy socrática, ofendiendo así la sensibilidad de gran parte del jurado —personas mesoclasistas, más bien acostumbradas a argumentos de sentido común que a las argucias de la filosofía—. Y así pudo suceder que, con un modesto margen, Sócrates haya sido encontrado culpable, y, en una segunda votación, inclusive condenado a muerte, con un margen más

<sup>5</sup> En sus *Memorabilia*, en los que figura como personaje mucho menos brillante del que hallamos en los *Diálogos* de Platón. Este alumno de Sócrates obviamente hace una idealización de su inspirador, e Irving observa que la deuda de Platón a Sócrates es de igual importancia como la de Sócrates a Platón. Otros reflejos del Sócrates histórico, que el autor ha aprovechado, proceden, desde luego, de su amigo Aristófanes y de Aristóteles, el cual, obviamente, siente muchas reservas frente al ídolo de su maestro/adversario Platón.

amplio (*la hausse amene la hausse*: la victoria de la primera mayoría la hizo crecer aún para la segunda votación).

El problema político-moral del jurado puede haber sido sobre todo: ¿es conveniente dar un tratamiento democrático a un enemigo de la democracia? ¿Hasta qué grado conviene ser generosos, a la luz de la libertad de expresión, con enemigos que, una vez que triunfen, seguramente aplastarán las libertades que nos son caras, y que ellos mismos aprovechen para hacer su demagogia y para preparar un régimen que nos hará sufrir mucho?

Encontramos constantemente este dilema en las discusiones sobre los privilegios democráticos que quizás debemos dar al partido nazi norteamericano (que, efectivamente, existe) o a partidos de la radical izquierda radicados en países que son "democráticos" en el sentido occidental de la palabra. Vemos este dilema también en la duda hasta qué grado convenga permitir a grupos radicales que, apoyándose en las libertades democráticas, reclamen el derecho de desorganizar con sus manifestaciones el tráfico que necesita nuestra clase media para guardar la economía tornando, mientras que, si tales grupos llegarán algún día al poder, ni siquiera nos permitirían organizar nuestras propias manifestaciones en medio de un bosque donde sólo disfrutaríamos la rutina de las ardillas.

### 3. *El antidemocratismo de Sócrates y de Platón*

En la primera parte de este interesante libro, Stone habla de las delicadas relaciones entre Sócrates y Atenas, una ciudad que para nada correspondía a los ideales de nuestro inquieto filósofo.

Esto nos lleva a un tema que durante mi propia adolescencia causó a nuestros bondadosos maestros del *Gymnasium Haganum* un dilema, que no se ocultó completamente a los ojos del alumnado, a menudo más perspicaz de lo que conviene a los profesores.

Por una parte, en el nivel docente de un establecimiento de educación pública de nivel medio-superior, como es el *Gymnasium Haganum*, no se discute la necesidad de llevar a los alumnos suavemente, sin que ellos mismos se sientan demasiado conducidos (*led by an invisible hand*) hacia la admiración de la democracia.

También es parte de la dogmática tácita de los educadores, que los alumnos deben salir con una admiración, no ciega, pero —de todos modos— sólidamente arraigada, de una lista de corifeos de la cultura occidental en la que, al lado de Shakespeare, Goethe, Kant, Rembrandt o Mozart, no deben faltar Sócrates y Platón, cuyos bustos tradicionales

(muy impresionantes, pero más bien producto de la fantasía) adornaban el vestíbulo de nuestro Gimnasio.

Pero ahora viene el dilema: la triste realidad es que ni Sócrates, ni Platón, hayan sido unos enamorados de la democracia; tanto a Sócrates (tal y como es pintado por Platón, pero también por Xenofonte o su más-o-menos-amigo Aristófanés), como a su genial alumno, Platón, les gustaba burlarse de la democracia.

