
Artículos

La obligación política en Platón como un problema de doble vía: perspectivas desde *Apología*, *Critón* y *República*



L'obligation politique chez Platon comme un problème à double voie: perspectives à partir de l'*Apologie*, du *Criton* et de la *République*

Political obligation in Plato as a two-way problem: perspectives from *Apology*, *Crito*, and *Republic*

Pablo Bezus

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina
bezuspablo@gmail.com

Revista de Filosofía (La Plata)

vol. 54, núm. 2, e113 2024

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 2953-3392

Periodicidad: Anual

publicaciones@fahce.unlp.edu.ar

Recepción: 28 mayo 2024

Aprobación: 14 octubre 2024

Publicación: 01 diciembre 2024

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e113>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/83/835159003/>

Resumen: El problema de la obligación política es tratado tempranamente en la filosofía política por parte de Platón, quien en distintos diálogos presenta argumentos que sostienen la existencia de dicha obligación, así como sus límites, con lo que constituye un antecedente clave de las elaboraciones teóricas modernas sobre este tema. En el presente trabajo abordo de forma analítica las diferentes fundamentaciones ofrecidas en tres textos del autor, *Apología*, *Critón* y *República*, mostrando no sólo la variedad de argumentos teóricos que se encuentran en su obra -consecuencialistas, voluntaristas, de gratitud-, sino también la concepción del problema de la obligación política como uno de doble vía, que involucra no únicamente la justificación teórica del deber de obedecer sino también la del de mandar para ciertos individuos que, en razón de su conocimiento y aptitudes, deben gobernar; en *República*, se trata del filósofo.

Palabras clave: Obligación política, Obediencia, Ley, *Apología*, *Critón*.

Résumé: Le problème de l'obligation politique est abordé tôt dans la philosophie politique par Platon, qui, dans différents dialogues, présente des arguments qui soutiennent l'existence de cette obligation, ainsi que ses limites, constituant de cette façon un antécédent clé des élaborations théoriques modernes sur ce sujet. Dans ce travail, j'aborde de manière analytique les différents fondements proposés dans trois textes de l'auteur, *Apologie*, *Criton* et *République*, montrant non seulement la variété des arguments théoriques trouvés dans son oeuvre -conséquentialiste, volontariste, de gratitude - mais aussi la conception du problème de l'obligation politique comme un

problème à double voie, qui implique non seulement la justification théorique du devoir d'obéir mais aussi celle de commander pour certains individus qui, pour leurs connaissances et leurs aptitudes, doivent gouverner ; dans la *République*, il s'agit du philosophe.

Mots clés: Obligation politique, Obéissance, Loi, *Apologie*, *Criton*.

Abstract: The problem of political obligation is addressed early in political philosophy by Plato, who in various dialogues presents arguments supporting the existence of such an obligation as well as its limits, which constitutes a key antecedent of modern theoretical elaborations on this subject. In this paper, I analytically address the different foundations offered in three of his writings, *Apology*, *Crito*, and *Republic*, showing not only the variety of theoretical arguments in his works (consequentialist, voluntarist, gratitude-based), but also the conception of political obligation as a two-way issue, which involves not only the theoretical justification of the duty to obey but also the justification for commanding, which applies to certain individuals who, due to their knowledge and abilities, must govern; in *Republic*, this role is assigned to the philosopher.

Keywords: Political obligation, Obedience, Law, *Apology*, *Crito*.

I. Introducción

El filósofo italiano Norberto Bobbio (2012) resume en tres las líneas de investigación que la filosofía política aborda: por un lado, la determinación de la mejor forma de gobierno; por otro, la fundamentación del Estado y las relaciones de dominación y subordinación que este implica; finalmente, el esclarecimiento de la esencia de lo político (p. 71).¹ Dentro de la segunda, el pensador italiano incluye el tratamiento del problema de la obligación política, i.e., la búsqueda de una respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué debemos obedecer a la autoridad política, sea en la norma general, de carácter universal, que sanciona como ley o en la aplicación esencialmente particular que se hace de esta al momento de juzgar un caso y emitir un veredicto? Suponiendo que existe tal obligación, vale decir, que es dado hallar una justificación aceptable de tal deber de obediencia, ¿debemos considerarla como absoluta, no sujeta a ninguna excepción ni abierta a la existencia de reservas de cualquier tipo? ¿O acaso puede el ciudadano sustraerse de su deber de obediencia en ciertas situaciones particulares, cuando juzgue, en su fuero interno, moralmente inaceptable aquello que la ley o la orden judicial le manda hacer?²

Si bien los debates en torno a las respuestas que pueden darse a estas preguntas constituyen un tópico fundamental en el pensamiento político moderno (principalmente por el punto de partida de los debates, que, como es evidente en la doctrina iusnaturalista y en la argumentación de tipo contractualista de los siglos XVII y XVIII, asume la igualdad de todos los individuos como un axioma de base y, por tanto, supone la necesidad de justificar debidamente las relaciones de subordinación al interior de una sociedad), las raíces del problema pueden buscarse en la Antigüedad.³ En el presente trabajo realizaré, en ese sentido, un rastreo de los argumentos que fundamentan la existencia de una obligación política en tres diálogos platónicos: *Apología, Critón y República*.

Intentaré mostrar que el abordaje del problema en cuestión en la obra de Platón es uno de doble vía, en tanto trata la obligación de los ciudadanos de obedecer a la autoridad política pero también busca justificar la obligación del sabio en los asuntos políticos de asumir las riendas del gobierno. Este hecho permite entender la base de la obligación política de los ciudadanos en relación con un fundamento epistémico que debe hallarse en el elemento gobernante y que determina la legitimidad de un régimen. En otras palabras, el deber de obedecer a la autoridad política tiene vigencia cuando quien gobierna

es quien, en razón del particular conocimiento que posee y que lo habilita a instaurar y conservar la justicia, debe gobernar.

Por otra parte, reparar en el problema de la obligación política como uno de doble vía permite detectar un sustrato igualitario subyacente a la estructura política que, por lo demás, se encuentra asentada en un principio de desigualdad. Si la comunidad se construye partiendo de una diferenciación de funciones según las disposiciones naturalmente diversas de sus miembros, lo que determina en última instancia la distinción entre gobernantes y gobernados, el orden justo supone también una sumisión igualitaria al cumplimiento de los deberes sociales. La justicia no consiste únicamente en distribuir funciones según la capacidad de cada uno, sino también en que todos se sometan por igual a las exigencias de la comunidad política. En definitiva, la pertenencia social impone costos y obligaciones a todos sus miembros.

El escrito estará dividido en dos secciones: primeramente, se estudiarán los argumentos que sostienen la obligación de la obediencia a la ley y los fallos judiciales por parte de los ciudadanos, relacionando dichos argumentos con las justificaciones teóricamente más elaboradas producidas en la modernidad (sección II); seguidamente, se hará referencia a aquellos argumentos que compelen al sabio a tomar un papel directivo en la política (sección III).

