

SÓCRATES COMO VÍCTIMA SACRIFICIAL

SOCRATES AS A SACRIFICIAL VICTIM

DAVID GARCÍA-RAMOS

Fecha de recepción: 16/10/22

Fecha de aceptación: 14/01/23

Resumen: La condena de Sócrates por la ciudad de Atenas, así como el acatamiento del filósofo, son un terreno constante en la tarea investigadora de múltiples académicos. Ante las lecturas más clásicas, que ponen el foco en la respuesta política de una Atenas vencida o en la voluntad aleccionante del sabio, aparece la interpretación de Sócrates como víctima sacrificial. El presente artículo analiza la enseñanza en torno al mal y la ignorancia, conceptos inevitablemente hermanados por la literatura platónica, que nace de esta interpretación.

Abstract: *The condemnation of Socrates by the city of Athens, as well as the compliance of the philosopher, are a constant ground in the research task of multiple academics. Before the most classical readings, which focus on the political response of a defeated Athens or on the instructive will of the wise, the interpretation of Socrates appears as a sacrificial victim. This article analyses the teaching around evil and ignorance, concepts inevitably linked by the Platonic literature, which is born from this interpretation.*

Palabras clave: Sócrates, sacrificio, condena, moral.

Keywords: *Socrates, sacrifice, condemnation, morality.*

La figura de Sócrates se levanta, dentro del legado platónico, con una fuerza innegable. Pero es también innegable la dificultad que encontramos en separar lo platónico de lo socrático, dado que éste último se nos presenta siempre con palabras puestas por Platón en su boca. De modo que, para ser fieles a la palabra dada, precisamente, conviene que nos ciñamos a lo único que de Sócrates tenemos por cierto: fue condenado a muerte por la ciudad en la que residió toda su vida, por Atenas. Las interpretaciones sobre este hecho son numerosas y variadas¹, pero está claro su valor simbólico y el rápido proceso de mitificación que le siguió. Aquí nos interesa como ejemplo y reflexión sobre el mal visto como injusticia, violencia extrema de la muerte,

¹ Cf. las referencias de la nota 1 en JUAN CLAUDIO ACINAS VÁZQUEZ, «El desafío de Sócrates», *Laguna: Revista de filosofía*, n.º 4 (1997), pp. 133-42., donde se exponen los puntos de vista más frecuentes, a saber: desobediencia ética, obediencia civil y suicidio.

obediencia/desobediencia a la ley. Son temas que ya aparecían presentes en la tragedia –el caso de *Antígona* tal vez sea uno de las más paradigmáticos y su nombre aparece junto al de Sócrates como epítome y resumen de lo que es el *mártir* de la ciudad–. En *The sacrifice of Socrates*, Blake Tyrrell ofrece una lectura del proceso de producción de textos sobre la muerte de Sócrates, y de la relación de los discípulos con el sabio de Atenas, como una competición mimética de emulación del maestro y superación del resto.² Asimismo, presenta el proceso de Sócrates como producto de una confrontación de hermanos: “(...) imagined through the motif of enemy brothers Socrates dies the death dictated by crisis in Athenian society”.³ De modo que el mal y la injusticia es visto como un mal relacional. No solo Blake Tyrrell, sino buena parte de los estudiosos que se aproximan al hecho, consideran extraño, sospechoso, todo el proceso. La pregunta que plantea Robin Waterfield es importante para comprender el verdadero alcance de la muerte de Sócrates:

A juzgar por las referencias de los comediógrafos, Sócrates alcanzó su apogeo en las décadas del 420 y 410 y se mantuvo un tanto alejado del centro de la atención durante una década, por lo menos, antes de su proceso. Habían transcurrido veinticuatro años desde que Aristófanes y Amipsias hicieron de él el ateo e intelectual subversivo más famoso de Atenas. ¿Por qué hubo que llevar al anciano filósofo ante los tribunales precisamente entonces, en la primavera del 399 a. C.?⁴