Con cierta lógica consideran que, por una parte, en temas que son mucho menos importantes que el bienestar de la comunidad (o sea cuando se trata de nuestra salud, o de problemas técnicos) un hombre sensato recurre a los especialistas; pero, por otra parte, en la política —campo tanto más trascendente que los que acabamos de mencionar— permitimos sin asombrarnos que cualquier ciudadano, enterado o no del tema, emita su opinión; a menudo infundada e irresponsable, e influya en las decisiones mediante su voto: efectivamente, contar votos en la democracia es como contar monedas, sin fijarse en la circunstancia de que sean de cobre o de oro, y uno recuerda la divertida opinión de Churchill, de que la democracia es el peor sistema imaginable de todos los sistemas políticos —¡con excepción de las diversas soluciones alternativas...!— (es una lástima que Sócrates o Platón no hayan añadido a su crítica de la democracia, aquella sensata añadidura churchilliana).

Las fuentes nos indican inmediatamente que en el fondo del pensamiento político de Platón y de su maestro no existió la tendencia de presentar como estrella polar para la evolución política una *idealización* de la democracia ateniense. No; estos pensadores soñaban con una alternativa total: una utopía aristocratizante, con una capa directora de sabios, colocados por encima del derecho, que desde arriba construyeran con regla y compás la felicidad de los de abajo, con la advertencia de que más les valdría ser radiante y ostentativamente felices y agradecidos<sup>6</sup> —un sistema político que pertenece más bien a la familia del sistema espartano que a la categoría de la (muy relativa) democracia ateniense—.

*La República* de Platón, aquel extraordinario conjunto extravagante de ideas interesantes y de opiniones brillantemente absurdas, es muy clara al respecto, como también *Las leyes* de Platón (obra llena de *ius condendum*, y de ningún modo una descripción del derecho ateniense de la época del autor), que defiende la necesidad de una inquisición política y de restricciones de los viajes al extranjero, para evitar —como

<sup>6</sup> En su *Educación de Cyro*, Xenofonte (otro crítico de la polis, con su democracia) presenta como ideal una monarquía en la que el rey cuando menos quede sometido al derecho.

en la China maoísta— el peligro de una “contaminación espiritual”, como observa I. F. Stone.

#### 4. *Elementos de la argumentación de Stone*

Una fuente de inspiración para todo el mundo griego, y luego, por repercusión, para la antigua cultura mediterránea en general, era, desde luego, la famosa obra dual atribuida a Homero; y en el segundo capítulo Irving analiza la curiosa admiración que Platón y Sócrates manifiestan respecto del rey Agamemnon. Ellos lo consideran como un “buen pastor” de su pueblo, cerrando conscientemente sus ojos por varios hechos, narrados por Homero, que en realidad lo pintan como líder desastrosamente ineficaz.

Pero existen más pasajes en los Diálogos que muestran Cómo Platón (Sócrates) usa a Homero para apoyar sus prejuicios antidemocráticos, y en el tercer capítulo el autor se refiere a la famosa crítica, burlona y retórica, que Tersites lanza, públicamente, contra Agamemnon, y que representa el punto de vista del sufrido *demos*.

Stone muestra al respecto que Sócrates —o cuando menos Platón— no hayan manifestado simpatía alguna respecto de aquella actitud anti-autocrática de Tersites.<sup>7</sup>

Desgraciadamente, se ha perdido el texto de la acusación dirigida contra Sócrates, pero por datos indirectos (que en parte debemos a Xenofonte) se nota que los acusadores deben haberle reprochado que había seleccionado de los poetas más famosos (y ninguno de ellos había sido más famoso que Homero) precisamente los pasajes más chocantemente antidemocráticos, utilizándolos luego para enseñar a los jóvenes alrededor de él el camino hacia la tiranía y el crimen. “*The Devil may use Scripture for his purpose*”, como observó Shakespeare.

La admiración que muestra Sócrates hacia el rey Agamemnon, “aquel buen pastor de su pueblo”, y la voluntaria ceguera socrática respecto de varios datos que Homero nos transmite, y que hablarían más bien a favor de la democracia, es uno de los argumentos que usa Stone para hacer verosímil este aspecto probable de la acusación, sugerido por las fuentes, algo vagas, de las que disponemos actualmente.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> A este respecto, Platón (Sócrates) coincide con Homero mismo; aunque éste pone ideas bastante bien formuladas y sensatas en labios de Tersites, por otra parte lo pinta como persona repugnante.