Antes de proceder debemos realizar dos considerandos, el primero de tipo hermenéutico y el segundo de tipo conceptual. Respecto del primero, toda lectura de Platón supone, implícita o explícitamente, una serie de decisiones respecto a cómo han de leerse sus diálogos.⁴ Entre las preguntas a las que esas decisiones deben responder encontramos la referida a la identificación o no de un personaje como portavoz del propio Platón y la del tipo de relación que debe establecerse entre los diálogos y las ideas que estos contienen. Con todo, en tanto el presente escrito no pretende realizar una exposición de la posición platónica en torno al problema de la obligación política, considero posible omitir el tratamiento de estas cuestiones; mi tarea se limitará al rastreo y el análisis de los distintos argumentos presentes en sus diálogos, independientemente de si son coherentes entre sí o no y de si esos argumentos son los que Platón verdaderamente consideraba correctos (repararé brevemente, sin embargo, en las lecturas que intentan compatibilizar las posiciones de Sócrates en *Apología* y *Critón*).

Considero que la sola tarea de detectar y analizar las ideas presentes en su obra tiene un valor intrínseco, desde el momento en que Platón nos permite acceder a un conocimiento mediado de ideas, nociones y doctrinas más o menos desarrolladas presentes en el mundo griego de su tiempo,⁵ muchas de las cuales constituyen claros antecedentes de

las que en la modernidad, una vez abandonado el naturalismo político dominante desde la reintroducción de la *Política* de Aristóteles en el siglo XIII y en el contexto de la necesidad de encontrar criterios legitimadores para los órdenes políticos existentes o fundamentos para su reforma, se formularán.

Con respecto al segundo punto, conviene precisar la noción de obligación política. Esta refiere a la relación que se establece entre la autoridad del gobierno y los ciudadanos (Horton, 1992, pp. 2, 6; Venezia, 2023, p. 15). Siguiendo a Leslie Green (1996), puede definirse como “la doctrina según la cual todos tienen una razón moral para obedecer todas las leyes de su propio Estado, obligando esa razón independientemente del contenido de las leyes”, aunque, agrega luego, esto es aplicable a “Estados razonablemente justos” (p. 8).⁶ Los elementos esenciales de esta definición refieren a la moralidad de la obligación en cuestión (el principal motivo de obediencia no debe ser, así, el temor al castigo por el incumplimiento, sino la consideración del deber que tenemos de brindar tal obediencia), su universalidad, en cuanto incluye no una o algunas, sino todas las leyes (por tanto, sin que quede, al menos en principio, un espacio para lo que podríamos denominar una objeción de conciencia), su limitación a la comunidad política de la que uno es miembro y la independencia de la obligación respecto del contenido de las leyes u órdenes ante las cuales está uno subordinado.⁷

Entendida así, la obligación política tiene dos partes, en tanto implica una relación de mando-obediencia; esto equivale a decir que “por cada obligación generada, un derecho correlativo es simultáneamente generado” (Simmons, 1979, pp. 14-15).⁸ Esta postura, según la cual la obligación de obedecer supone un derecho a mandar, se denomina teoría de la correlatividad y es fundamental para mi análisis, desde el momento en que intentaré mostrar que el mando es, en *República*, un deber más que un derecho (pues de hecho no implica, al menos en principio y de forma directa, un beneficio para quien lo ejerce; por el contrario: significa un costo para quien conoce y es capaz de llevar un tipo de vida más noble que la de gobierno), sostenido tanto en criterios consecuencialistas como en el fundamento de la gratitud.

II. La obligación política del ciudadano

II. i. Apología de Sócrates

En la defensa que Sócrates realiza en *Apología* ante sus acusadores encontramos dos posiciones aparentemente inconexas con respecto a la obligación política.

De una parte, Sócrates se declara sometido a la ley, aun si no examina las razones de dicho sometimiento. Así, dice el filósofo que, probablemente, por su falta de habilidad retórica no convencerá a quienes lo escuchan de su inocencia, más allá de que la verdad esté de su parte; toda la defensa que emprende se le aparece, entonces, como inútil; sin embargo, no renuncia a realizarla, ¿por qué? Porque la ley así lo exige: “[...] que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer la ley y hacer mi defensa” (*Apol.*, 19a).⁹

De otra parte, encontramos la exigencia básica de autonomía moral, que constituye un punto central de la filosofía socrática (Klosko, 2006, pp. 40-41), entendida esta última como una forma de vida. El principio de autonomía moral exige de los seres humanos que se examinen a sí mismos y decidan sus acciones argumentando por qué son las correctas (*Apol.*, 28b), más allá de las consecuencias que de ellas se deriven. En este sentido, Sócrates explica por qué se abstuvo de intervenir en los asuntos públicos y reservó su actividad al ámbito privado,¹⁰ y presenta dos ejemplos que es de interés analizar a los efectos de nuestro trabajo. Ambos son autobiográficos e intentan demostrar que Sócrates estaría dispuesto a morir antes que renunciar a ese principio de autonomía moral que le manda hacer siempre lo que considera justo y correcto.

El primer caso (*Apol.*, 32b-c) refiere al abandono de los náufragos en la batalla naval de las Arginusas (406 a. C.). El contexto es el de la Guerra del Peloponeso: hay democracia en Atenas y aún no tuvo lugar la derrota a manos de Esparta. En la mencionada batalla, los atenienses triunfan sobre los espartanos y recuperan la hegemonía en el mar, pero no recogen a los náufragos de los trirremes hundidos por la tempestad posterior al enfrentamiento. El Consejo de los Quinientos, del que Sócrates formaba parte en ese momento, y a instancias del reclamo de los parientes de los caídos que no pudieron ser debidamente sepultados, decide juzgar en un solo juicio a los generales atenienses responsables del hecho y los condenan a muerte (Krentz, 2007, p. 176; Struve, 1986, pp. 140-141); Sócrates, por su parte, se opone alegando que juzgar colectivamente a los generales en un solo juicio es contrario a las leyes de la ciudad.

Podría pensarse que hay aquí, aunque no una justificación de la obediencia a las leyes, sí una convicción del deber de acatarlas. En ese sentido, Shklar (2019) afirma que estamos lidiando en este punto con “una adherencia a la ley fundamental más que con la presión de la pasión política inmediata e ilegal”, lo cual no constituye “un acto de resistencia a la ley” (pp. 40-41),¹¹ sino al contrario: una defensa del orden legal cuando los demás han decidido hacer caso omiso de él. Sin embargo, si se lee atentamente el pasaje en cuestión se observa que, implícitamente, el discurso muestra una equiparación entre lo que la

ley demanda o prohíbe y lo que es justo o injusto. La obediencia a la ley, sin embargo, según el concepto de obligación política expuesto antes, no ha de consistir en el hecho de que la ley sea justa (justo debe ser, en todo caso, el régimen que produce las leyes), sino en el hecho de que es ley: es ese carácter lo que genera la obligación, no su contenido.¹² Obsérvese lo que afirma Sócrates:

(a) [...] yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes [...] (*Apol.*, 32b);

(b) [...] estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, [...] creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas (*Apol.*, 32b-c).