Que detrás hubiera envidias, ataques personales o la simple necesidad de cohesionar la ciudad tras un desastre, parece algo digno de todo crédito por los testimonios que tenemos.⁵ Se pregunta, y se responde, García-Baró:

¿Cómo pudo el tribunal de los Quinientos condenar a muerte a Sócrates? Aunque resulte hoy incomprensible esta condena, que estuvo motivada en buena medida por las circunstancias atenienses tras la derrota ante Esparta (de la cual podía responsabilizarse a algunos de los amigos de Sócrates), es preciso añadir que (...) Sócrates (...) que era muy consciente de su ignorancia, emprendió el análisis sistemático de cuantos conciudadanos y extranjeros se encontraba en los lugares más públicos, interrogándolos sobre la excelencia. Naturalmente, tal determinación traía consigo una renovación de la vida política ateniense muy radical, porque parecía que Sócrates ponía en cuestión la democracia (...) [al pretender] que nada es más necesario que *preguntarse a fondo por el bien a diario*.⁶

Esta larga cita de García-Baró resume de alguna manera las dos posibles lecturas de la muerte de Sócrates, escondidas tras la acusación de impiedad y de corrupción de los jóvenes, a saber: sus vínculos con los tiranos y oligarcas o su papel como agitador político. En mi opinión, son dos caras de la misma moneda. Pero me gustaría destacar lo que dice al final, marcado por mí en cursiva: “*preguntarse a fondo por el bien a diario*”. De lo que está hablando aquí indirectamente es del origen del mal. Del mal gobierno, de la injusticia, e incluso de la derrota bélica. El origen del mal

² WILLIAM BLAKE TYRRELL, *The sacrifice of Socrates: Athens, Plato, Girard*, Michigan State University Press, East Lansing, 2012, pp. 1-40.

³ “ (...) imaginado a través del motivo de los hermanos enemigos Sócrates muere la muerte dictada por la crisis de la sociedad ateniense”. Tyrrell, *The sacrifice of Socrates*, p. 40.

⁴ ROBIN WATERFIELD, *La muerte de Sócrates: toda la verdad*, trad. José Luis Gil Arístu, Gredos, Madrid, 2011, p. 256.

⁵ Cf. ACINAS VÁZQUEZ, «El desafío de Sócrates», 140 donde hace referencia al famoso tábano; MOGENS HERMAN HANSEN, «El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense», *Universitas Philosophica*, n.º 67 (2016), p. 46.

⁶ MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2009, p. 69.

es obviar u olvidar la pregunta por el bien –un bien que va a orientar en buena medida el pensamiento de Platón–.

Por eso, cuando se nos dibuja, a través de la ironía más o menos sutil del autor del *Hippias menor*, a un Sócrates primero silencioso que sale de su silencio para confesarse como un ignorante que necesita de cura –cuando en realidad muestra la necesidad de cura del ignorante Hippias–, de lo que se trata es de considerar la ignorancia como fuente de todo mal, propio y de los demás. Ignorar *que no se sabe* se torna así en fatal escenario del mal, inevitable a no ser que un sabio nos dé acceso al menos a este saber primero –el de nuestra menesterosa ignorancia–. El problema es que los sabios sofistas que dicen dar acceso al saber en realidad ignoran que no saben nada, y esta es una ignorancia doblemente peligrosa, pues no pone sobre aviso y aquietta conciencias escrupulosas. Su mal, el que estos sofistas perpetúan, ¿no es un mal peor aún que el de los ignorantes?

Hay dos conceptos de Girard, el de conversión y el de *méconnaissance*, que nos permitirían hablar aquí de una “culpable ignorancia”, expresión utilizada por García-Baró⁷. La *méconnaissance* no es una mera ignorancia, lo que terminaría siendo exculpatorio. Se trata de una ignorancia operativa, que es puesta en juego para evitar pensar o tomar en peso la acción injusta que se está realizando, ya sea en acto, ya sea aún sólo proyecto. Es un concepto central en la presentación que del mecanismo sacrificial hace Girard en *La violencia y lo sagrado*: la comunidad que acaba de sacrificar a una víctima elegida al azar, uno de entre ellos, hace de esa víctima un *otro* de ellos, expulsándola o sacrificándola. A este primer desplazamiento le seguirán otros desplazamientos: víctimas sustitutorias animales, instituciones encargadas de burocratizar esas expulsiones, etc. Pero para que el desplazamiento funcione tiene que ser *ignorado o desconocido (méconnue)* por aquellos que lo realizan.