<sup>8</sup> La referencia que hace el acusador al delito de “corromper la juventud” desde luego no se refiere al ambiente homófilo dentro del grupo alrededor de Sócrates y Platón: éste era socialmente aceptado en la antigua Atenas; se trata, en cambio, de



Luego, el autor se ocupa de las ideas de Sócrates sobre la virtud y el conocimiento, ideas tan ligadas en el sistema socrático o platónico, ya que, según éste, nadie quisiera ir voluntariamente en contra de la virtud: ser "malo" es simplemente, ser ignorante de lo que sería el camino bueno; <sup>9</sup> y como la ignorancia es el hábitat normal de la gran masa, no debemos esperar de su voto "democrático" resultados muy favorables para la "virtud" objetiva, fruto de conocimientos que siempre quedarán fuera del alcance de "*hoi polloi*", dedicados todo el día a sus intereses materiales y en sus ratos de ocio a los placeres más fácilmente conseguibles, que no suelen ser los más nobles.

De paso, el autor ilumina en este cuarto capítulo las divergencias entre Sócrates y los "sofistas", que en temas como éstos tenían ideas más compatibles con los dogmas democráticos que actualmente implantamos a nuestros alumnos en la escuela, y que manifestaron bastante confianza en la intuición y en el sentido común de las masas, cuando menos si se trataba de asuntos generales para los que no hubiera necesidad de conocimientos especializados.

El quinto capítulo continúa este tema del valor cívico y de la virtud, y nos deja ver que la desconfianza de Atenas hacia el papel educativo de Sócrates fue incrementada por el dato concreto de que Critias y Alcibiades, los cuales habían sido alumnos de Sócrates, luego jugaron un papel tan prominente como detestable en la política ateniense.

A pesar del intento de Xenofonte de suavizar este reproche, esta liga entre la enseñanza socrática y la temporal derrota de la democracia probablemente habrá jugado un papel en la acusación de Sócrates, o cuando menos en el espíritu popular general del que esta acusación pudo surgir.

El sexto capítulo demuestra los peligros del idealismo platónico (socrático) para la aplicación de la filosofía a temas prácticos, como la política. Es que este idealismo fácilmente provoca una tendencia —ilustrada luego por el Gorgias— de burlarse de los grandes líderes de la democracia ateniense, como habían sido Temístocles y Pericles. A pesar de que la crítica de los hombres destacados era un deporte popular por parte del demos de Atenas, atacar en esta forma a los superídolos ya intoca-

la falta de respeto a las tradiciones político-sociales que Sócrates indujo en el grupo de sus admiradores. Enseñó a los jóvenes "*to talk back*" —como Santayana observa en sus admirables "*Dialogues in Limbus*"— y especialmente "*to talk back*" en un sentido autoritario, antidemocrático.

<sup>9</sup> Una teoría que, aceptada en forma dogmática y consecuente, minaría toda la teoría y práctica del sistema penal de aquel entonces y de hoy, como observa Stone más tarde.

bles a causa de la aureola otorgada por la muerte, no debe haber sido el camino más directo hacia la popularidad.

Añadamos que la burla socrática también se había extendido hacia ciertos ídolos de la oligarquía, como eran Miltiades y su hijo Cimon, de manera que esta actitud de crítica sarcástica que había nacido de la enseñanza socrático-platónica pisó sobre los callos de casi toda Atenas, *ni hoi polloi*, ni tampoco *hoi oligoi* deben haber estado muy felices por su presencia. Sócrates estuvo creando simultáneamente una peligrosa impopularidad en varios frentes. No conocemos el pensamiento de Sócrates en forma directa, pero sí la imagen que Platón presenta al respecto, y en la que Stone se basa, corresponde a la verdad histórica, hay que confesar que Sócrates haya trabajado realmente para que la población ateniense lo condenara.