Encontramos, por tanto, con respecto a nuestra definición inicial de la obligación política, que (al menos aquí) Sócrates defiende su obediencia obligatoria (a) partiendo de una presunción sobre su contenido (b), lo cual no constituye una defensa de la obligación política en sí misma, sino de la justicia que se presume en la ley y a la cual la ley debería aspirar, pero que no necesariamente se corporiza en ella. Por otra parte, lo que sí es evidente es que la obediencia a la ley y a lo justo se sostiene siempre más allá de las consecuencias negativas que dicha obediencia pueda tener sobre uno; vale decir: no se obedece por el miedo a la penalidad resultante de desobedecer, sino por una creencia en la justicia de obedecer.

El segundo ejemplo que presenta Sócrates (*Apol.*, 32c-d) reafirma esta última idea. Estamos ahora en el contexto del régimen de los Treinta Tiranos. Estos ordenan a Sócrates y otros cuatro hombres buscar a León de Salamina y ejecutarlo. Los cuatro hombres obedecen la orden, Sócrates la ignora. ¿Por qué? ¿Niega la legalidad de la orden o la autoridad de los tiranos? No hay referencias en el pasaje ni a una cosa ni a la otra, mas sí la hay a la justicia del mandato: “[...] a mí la muerte [...] me importa un bledo, pero [...] me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío” (*Apol.*, 32d). La orden, según Sócrates, no es justa; por tanto, no ha de llevarla a cabo (Marcou, 2021, pp. 351-352; Shklar, 2019, p. 41). Impera el principio de autonomía moral: Sócrates se reserva la facultad de desobedecer órdenes que entiende como injustas, independientemente de la consideración general que tenga del régimen; su único compromiso es con la justicia. Ahora bien, desobedecer una orden como la aquí analizada por entenderla, tras un examen, como injusta equivale a desconocer la autoridad que emitió la orden, en este caso la de los Treinta Tiranos, pues de reconocer dicha autoridad sería ella la que

generaría una obligación de obediencia, no el contenido de la orden en cuestión.

Como conclusión de este breve análisis podemos señalar dos puntos que, entrecruzados, producen una paradoja: (1) el hombre debe examinar siempre, antes de actuar, cuál es el curso de acción justo; (2) la obediencia a la ley (genéricamente hablando, no a una ley u otra) debe ser puesta a prueba y analizada racionalmente.

La paradoja consiste en que, aun encontrando una justificación racional a la obediencia a la ley, podríamos evaluar en un caso particular que esta obediencia implica la realización de actos injustos. La noción de obligación política posee, recordemos, el atributo de universalidad, por lo cual a priori deberíamos obedecer; sin embargo, el principio de autonomía moral nos reclama evaluar nuestras acciones y realizar solo aquellas que sean justas (Bookman, 1972, p. 265). En este sentido, afirma Shklar (2019) que la imagen que Platón deja de Sócrates en Apología es la de una persona “completamente independiente, sin respeto por la autoridad como tal, que sólo escucha su propio y privado daemon” (p. 41).¹³

Si es necesario evaluar el valor relativo de cada ley y su adecuación a las circunstancias es porque, al fin y al cabo, aquellas adolecen de un defecto de generalidad (este es, en realidad, atributo y defecto de manera simultánea: atributo porque logra hacerla operativa para una amplia gama de casos, defecto en cuanto y en tanto la ley se aplica siempre a casos particulares, cuya complejidad y enorme variabilidad el enunciado general de la norma no puede abarcar; esto lo analizará Platón en boca del Extranjero de Elea, en *Político*, 294a-295b, y es, a la vez, la base de esa virtud que Aristóteles llamará equidad en *Ética Nicomaquea* V, 1137b, 10-30). La ley es, en efecto, un instrumento humano imperfecto. Obedecerla puede ser justo en abstracto, pero obedecerla en una circunstancia particular puede generar resultados injustos.¹⁴

Un tercer elemento a considerar, además de los dos testimonios reseñados, es el hecho de que a la vez que, como vimos, Sócrates destaca la obediencia a la ley y los fallos judiciales, al momento de discutir la pena que le corresponde, tras haber sido declarado culpable, afirma sin temor que no obedecería un castigo del jurado que le ordenara dejar de filosofar (*Apol.*, 38a). Esta resistencia a acatar una pena específica¹⁵ contrasta, evidentemente, con la convicción con la que en *Critón*, veremos, defiende lo moralmente incorrecto de huir y evitar su muerte.

A este respecto, la lectura clásica de Kraut (1984) ha intentado compatibilizar los planteos de ambos textos a partir de lo que Penner (1997), en disidencia, denomina una lectura liberalizada del principio “persuade (de la injusticia de una ley o una sentencia) u obedece”.¹⁶

Más recientemente, Marcou (2021) defiende la hipótesis de que ambos textos son complementarios, sosteniendo que *Critón* establece las condiciones que tornan a un régimen legítimo y, por tanto, justifican la demanda de obediencia, mientras que *Apología* señala las limitaciones del sistema legal que habilitarían a realizar actos de desobediencia civil.¹⁷

Según este último autor, la obediencia aparece como legítima y justificada en el contexto democrático que ofrece a Sócrates y a todos los ciudadanos la mencionada alternativa: persuadir u obedecer (2021, pp. 340-341, 345), fórmula que las Leyes mismas, en la prosopopeya que analizaré en el próximo apartado, repiten más de una vez (*Crit.*, 51b, 51c, 51e, 52a). Esta alternativa es eminentemente democrática en cuanto concede a todos la posibilidad de expresarse abiertamente en el proceso de legislación y en los procesos judiciales, y es esta la base del deber de obediencia que el régimen democrático reclama y al cual Sócrates adheriría (p. 345). Con todo, siguiendo a Marcou, *Apología* muestra, también, los límites a la obediencia que en *Critón*, veremos, parece absoluta: en principio, uno estaría excusado de obedecer cuando, como en el caso referido de León de Salamina, las órdenes son rotundamente injustas.¹⁸ A la vez, y retomando la negativa de Sócrates a aceptar una potencial condena que lo obligara a dejar a un lado la filosofía, uno está excusado de obedecer si la orden implica una exclusión de la ciudadanía democrática, es decir, de la mencionada facultad de persuadir públicamente, de la posibilidad de participar a través de la palabra en los asuntos comunes; es esto, justamente, lo que la prohibición de filosofar significaría para Sócrates: quitarle su ciudadanía democrática (pp. 352-353), que anularía así la condición que sostenía la misma obediencia.