Se trata de un mecanismo, el de la *méconnaissance*, que limita la posibilidad de conversión, de *metanoia*, cambio de pensamiento, de perspectiva, de vida, en definitiva. Un cambio que será posible solo si antes nos hemos reconocido injustos o, como dice Girard, perseguidores, antes que víctimas.⁸ Es, sin duda, una ignorancia, pero una cuya única reparación posible es la conversión, esto es, el cambio de vida o de perspectiva que solo aparece tras un nuevo conocimiento, tras una revolución epistemológica.

Estamos hablando del mal de ignorar a conciencia, de no querer saber. Es el mal de un saber técnico, volcado sobre lo exterior que olvida o no conoce aún el *gnoscete autón* socrático. La interioridad del hombre es una vastedad inexplorada, la de ese mismo hombre que incursión tras incursión cree saberlo todo y poseerlo todo. Si algo se revela en el Sócrates de Platón es la suma ignorancia del que cree saber mucho sobre algo. La ironía, una hoja de doble filo, es la herramienta que hemos señalado: una espada que abre una herida que es sanación. Una medicina que es el veneno y la cura al mismo tiempo. Es el *pharmakon*, a cuya ambivalencia han dedicado páginas inteligentes tanto Derrida como Girard.⁹ El primero desde una perspectiva filosófica y el segundo, como es habitual en él, desde un punto de vista antropológico. Es este punto de vista el que, precisamente, salvaría la discusión platónica sobre el *pharmakon*, emplazada, como sabemos, dentro de una discusión más amplia sobre el

⁷ PLATÓN y MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates: comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 24.

⁸ RENÉ GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, trad. Ángel J Barahona Plaza, Caparrós, Madrid, 2006, 61-131.

⁹ JACQUES DERRIDA, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, Éditions du Seuil, 1972, pp. 69-197; René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 308-9.

conocimiento. Además, la salvaría no solo de caer en la filosofía como juego del lenguaje, sino, sobre todo, de considerar la muerte de Sócrates como una muerte inútil, evitable, innecesaria. Ahora bien, ¿podemos reducir la muerte de Sócrates a mera utilidad? Así las víctimas sacrificiales tenían y tienen una gran utilidad para la supervivencia de las sociedades y los grupos humanos, para evitar la destrucción de la ciudad. ¿Es Sócrates una víctima sacrificial más o cumple alguna otra función? Es posible que solo podamos expresar el problema de esta muerte de forma paradójica: ¿es justo que Sócrates muera *injustamente*?

La medicina contra el mal es, en definitiva, la pregunta por el bien y la justicia, un bien que no parece estar en ninguna parte pues todo se revela como opresiva forma de uno u otro mal. La cuestión es que ese cuestionarlo todo produce un mal que tiene poca aceptación en la ciudad. Hablo del mal social, de la crisis política. Ante este mal la única solución es el mal menor de la muerte de un chivo expiatorio.

Por otro lado, hay que destacar la cuestión incomodísima que remite a lo que podría aducirse aquí sobre Arendt y la banalidad del mal, cuestión sobre la obediencia a leyes que uno considera injustas. Sócrates, como recoge la tradición, pudo haber escapado y se negó a ello. Pudo haber elegido el exilio, y prefirió quedarse en la ciudad. Prefirió cumplir la ley y tomar el veneno. Señalan Brickhouse y Smith al respecto:

(...) [the] discussion of the “obey or persuade” doctrine in the *Crito* (...) [recalls] that the main debate over the proper interpretation of that doctrine centers on *whether or not Socrates thinks that one should obey a command one recognizes as unjust, if the command is given by an authentic legal authority*. (...) Socrates’ position should be understood in such a way as to disallow disobedience to authentic legal authority –*even when that authority commands what the one so commanded regards as an injustice*. This view (...) has not persuaded many other scholars, who have held that Socrates’ universal prohibition against doing injustice would require one to disobey even an authentic legal command that one regarded as unjust, or as requiring an injustice to be done.¹⁰

La cuestión, planteada en el *Critón* de Platón, es de total relevancia en su proceso. Para asumir la identificación entre justicia y ley que parece proponer Sócrates hay que matizar, como nos recuerda Acinas, dicha identificación. En el *Critón*, 49 a-d, Platón pone en boca de Sócrates la siguiente doctrina: “jamás es bueno ni cometer injusticia ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal”.¹¹ Por eso,

condenado a muerte por un tribunal popular al que no pudo persuadir de su inocencia, le pareció más noble aguardar y soportar la pena que le impusieron antes que huir, antes que romper su acuerdo e injuriar a las leyes de la ciudad y, por encima de todo, antes que dejar de filosofar.¹²

¹⁰ “(...) [la] discusión de la doctrina de «obedecer o persuadir» en el *Critón* (...) [recuerda] que el debate principal sobre la interpretación adecuada de esa doctrina se centra en *si Sócrates piensa que uno debe obedecer un mandato que reconoce como injusto, en caso de que el mandato sea dado por una auténtica autoridad legal*. (...) La posición de Sócrates debe ser entendida de tal manera que no permita la desobediencia a la auténtica autoridad legal –*incluso cuando esa autoridad ordena lo que el ordenado considera una injusticia*—. Este punto de vista (...) no ha persuadido a muchos otros estudiosos, que han sostenido que la prohibición universal de Sócrates de cometer injusticias exigiría que uno desobedezca incluso un mandato legal auténtico que uno considere injusto, o que exija que se cometa una injusticia.” THOMAS C. BRICKHOUSE y NICHOLAS D. SMITH, *Plato and the trial of Socrates*, Routledge, New York, 2004, pp. 256. La cursiva es mía.

¹¹ PLATÓN, *Diálogos I*, ed. Emilio Lledó Iñigo, trad. J. Calonge Ruiz y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1981, p. 203 la cita procede del *Critón* 49d.

¹² ACINAS VÁZQUEZ, «El desafío de Sócrates», p. 137.

Para Acinas, el desafío de Sócrates supone una especie de ‘*éppure si mouve*’ *avant la lettre*. Como si con su gesto estuviera cumpliendo su labor de misionero filosófico. Aceptar la pena de muerte no significa para Sócrates aceptar el cargo de “culpable” de los crímenes imputados. Ofrecer una pena diferente –exilio y pago de una multa– hubiera supuesto aceptar su culpabilidad. En un extraño gesto, aceptando la pena de muerte, Sócrates proclama su inocencia y de paso cumple su propósito filosófico: agitar las conciencias, hacer pensar o, parafraseando a Ricœur, dar que pensar.

Al mayor de los males opone Sócrates la sabiduría que le permite afirmar “que no es posible que al hombre bueno le haga mal alguno ni vivo ni muerto”.¹³ Para profundizar en estas cuestiones, además de los ya citados trabajos de Blake Tyrrell y Brickhouse y Smith, es muy recomendable la lectura del trabajo de Hansen. En él se resumen todas las interpretaciones hasta la fecha y se proponen algunas muy plausibles. Sobre todo, se discuten dos cuestiones que aquí hemos dejado de lado por cuestiones de espacio: la del “gallo debido a Asclepio” –divinidad medicinal: su muerte es el remedio al mal– y la de los efectos del veneno, pues el relato de la muerte parece haber estado mitificado o endulzado.