En el séptimo capítulo vemos que Sócrates y Platón, en su creencia de que las opiniones de la gran masa sólo muy de vez en cuando y por casualidad pudieran ser una contribución al arte de gobernar rectamente, critican la oratoria. El autor hace una interesante comparación al respecto con Aristóteles, el cual siempre había sido tan desconfiado de las afirmaciones o negaciones absolutas. Este alumno de Platón, tan diferente de su maestro, apunta al respecto hacia una especie de sabiduría subconsciente de las masas, a través de la cual habla el instinto colectivo de sobrevivir: para Aristóteles no se trata de un simple rebaño expuesto al juego de las pasiones, exento de todo sentido común y manipulable según el capricho de los oradores.

En el octavo capítulo se compara la visión aristotélica de la polis con el comportamiento cívico de Sócrates.

Aristóteles no presenta la polis como una comunidad que trata de someter a todos los ciudadanos a un masaje continuo con tareas de participación en la busca del progreso y de la justicia. Pero Sócrates generalmente prefirió quedarse al margen de las discusiones cívicas —era más bien un "idiotes", o sea un hombre que vive para sus propios gustos e intereses—. <sup>10</sup>

No se puede negar que también la crítica perpetua, aunque de tendencia negativa, puede tener una cierta función social, pero no da una buena impresión si esta crítica de pronto quedó interrumpida cuando la protesta se volvió demasiado peligrosa, como en tiempos de la dictadura, cuando Sócrates obedeció al deber que le fue impuesto, de quedarse callado.

<sup>10</sup> "Idios", en griego, significa "propio".

En este capítulo se analizan los argumentos que encontramos en la Apología de Sócrates, con los que trata de defenderse contra la acusación de haber sido insensible a las aventuras de su polis. Al respecto es útil recordar que para estos argumentos tenemos que basarnos sobre todo en la Apología, formulada por Platón en una época ya muy distante de los hechos mismos, hechos que Platón mismo no había presenciado, ya que había huído de Atenas durante aquellos días tan críticos.

En aquella Apología nos encontramos con el argumento de que Sócrates haya preferido abstenerse de la política, con el fin de perfeccionar su propia alma; pero, desde luego, el ideal griego era el de un perfeccionamiento del individuo mediante su colaboración para el perfeccionamiento de su comunidad, no mediante una vida privada asoleada y aislada, al margen de la lucha política —la existencia del “idiotes”, tan detestado por un ciudadano virtuoso que el significado del término pudo degenerar gradualmente hacia la palabra actual de “idiota”—.

El noveno capítulo busca detalles acerca de la vida privada de Sócrates. Lo presenta como un pequeño-burgués, rentista, que aprovechó una modesta herencia para pasarse la vida en un ocio agradable, salpicado de conversaciones graciosas, criticando a los que se dedicaron rutinariamente a aquellos trabajos pardos sin los cuales ninguna sociedad puede subsistir, y dejando a su sufrida esposa la preocupación por la educación de sus tres hijos.

Esta actitud aristocratizante, llena de desdén por la gran masa que con su trabajo diario guarda la comunidad en marcha, tuvo resonancia con la juventud dorada, varios de cuyos componentes proclamaron ser tan entusiastas por la lejana Esparta como algunos niños-bien de nuestra sociedad parecen adorar (a una cómoda distancia) el castrismo o el maoísmo.

Aristófanes inclusive inventó neologismos para la locura “elegante” de la Espartofilia, y también para la imitación del estilo de Sócrates por la juventud dorada que solía buscar su compañía (el verbo en cuestión podría traducirse como “socratizar”).

Es interesante notar que, exactamente como nuestros socialistas de café no estarían muy bienvenidos en la Cuba castrista, Esparta no hubiera sabido qué hacer con Sócrates —o los elegantes jóvenes “socratizados”— en caso de que éstos se hubieran presentado allí como asilados políticos (la política espartana era básicamente la de guardar a los extranjeros fuera de su territorio, y al mismo tiempo a los espartanos dentro de sus fronteras; el generoso ofrecimiento de asilo político no era su lado fuerte).