La última conclusión puede reforzarse, a su vez, atendiendo a la consideración del valor relativo que Sócrates asigna a la vida bajo las leyes y la vida dedicada a la filosofía. En este sentido, la vida bajo el imperio de las leyes puede ser buena y deseable, pero lo mejor y más noble reside en la vida dedicada al diálogo y al examen; acaso la bondad del orden legal resida justamente en su valor instrumental, i.e., en que permite esta única forma de vida que, en palabras de Sócrates, tiene “objeto vivir” (*Apol.*, 38a). Puesto en otros términos, la vida bajo las leyes puede ser condición necesaria pero no suficiente para una buena vida; si el régimen legal se convierte en un obstáculo para ella, es mejor no vivir.

Pasemos a analizar ahora de qué manera sostiene Sócrates en *Critón* el deber de obediencia general a las leyes.

II. ii. *Critón*

El argumento de *Critón* es conocido: habiendo sido Sócrates condenado, su amigo Critón lo visita en la prisión y le ofrece escapar. Ante la tranquilidad que con extrañeza observa en Sócrates (*Crit.*, 43b), Critón despliega una serie de estrategias argumentativas a favor del escape que incluyen el interés propio en un sentido negativo (¿qué pensaría la mayoría si los amigos de Sócrates no estuvieran dispuestos a usar su dinero para salvarlo?), el interés propio en un sentido positivo (el amor y la estima que sus amigos tienen por Sócrates) y el argumento de lo moralmente correcto expresado en forma negativa (no es propio de un buen hombre dejar a sus hijos sin padre si puede evitarlo).¹⁹

Sócrates sostiene que no deben preocuparse de lo que dice la mayoría sino seguir “al razonamiento que, al reflexionar”, aparezca como el “mejor” (*Crit.*, 46b), retomando, así, el principio de autonomía moral. El punto es, para Sócrates, “examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses” (*Crit.*, 43c).²⁰ Obsérvese que hay una referencia directa a la comunidad, no a los jueces, ni a los acusadores, ni a ninguna persona en particular, sino a todos los ciudadanos. Entramos definitivamente en la discusión de la obligación política.

En lo que sigue analizaré tres argumentos presentados sucesivamente por Sócrates en el texto; los tres se presentan no como alternativos los unos respecto de los otros sino como mutuamente complementarios. En ese sentido, la presentación de diferentes argumentos para sostener una misma idea (que hay una obligación política y que Sócrates debe aceptar su condena) se orienta, tal vez, a reforzar esta: aun si pudiéramos refutar alguno de los argumentos, parcial o totalmente, los otros sostendrían el deber de obediencia. Sin embargo, esta ventaja tiene su contracara: por la estrecha conexión que hay entre los argumentos, una falla en cualquiera de ellos debilita las bases de los otros, y pone en crisis el argumento general.

La técnica literaria utilizada para presentar los argumentos es la prosopopeya de las leyes: Sócrates personifica y da voz a las leyes de Atenas para ver qué dirían en caso de que él decidiera huir (*Crit.*, 50a).

II. ii. 1. Consecuencialismo

El primer argumento que esgrimen las leyes es el consecuencialista: la corrección o incorrección de una acción dada, en este caso la huida de Sócrates para evitar su muerte, depende de las consecuencias que esta tenga. En ese sentido, dicen las Leyes:

Dime, Sócrates, [...] ¿No es cierto que, por medio de esta acción [...], tienes el propósito [...] de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados? (*Crit.*, 50b-c).

Implícitamente hay aquí un cálculo costo-beneficio similar al de una doctrina utilitarista: ¿cuál es el costo de obedecer en relación a su beneficio? Y, a la inversa, ¿cuál es el costo de desobedecer en relación a su beneficio? Debemos observar que no se consideran únicamente los beneficios y/o perjuicios personales de Sócrates, sino los de toda la ciudad. En el caso concreto, ¿cuáles serían las consecuencias que tendría, para sí mismo y para toda Atenas, el hecho de que Sócrates escapara de su condena? La respuesta es terminante: la destrucción de las propias leyes y, con ellas, de la ciudad. ¿Por qué? Porque las leyes no tendrían razón de ser si todos desobedecieran sus fallos. Dos supuestos actúan aquí.

En primer lugar, la fuerza de las leyes reside en la autoridad que estas tienen para hacer cumplir sus determinaciones. Si no se cumplen, no tienen fuerza; si no tienen fuerza, no pueden cumplir su objetivo; y si no pueden cumplir su objetivo, no son leyes.²¹ Sócrates deja traslucir aquí la dimensión identitaria que el código legal tiene para una *polis*; como sostiene Spangenberg (en prensa), para Sócrates lo que es común a los atenienses, es decir, aquello que los une, es el cuerpo jurídico (p. 15), lo cual, recuerda Marcou (2021), no incluye únicamente las leyes y los códigos escritos sino también las costumbres y tradiciones que sirven de elemento cohesivo entre los diferentes miembros de la *polis* (p. 342). Si se destruye lo que es común a los atenienses, se destruye la comunidad política misma.

En segundo lugar, se presume que la acción de Sócrates incitaría a otros a actuar de la misma manera.²² ¿Son tan vulnerables las leyes que una sola desobediencia sería causa de su fenecimiento? Esto parece poco probable. El acto de evasión de la condena por parte de Sócrates amenazaría la eficacia del orden legal únicamente si esta acción fuera replicada por muchos otros (ver Magoja, 2017, p. 421). Sócrates era un personaje popular y su escape podría ser tomado como un ejemplo a seguir. Su huida, de esta forma, puede no causar mucho mal inmediatamente, pero sí a largo plazo. Sin embargo, como señala Shklar (2019), es bastante improbable que el escape de Sócrates hubiera generado una ola de fugas masivas; el caso de Sócrates es particular desde que: (a) es presuntamente inocente de los cargos de los que se lo acusa; y (b) tiene los medios para escapar (p. 44), lo que no puede asumirse que suceda con todos los condenados, justamente o no. Puede pensarse, no obstante, que aunque la huida de Sócrates difícilmente causaría fugas masivas de las prisiones, sí podría generar

un cierto escepticismo con respecto a la capacidad de la ley de hacerse respetar y, por tanto, un descuido de las obligaciones ciudadanas. Si no hay consecuencias, ¿por qué obedecer? Como adelantamos, sin embargo, las leyes presentan otros argumentos a favor de su causa.

II. ii. 2. Deber de gratitud

El segundo argumento que las Leyes de Atenas presentan es el de la existencia de un deber de gratitud.²³ Dicen las Leyes:

[...] ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? (Crit., 50d) ¿[...] te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, [...] que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla [...]? (Crit., 51a-b).