¿Es necesario que Sócrates muera *injustamente* para hacer *justicia*? Para responder a esta pregunta, tenemos que volver brevemente a Girard y a su noción de conversión como revelación y conocimiento, y a Sócrates y su quehacer filosófico en la ciudad. ¿En qué consistía este quehacer que pareció desatar la ira de los gobernantes y por lo que fue acusado? En librar al hombre de la ignorancia, es decir, del mal. Al librar al hombre de la ignorancia, Sócrates estaba retirando el fundamento del mecanismo sacrificial sobre el que reposa, según Girard, la fundación de la ciudad: “Pensar religiosamente es pensar el destino de la ciudad en función de esta violencia que domina al hombre de modo tanto más implacable [cuanto que] el hombre se cree más capacitado para dominarla”.¹⁴ Para Girard esta *méconnaissance* es un elemento del que no nos hemos librado ni con el ataque ilustrado contra la superstición religiosa. No se refiere a una ignorancia científica –de hecho, la sitúa en el origen de ciertas formas de ciencia–, sino a una ignorancia antropológica sobre la naturaleza de nuestra relación con la violencia. Levinas diría que se trata de una ignorancia metafísica, de la que solo es posible salir colocando la pregunta ética como principio de todo pensamiento: ¿es justo?, ¿está bien?

En cualquier caso, al llevar al extremo esta pregunta ética, Sócrates ha desvelado el mecanismo que mantenía unida a la ciudad, se ha revelado como verdadero *pharmakos*, es decir, como víctima sacrificial. Para que se produzca la conversión, es decir, para poder saber verdaderamente el bien, es necesario cambiar la perspectiva: dejar de mirar a la víctima sacrificial y mirarnos a nosotros mismos, sicarios y verdugos. Lejos de alzar un dedo acusador –lo que hubiera constituido una recaída en el ciclo interminable de la violencia recíproca–, Sócrates simplemente plantea la pregunta, no sin cierta ironía: ¿acaso es justo que escape del mecanismo –la ley– que sostiene la ciudad de la que no quiero irme? Puede plantearla porque se sabe libre ya, supremo bien, de los lazos infernales de la violencia, porque no ignora su función ni la función de los ritos, de los mitos, de las leyes y de las mismas instituciones que lo están condenando. Sabe también, tal vez, que esta sabiduría es de una naturaleza que hace que no pueda ser impuesta, y casi ni enseñada, pero que no por ello puede dejar de perseguirse.

¹³ PLATÓN y GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates*, p. 183, 41d.

¹⁴ GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, p. 143.

Desde Sócrates, la reflexión sobre el mal en filosofía va a pasar por una reflexión sobre la naturaleza del pacto social, de las leyes y de la justicia, y sobre la naturaleza moral del hombre. No es por tanto baladí haber dedicado unas páginas a plantear la cuestión: la medicina que para el mal propone Sócrates desde su lecho de muerte es el amor al bien y a la justicia, a la verdad, por encima de todas las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

- JUAN CLAUDIO ACINAS VÁZQUEZ, «El desafío de Sócrates», en *Laguna: Revista de filosofía*, n.º 4 (1997), pp. 133-42.
- THOMAS C. BRICKHOUSE y NICHOLAS D. SMITH, *Plato and the trial of Socrates*, Routledge, New York, 2004.
- JACQUES DERRIDA, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, pp. 69-197. Éditions du Seuil, 1972.
- MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2009.
- RENÉ GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, trad. de Ángel J Barahona Plaza, Caparrós, Madrid: 2006.
- , *La violencia y lo sagrado*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995.
- MOGENS HERMAN HANSEN, «El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense», en *Universitas Philosophica*, n.º 67 (2016), pp. 17-52.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, ed. de Emilio Lledó Iñigo, trad. de J. Calonge Ruiz y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1981.
- PLATÓN Y MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *La defensa de Sócrates: comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- WILLIAM BLAKE TYRRELL, *The sacrifice of Socrates: Athens, Plato, Girard*, en *Studies in violence, mimesis, and culture series*, Michigan State University Press, East Lansing: 2012.
- ROBIN WATERFIELD, *La muerte de Sócrates: toda la verdad*, trad. de José Luis Gil Aristu, Gredos, Madrid, 2011.