Con todo esto, el lector se encuentra preparado para la segunda parte del libro, o sea, los capítulos 10 hasta 17. Ésta trata detalladamente de aquel proceso contra Sócrates que sirve como título del libro.

El autor primero explica que las críticas que Sócrates había formulado, a menudo en forma humorística, con el fin de sembrar dudas acerca del sentido favorable en que pudieran desarrollarse las instituciones cívicas y religiosas de Atenas, habían sido aceptadas por el público y por las autoridades como divertidas ocurrencias de un simpático excéntrico. A menudo vemos que la crítica social o política, formulada con fantasía y humor por una persona divertidamente bohemia, es tolerada por autoridades que castigarían los mismos argumentos si se presentaran en forma seca y seria. Pensemos en Rabelais, o en el hecho de que durante periodos de la vida soviética que no precisamente merecieron la etiqueta de "deshielo", la revista satírica, semanal, *Krokodil* (para consumo interno) podía permitirse una crítica divertida de la economía planificada o del comportamiento de la "nomenklatura", de una descarada claridad que muchos anticomunistas occidentales no hubieran considerado posible.

Probablemente, el ambiente de Atenas de antes de 411 había sido tan liberal, que inclusive una crítica *seria* de las instituciones hubiera podido ser tolerada.

Pero los virajes temporales hacia las dictaduras de 411, 404 y 401 a. C., habían curado a los atenienses de su tendencia hacia la tolerancia. Inclusive una crítica chispeante, circundada por humor, ya no era considerada tan fácilmente como "chistosa": los sufridos atenienses habían aprendido que aquellos temas tienen implicaciones muy dramáticas: se trataba de sangre y lágrimas. Si después de una noche de *halloween*, uno descubriera que las brujas son verdaderas, mucho de lo que pareció simpáticamente macabro durante la fiesta del día anterior, perdería de pronto su carácter divertido. . .

El capítulo 11, sobre todo, nos da los detalles de la lucha política en la Atenas de aquellos años. A la luz de éstos comprendemos que a la buena burguesía no le gustaba descubrir que Sócrates se había negado a reconsiderar sus ideas antidemocráticas a través de los sufrimientos cívicos de aquellos años duros y sangrientos, y que todavía insistía en continuar despreocupadamente con su antigua costumbre de contaminar a sus discípulos juveniles con la misma crítica negativa, burlona e irresponsable, con la que había minado la democracia de antes y que había preparado el camino para aquellos intentos de dictadura de los que Atenas a duras penas se había salvado. Por lo tanto, era natural que surgiera dentro de la opinión pública una corriente en contra de Sócrates y sus *intimi*

(no olvidemos tampoco que Critias y Charmides, que después habían sido sangrientos dictadores, antes de su temporada de poder dictatorial habían sido alumnos de Sócrates, y que ambos eran próximos parientes de Platón).

Esta corriente antisocrática pronto encontró un portavoz triple en tres ciudadanos que se presentaron para ser los acusadores públicos de aquel peligroso criticón (Atenas no tenía un Ministerio Público con funciones de acusador: ciudadanos particulares desempeñaron esta función, y el jurado popular, después de oírlos y de dar una oportunidad al acusado de defenderse, decidía sobre la suerte del acusado, en dos fases: primero declarando si era culpable o inocente, y luego estableciendo concretamente la sanción).

El capítulo 12 analiza con detalles, a menudo debido a Xenofonte, el papel que jugaron Sócrates y Platón después del fracaso de los últimos intentos de aplastar la democracia ateniense, y durante el proceso (cuando, repito, Platón había huido de Atenas). En este capítulo también se nos recuerda que las tristes experiencias de Atenas con la dictadura de ningún modo habían curado a Platón de su aversión hacia la democracia, como vemos tan claramente en la "República", en la que trasluce la invariable admiración del autor por Esparta, símbolo de todo lo que era antidemocrático. Con razón observa Stone al respecto:

Menos mal para Sócrates que en tiempos de su proceso la República todavía no había sido escrita, y no podía ser citada ante el jurado: si este libro, efectivamente, era representativo de la enseñanza de Sócrates, y demostraba el efecto de este hombre sobre un joven inteligente como era Platón, entonces hubiera sido todavía más difícil convencer al jurado que Sócrates no haya estado convirtiendo a miembros de la elite juvenil en peligrosos rojillos.<sup>11</sup>

Sin embargo, de todos modos, aún sin el conocimiento de lo que, más tarde, sería este libro extravagante, el jurado consideraba, aunque por un pequeño margen, que el efecto político de Sócrates sobre sus discípulos solía ser nefasto.