Este segundo argumento combina tres elementos: la creencia en una autoridad inobjetable de los padres sobre sus hijos, la fundamentación de esa autoridad en un deber de gratitud y una analogía entre la autoridad de los padres sobre los hijos y la de las leyes sobre los ciudadanos. El argumento ha sido cuestionado a menudo y ha llevado a un descrédito del deber de gratitud como generador de obligaciones políticas, cuestión que, según Walker (1988), se debe a que se debate sólo esta versión socrática del argumento, que sería la más débil (p. 143).

En efecto, el argumento es frágil: si refutamos cualquier elemento de los tres mencionados, se desploma, y los tres pueden ser objetados. Respecto del primero, fue Locke quien en su *Second Treatise of Government*, aunque, naturalmente, en un contexto muy diferente y partiendo, asimismo, de premisas diversas, analizó en detalle el poder paternal y lo diferenció del poder político, caracterizando el primero como limitado y pasajero, nunca absoluto, arbitrario o perpetuo (2015, pp. 149-157).²⁴ El poder de los padres se fundamentaría en la necesidad de quienes todavía no tienen sus capacidades plenamente desarrolladas para cuidar de sí mismos, mas una vez que dicho desarrollo es alcanzado, cada individuo se vale por sí mismo. Eso no quiere decir que los hijos no guarden obligaciones para con sus padres; Locke dice: “De la misma manera que Dios cargó sobre los padres la obligación de alimentar, proteger y educar a sus hijos, también impuso a estos la obligación perpetua de honrar a sus padres” (2015, p. 157). Dicha obligación (que no aparece en Locke como una cuestión de gratitud) incluye el deber de no hacer daño a sus padres, asistirlos en lo que necesiten, socorrerlos y respetarlos pública y privadamente; nada parecido a un deber de obediencia absoluta.

La analogía de la relación padres-hijo y leyes-ciudadano, por su parte, se fundamenta en que, así como los padres de uno hacen posible su existencia y lo cuidan en su infancia, proveyéndole lo que necesita, ninguna de esas cosas, ni su existencia ni sus cuidados, serían posibles en ausencia de las leyes que refieren al matrimonio, la crianza de los niños y la educación (*Crit.*, 50c-d). Sócrates debe estar agradecido con sus padres y con las leyes de su ciudad, y esa gratitud genera una diferencia entre ambas partes que es infranqueable: nada de lo que Sócrates haga podrá eliminar la natural desigualdad entre ellas.

Ahora bien, aun aceptando la tesis según la cual deberíamos sentir gratitud hacia las leyes de la ciudad que nos crió y educó, ¿es la obediencia la única o la mejor forma de retribuir el bien recibido, vale decir, de ser agradecido?²⁵ ¿Y debe retribuirse incluso cuando la obediencia nos genere un perjuicio? Que uno tenga el deber de no destruir las leyes de su país, como tiene el de no destruir a sus padres (un deber, por cierto, que no necesariamente se funda en la gratitud), no implica una obediencia incondicional salvo que dicha obediencia sea el único medio de garantizar su subsistencia. El argumento se sostiene, entonces, sólo si se mantiene, a su vez, el consecuencialista analizado en la sección previa, según el cual una desobediencia a las leyes entraña su destrucción.

II.ii. 3. Consentimiento tácito

El tercer argumento presentado por las leyes es una elaboración temprana del principio de consentimiento tácito. Dicen las Leyes:

[...] proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, [...] de que si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya adonde quiera. [...] El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad [...] está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, [...] (*Crit.*, 51c-e).

Los dos argumentos previos justificaban una obligación a partir de elementos ajenos a la propia voluntad. Uno no puede evitar ni nacer ni ser criado por sus padres en el marco determinado por las leyes de la ciudad; tampoco puede evitar que, luego de realizar una acción determinada, otros lo imiten, y generen así un perjuicio grave para la ciudad toda. En la tercera parte del alegato de las Leyes aparece, por primera vez, la idea de la voluntad individual como generadora de obligaciones: Sócrates tenía libertad para irse de la ciudad si no concordaba con sus leyes, podría haberlo hecho en cualquier momento de su larga vida, mas no lo hizo; consintió, por tanto, de forma tácita, con el orden instituido.

Como el tratamiento de la teoría del consentimiento en la filosofía política moderna y contemporánea ha mostrado, no puede deducirse

el consentimiento sino es a partir de ciertas circunstancias que le otorguen validez (Venezia, 2023, pp. 78-79), y Sócrates no escapa a esto en el *Critón*, al dar pruebas de que su consentimiento fue dado en circunstancias tales en las que podría haberse negado a hacerlo, con tiempo suficiente para meditarlo y decidirlo y sin estar sometido a ningún tipo de coacción ni engaño (*Crit.*, 52e). La lógica es que una persona está obligada a adecuar su comportamiento a determinados parámetros si consintió hacerlo en libertad y sin ser forzada, más aún cuando disfrutó de los beneficios resultantes del acuerdo tácito alcanzado (Shklar, 2019, p. 46).

Caben dos observaciones al menos. La primera tiene que ver con el contenido del contrato. La superioridad de un contrato expreso por sobre un contrato tácito en cuanto a su efectividad para justificar obligaciones reside no únicamente en el hecho de que en el primero no se puede poner en duda el acto de consentimiento, mientras que en el segundo resulta a menudo debatible, sino también en el hecho de que los términos del contrato están expresamente formulados en el primero, mientras que tienen en el segundo un mayor grado de vaguedad. Suponiendo que Sócrates haya consentido tácitamente a obedecer la ley, ¿alcanza tal cláusula a actos evidentemente injustos que generan un daño sobre su persona? ¿Quién decidiría sobre el alcance y la interpretación de un contrato que no ha sido expresamente formulado? ¿Es además posible, se pregunta Rosen (1973), un contrato entre una persona y una entidad abstracta o imaginaria como las Leyes? (p. 312).

Por otra parte, el argumento del consentimiento tácito tal como está formulado en *Critón* se entremezcla con el de la gratitud, en tanto se hace referencia a los bienes recibidos por su participación en la comunidad bajo las leyes. Sócrates supone que una vez entregado el consentimiento ya no se puede retirar, y eso por las condiciones en que se dio y por los beneficios recibidos. ¿Es verdaderamente así? ¿Por qué no podría, a partir de determinado momento, retirar su consentimiento? Al fin y al cabo, lo entregó porque consideraba que le reportaba beneficios, y durante el tiempo en que lo hizo cumplió con sus obligaciones ciudadanas, pero desde el momento en que ya no se los reporta y que, por el contrario, amenaza con dañarlo en su integridad física y en su misma existencia, ¿por qué no podría recuperar su libertad, no ya tácitamente, sino con una declaración expresa?²⁶

Técnicamente, la ruptura de un contrato contempla dos motivos legítimos: o bien un común acuerdo (ambas partes coinciden en finalizar su sociedad) o bien el incumplimiento de deberes por una de las partes, lo cual da derecho a la otra a finalizar el contrato. ¿Cuál es la parte afectada en este caso? Las Leyes se consideran agraviadas con un acto hipotético: Sócrates huyendo y evitando la condena que estas

expidieron sobre él. Mas el acto injusto fue cometido primero sobre el propio Sócrates al condenarlo injustamente, de manera que este, de todo derecho, podría argumentar que el acuerdo se violó y dar por finalizado el tácito contrato entre él y las Leyes de Atenas.

III. La obligación política del filósofo en *República*

La tesis de *República*, expuesta por Sócrates con reticencia y en el marco de una digresión del hilo principal de la conversación en 473d, es que la ciudad justa sólo será posible una vez que los filósofos gobiernen. Independientemente de si el programa de *República* fue pensado para ser realmente aplicado o si poseía desde el principio un carácter utópico, lo relevante es la hipótesis de que lo que debe gobernar es un cierto tipo de conocimiento. La posesión de la filosofía, que implica la capacidad de determinar lo que es bueno y mejor para la ciudad siempre, es el principio de legitimidad del gobierno, no las leyes ni mucho menos el consentimiento de los gobernados.

En este contexto, a lo largo del diálogo encontramos argumentos que buscan persuadir a los ciudadanos de aceptar su condición subordinada, entregar el gobierno a los que saben y obedecerlos. Así, por ejemplo, Sócrates propone utilizar una noble mentira, el llamado mito de los metales (*Rep.*, 414d-415c). En tanto mentira, la historia que relata es factualmente falsa, y posee valor, en todo caso, la verdad subyacente²⁷ de la cual se intenta persuadir a partir de dicha mentira (la mentira tiene un carácter instrumental; recuérdese, a tal efecto, la comparación de la mentira con un remedio provisto por un médico en *Rep.*, 389b). En última instancia, la obligatoriedad de obedecer a la autoridad política (plenamente identificada con la autoridad epistémica, dejando a un lado la ley y la constitución; en otras palabras, la obediencia a la autoridad política es obediencia al que sabe de los asuntos políticos, y de la ley que este da, en todo caso, pero en cuanto es sancionada por este) radica, como señala Spangenberg (en prensa), en la obediencia a la razón (p. 26), que es obediencia al conocimiento: se siguen las directivas, en un ámbito determinado, de aquel que posee la ciencia correspondiente a ese ámbito, sea el del médico en la medicina o el del capitán de navío en la navegación, para utilizar dos figuras corrientes en Sócrates y centrales en *República*.

La obligación política replica en la ciudad el tipo de obediencia que en el alma le deben las partes menos nobles a la más noble, es decir que en última instancia el deber de obedecer a la autoridad se asienta también sobre la analogía estructural entre *polis* y alma que es la columna vertebral del diálogo. El principio subyacente a esta argumentación, observemos, es el de una desigualdad esencial entre los seres humanos: no todos poseen el conocimiento necesario para

governar bien, i. e., en beneficio de la comunidad toda; es racional que aquel que no lo posee obedezca al / a los que sí lo posee / poseen.

Sócrates presenta, adicionalmente, argumentos para persuadir, de forma particularizada, a los propios sabios de que asuman el gobierno (sabemos que estos son filósofos luego de la digresión al respecto en el Libro V), tarea a la que se resisten desde el momento en que, según Sócrates, los que deben gobernar son los que menos quieren hacerlo (*Rep.*, 520d). En lo que sigue presentaré de forma sucinta estos últimos argumentos para mostrar, conforme a lo anunciado al comienzo del artículo, cómo la obligación política es, en los textos platónicos, un problema de doble vía.²⁸

¿Por qué se resisten los filósofos a gobernar? En el contexto del diálogo, estos preferirían siempre una vida dedicada plenamente a la filosofía, al diálogo y a la reflexión que una dedicada a la gestión de los asuntos comunes de los seres humanos.²⁹ Este es un gran obstáculo³⁰ y, por ello, la cuestión de la felicidad de los gobernantes aparece más de una vez en el texto (por ejemplo, en *Rep.* 419a y 519d-e). Existe un problema de consistencia, de hecho, que la bibliografía ha denominado la paradoja del filósofo rey (Brickhouse, 1981), el contraejemplo del hombre justo (Aronson, 1972; Woods, 2009) o el problema de la compulsión (Buckels, 2012): el filósofo que, metafóricamente hablando, ha salido de la caverna, debe volver a ingresar a ella, y eso a pesar de que sabe que la dedicación a los asuntos políticos no tiene comparación en cuanto a felicidad con una vida dedicada plenamente a la filosofía;³¹ hacer lo justo, así, no redundaría en el máximo beneficio para los filósofos.

El reingreso a la caverna (cuya finalidad es la asunción del gobierno) aparece como una obligación o un deber moral. De hecho, esta es la vía a partir de la cual Brickhouse (1981) resuelve la paradoja: el principio que funciona como supuesto es que la felicidad sólo es alcanzable para una persona que cumple con sus deberes morales; la asunción del gobierno es, para los filósofos, uno de esos deberes morales con los que debe cumplir para ser justo y, así, feliz.

Esta interpretación no es aceptada por todos, sin embargo; de hecho, el problema de la compulsión ha desatado una bibliografía amplia, que sugiere diferentes respuestas a la pregunta de por qué debe ejercerse compulsión sobre el filósofo y si esto significa sacrificar su propia felicidad para realizar la de la ciudad toda. Así, por ejemplo, Woods (2009 y 2010) propone que el filósofo obligado a gobernar es tan feliz como le es dado llegar a serlo en este mundo, dado que no puede abandonar su condición humana, la cual lo lleva a vivir en una interdependencia mutua con otros; para la autora, la obligación se sustenta, en este sentido, en los beneficios que el filósofo recibe de sus conciudadanos (por ejemplo, la alimentación y la defensa).

Mahoney (1992), por su parte, sostiene que del hecho de que la vida filosófica sea mejor que la del gobierno no se deriva que al elegir la segunda el filósofo sacrifique su felicidad. La filosofía sería, según la tipología que Glaucón presenta al comienzo del Libro II (357b-d), un bien de primera clase, bueno en sí y por sus consecuencias, mientras que el gobierno sería uno de tercera clase, bueno sólo por sus consecuencias, pero que opera no obstante como medio para la consecución de un bien mayor (pp. 269-270).³² En este sentido, Mahoney llama a no entender la compulsión ejercida sobre los filósofos como una externa a ellos mismos; todo lo que hay en el discurso de Sócrates es un argumento que justifica el deber de los filósofos de gobernar, el cual estos asumirán por sí mismos al entender que se trata de algo justo (p. 271).