El capítulo trece analiza la personalidad de los acusadores, los cuales, según parece, eran exponentes de varios sectores importantes de la opinión pública: los oradores, los poetas, además de los artesanos y políticos.

Interesante es el capítulo catorce, que se basa en las Apologías que conocemos (la que fue escrita por Platón, la elaborada por Xenofonte y la que Libanius nos presenta —tres obras que a menudo discrepan—).

<sup>11</sup> La traducción es mía. He tratado de preservar el estilo general, agradablemente antisolemne, del autor.

Aquí Stone muestra cómo Sócrates estuvo conscientemente irritando el enorme jurado, que, como sabemos, no tenía sed de sangre y estuvo en general bastante inclinado hacia declaraciones de impunidad.

Luego, como contraste, en los capítulos 15 y 16, el autor presenta, como "*jeu d'esprit*", una estrategia para su apología con que Sócrates probablemente hubiera obtenido un voto absolutorio de la mayoría de los 500 sinodales.

El capítulo 17 analiza, con ayuda de la etimología, el concepto de libertad de expresión en la Atenas de Sócrates. Recordemos, al respecto, que esta libertad, en sus aspectos históricos, filosóficos y de manejo práctico, había ocupado la mente del autor desde hace varios decenios. En el capítulo final el autor propone que Sócrates, ya viejo, quizás haya forzado la sentencia condenatoria como clara ilustración de los defectos que él mismo siempre había señalado en la democracia: "Sócrates necesitaba la copa de cicuta, exactamente como Cristo necesitaba la cruz: con el fin de cumplir con una misión" —una conclusión que, efectivamente, podría eventualmente explicar la actitud masoquista de Sócrates en la forma tan desastrosa que dio a su defensa (siempre suponiendo que las "apologías" de Sócrates que tenemos a la vista contengan un fondo de verdad histórica).

No hay necesidad de seguir al autor en todos estos caminos, a veces algo sofisticados, para agradecerle (posthumanamente, por desgracia) este libro ágil, basado en enorme esfuerzo de investigación, que nos muestra a Sócrates y sus acusadores bajo una luz totalmente ajena a la que la visión habitual, impuesta por la escuela, nos ha acostumbrado.<sup>12</sup>

Guillermo F. MARGADANT S.

<sup>12</sup> Un epílogo (más bien un apéndice, por tratarse de un tema monográfico, no íntimamente ligado al tema principal del libro) presenta los escasos datos de que disponemos acerca de una posible "cacería de brujas" generalizada, en aquellas décadas, en la que Sócrates haya sido sólo una —aunque la más famosa— de las víctimas.

También apunta hacia el drama de Aristóteles, el cual, después de la caída de la dictadura macedoniana, con la que había colaborado, tuvo que huir de Atenas (sin embargo, también existen interpretaciones que precisamente explican la huida de Aristóteles como consecuencia de la ira de su autocrático alumno Alejandro, el cual sospechaba su influencia en la "rebelión de los pajes").

Además ofrece unos datos sobre la historia de la libertad intelectual en Atenas durante los siglos subsecuentes, hasta 529, cuando, bajo presión cristiana, Justiniano cerró las escuelas filosóficas atenienses. Pero esta historia, evidentemente, requiere una obra especializada, no algunas páginas del apéndice a una obra como la que aquí hemos reseñado (y que precisamente ilustra el gusto que otorga la lectura de una obra bien fundada en la combinación de ciertas hipótesis con una avalancha de detalles, que a menudo dejan al lector libre para interpretar datos contradictorios en forma distinta de lo que sugiere el autor).