Todo esto nos ubica, como planteamos, en el terreno de la obligación política, ya no de los ciudadanos sino de los propios gobernantes. Los argumentos que en distintas instancias del diálogo Sócrates ofrece para persuadirlos de cumplir con dicho deber moral son al menos dos.

El primero se presenta en el Libro I, durante el intercambio entre Sócrates y Trasímaco, y es un argumento de tipo consecuencialista. Dice Sócrates que, dado que las personas más aptas para gobernar no tienen en mucho ni a los bienes materiales ni a los honores, “es necesario que se les imponga compulsión y castigo”, siendo “el mayor de los castigos ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar” (*Rep.*, 347c).³³ Este argumento replica, ciertamente, el dado en general a la comunidad y discutido antes, a saber: la obligación política se fundamenta en la necesaria subordinación a la razón; llevar una vida razonable implica ser gobernado por quien mejor dispuesto y preparado está para ello; para la mayoría esto implica obedecer, subordinarse, pero para aquel que es el mejor implica aceptar la carga del gobierno.³⁴

El sabio debe gobernar por las consecuencias que tendría su negativa a hacerlo, en este caso, saber que el que gobierna es menos bueno y menos capaz que uno, con lo que la comunidad estaría, por tanto, en un punto menor al óptimo que podría alcanzar si fuera dirigida por quienes más preparados están para ello. En orden a lograr el mayor bien posible, tanto para ellos (pues las consecuencias de ser mal gobernados podría afectarlos de forma individual; por ejemplo, un mal gobierno podría generar condiciones sociales que hicieran imposible el ejercicio de la filosofía al que estos individuos apuestan para ser felices) como para la comunidad deben resignarse a gobernar.

El segundo argumento es diferente en tanto no tiene en cuenta las consecuencias de la decisión del filósofo de asumir o no el gobierno,

sino un principio de justicia política (González, 2012, p. 105) que los filósofos, en tanto buscan ser justos, deberían seguir:

[...] es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de estos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. “Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros [...]” (*Rep.*, 520b-c).

Es en este sentido, únicamente, que para Mahoney los fundadores obligan al filósofo a asumir al gobierno: no forzándolo, sino generando las condiciones bajo las cuales gobernar resulta ser lo justo para ellos (p. 271).

Aunque tiene alguna similitud con el argumento de gratitud analizado en la sección anterior, esta declaración en 520b-c se encuentra más cerca de la teoría del *fair play*. Esta concibe la sociedad como una empresa cooperativa en la que los individuos siguen reglas que permiten alcanzar un mutuo beneficio; al beneficiarnos de dicha cooperación, adquirimos el deber de respetar esas reglas y contribuir equitativamente al esfuerzo social, como una forma de reciprocidad justa por los sacrificios realizados por otros (ver Hart, 1990; Knowles, 2009, p. 251; Venezia, 2023, p. 89). El argumento socrático señala que, al haber sido educados por la ciudad, los filósofos contrajeron una deuda que deben pagar y, en tanto que son justos, la pagarán haciendo aquello que mejor pueden hacer, gobernar con justicia, función para la cual fueron, de hecho, educados. Reparemos, no obstante, en la nota ausente que sería necesaria para configurar una teoría de *fair play* en toda regla: el elemento de voluntariedad.³⁵ En efecto, el filósofo que es obligado a asumir el gobierno en la *polis* no es alguien que haya aceptado libremente, de parte de la ciudad, todo el trayecto formativo que lo llevó a ello: la compulsión aparece en el texto, de hecho, tanto en el camino de ascenso inicial (515c, 515e, 519c) para salir de la caverna como en el del posterior descenso (499b-d, 500d, 519d, 520b) que le manda reingresar en ella. No se contempla así, o al menos no abiertamente, la posibilidad que las Leyes, en *Critón*, le dieron a Sócrates, a saber: el exilio. En síntesis, la ciudad parece reclamarles a los filósofos una deuda que ellos no aceptaron contraer abiertamente, sino que, de hecho, les fue impuesta.

IV. Conclusiones

En este escrito rescaté algunos argumentos referidos al problema de la obligación política de tres diálogos platónicos: *Apología*, *Critón* y

República. El propósito no fue explicar cómo estos podían cohesionarse o no dentro de la filosofía política platónica, ni la de fundamentar la que suponemos habría sido la postura histórica de Sócrates, sino simplemente la de detectar algunas de las formas en las que, ya desde la Antigüedad, se buscó justificar la existencia de la obligación política, y señalar sí cómo en Platón este examen no se detuvo solamente en la obligación de obediencia de los ciudadanos, sino también en la obligación de mando de los más aptos para gobernar.

En *Apología*, donde la obligación política se trata desde el punto de vista del ciudadano, se detecta una tensión entre el principio de obediencia ciega a la ley y la autonomía moral que Sócrates reclama para sí. El análisis realizado muestra que el filósofo reivindica en definitiva la primacía de la última, prefiriendo morir antes que ser obligado, porque la ley lo mande, a cometer una injusticia. Obedecerá, sí, pero cuando considere que las leyes u órdenes que se le imponen son justas, y esta consideración derivará no del reconocimiento de una autoridad sino de un cuidadoso examen de los argumentos para actuar de una u otra forma.

En *Critón*, el examen se aplica más directamente, partiendo de un caso específico (la condena de Sócrates y su posibilidad de evadirse), a la cuestión de si uno debe obedecer siempre las leyes o si en ciertas circunstancias es legítimo desobedecer. Sócrates presenta un abanico de argumentos para sostener la existencia efectiva de una obligación de obediencia; no debería pasar inadvertido, sin embargo, que este es el resultado de un examen que, como tal, puede variar ante la exposición de nuevas razones. Una argumentación posterior, tal vez de un dialogante más avezado en la discusión que Critón, podría presentar potencialmente razones que supriman las presentadas por Sócrates y que lo llevaran a cambiar su conclusión respecto de lo incorrecto de su huida.

En cualquier caso, la existencia de una obligación de obediencia supone que esta se da en un régimen justo. Según la lectura referida de Marcou, esto implica que uno tiene la posibilidad de persuadir a sus conciudadanos, de argumentar públicamente en favor suyo, y aceptar luego los resultados de dicho proceso, le sean favorables o no. En este sentido, Sócrates tuvo su posibilidad de defensa y la ejerció; como nadie se lo impidió, debe acatar la condena sobre él impuesta.

Si a este retrato agregamos lo analizado en *República*, encontramos que existe otro criterio de legitimidad que fundamentaría la obligación política: el principio de que debe gobernar el o la mejor dispuesto/a para ello, lo que se determina en razón del conocimiento que posee: uno de carácter global que lo torna capaz de determinar lo mejor para el conjunto de la comunidad y, así, de realizar la justicia. La obediencia a la autoridad política sería, de este modo, obediencia a

una autoridad epistémica. Esta, encarnada en el filósofo a partir del Libro V, es reconocible en primera instancia por su particular inclinación motivacional, derivada de la paradoja enunciada en los primeros momentos del diálogo: el mejor gobernante es el que no quiere gobernar. De allí la necesidad de que la obligación sea abordada desde una doble perspectiva: tanto desde la de aquel que debe obedecer como desde la de aquel que debe mandar para que un orden político sea efectivamente justo. El orden justo, que es un requisito necesario para que la obligación de obediencia misma exista (recuérdese la cláusula de “Estados razonablemente justos” de Leslie Green, vista al comienzo del texto), implica a su vez que, detrás del sistema que desde el comienzo de la *Kallipolis* se construye con base en las desiguales disposiciones naturales de los seres humanos, perfeccionadas a través de la educación, hay un sustrato igualitario: a todos les corresponde pagar un costo por la membresía social, tanto a los que están en la base de la pirámide como a los que se ubican en la cúspide de ella.

En este sentido, la atención preferencial que en la filosofía moderna se le ha dado al grupo de los ciudadanos en los intentos de fundamentar la obligación política puede explicarse por al menos dos razones. La primera es el abandono de la premisa fundamental, recién mencionada, que opera en los textos platónicos, sobre todo, de los que analizamos aquí, en *República*; es decir, en aquel en que se busca fundamentar la obligación del filósofo de gobernar la ciudad: la desigualdad natural y fáctica entre los seres humanos. Desigualdad natural porque se asume que estos nacen con diferentes potencialidades e inclinaciones innatas; desigualdad fáctica porque estas potencialidades se perfeccionan o malogran dependiendo de la educación que cada uno recibe (o no). La segunda es la caracterización de la tarea de gobierno como una no deseable en sí misma, correctamente comprendida, sino que de hecho significa, para aquel que ha de gobernar, un tipo de sacrificio o, al menos, un costo. En el pensamiento político moderno, en contraste, la igualdad es un axioma de base (amén de que se entienda esa igualdad de diferente manera: para los modernos, se tratará fundamentalmente de una igualdad moral que lleva a una igualdad de derechos y que determinará, por tanto, que la autoridad política deba ser producto de la voluntad instituyente de cada uno); y el gobierno, por su parte, aparece como un ejercicio de poder capaz de brindar beneficios para quien lo ejerce, una posición más equiparable a la de Trasímaco que a la de Sócrates.

Referencias

- Aristóteles (2015). *Ética Nicomaquea*. En *Aristóteles III* (9-242) (Trad. J. Pallí Bonet). Barcelona: Gredos.
- Aronson, S. H. (1972). The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato’s Proof. *Journal of the History of Philosophy*, 10(4), 383-398.
- Aristóteles (2015). *Política*. En *Aristóteles III* (243-565) (Trad. M. García Valdés). Barcelona: Gredos.
- Benson, B. (1998). Rule of Law in Plato’s Crito and Apology. *Aporia*, 8, 1-19.
- Bobbio, N. (2012). *Estado, gobierno y sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bookman, J. T. (1972). Plato on Political Obligation. *The Western Political Quarterly*, 25, 260-267.
- Brickhouse, T. C. (1981). The Paradox of the Philosopher’s Rule. *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 15(1), 1-9.
- Buckels, C. (2012). Compulsion to Rule in Plato’s Republic. *Apeiron*, 13, 1-21.
- Corlett, J. A. (1997). Interpreting Plato’s Dialogues. *Classical Quarterly*, 47(2), 423-437.
- Filmer, R. (2023). *Patriarca* (Trad. J. Udi). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Forciniti, M. (2023). *De ironistas, cazadores de sofistas y fantasmas. El agón por la identidad filosófica en el Sofista de Platón* (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- González, F. (2012). Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations. *Ideas y Valores*, 149, 103-123.
- Green, L. (1996). Who Believes in Political Obligation? En W. A. Edmunson (Ed.), *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings* (pp. 310-317). Maryland: Rowman and Littlefield.
- Hart, H. L. A. (1990). ¿Existen los derechos naturales? *Estudios Públicos*, 37, 45-61.
- Hecht, J. (2011). Fair Play: Resolving the “Crito-Apology” Problem. *History of Political Thought*, 32(4), 543-563.
- Horton, J. (1992). *Political Obligation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (2005). *Ensayos políticos* (Trad. C. A. Gómez). Madrid: Unión Editorial.

- Kirkpatrick, J. (2015). Exit out of Athens? Migration and Obligation in Plato's "Crito". *Political Theory*, 43(3), 356-379.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Knowles, D. (2009). *Introducción a la filosofía política*. México D. F.: Océano.
- Kraut, R. (1984). *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.
- Krentz, P. (2007). War. En P. Sabin, H. Van Wees y M. Whitby (Eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. Volume I: Greece, the Hellenistic World and the Rise of Rome* (pp. 147-185). Nueva York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2015). Segundo tratado sobre el gobierno. En *Locke* (Trad. A. Lázaro Ros) (pp. 115-273). Barcelona: Gredos.
- Magoja, E. E. (2017). ¿Obedecer las leyes?: utilitarismo, retórica forense y autoridad en el Critón de Platón (50a6-50b5). *Tópicos (México)*, 53, 411-434.
- Mahoney, T. A. (1992). Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice? *Phronesis*, 37(3), 265-282.
- Marcos, G. E. (2008). Mentiras semejantes a verdades en Platón. Justificación y alcance del "pseudos" en República II. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVI, 95-103.
- Marcou, A. (2021). Obedience and Disobedience in Plato's Crito and the Apology: Anticipating the Democratic Turn of Civil Disobedience. *The Journal of Ethics*, 25, 339-359. <https://doi.org/10.1007/s10892-020-09346-y>
- Marshall, P. (2008). *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*. Londres: Harper Perennial.
- Oppong Peprah, S. (2021). Re-examining the "Compulsion Problem" in Plato's "Republic". *Plato Journal*, 22, 177-195.
- Passerin d'Entrèves, A. (2011). Filosofía de la política. En N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de Política* (pp. 648-657). México D. F.: Siglo Veintiuno.
- Penner, T. (1997). Two Notes on the *Crito*: The Impotence of the Many, and "Persuade or Obey". *Classical Quarterly*, 47(1), 153-166.
- Platón (2010). Apología de Sócrates. En *Platón I* (Trad. J. Calonge) (pp. 1-30). Barcelona: Gredos.

- Platón (2010). Critón. En *Platón I* (Trad. J. Calonge) (pp. 31-46). Barcelona: Gredos.
- Platón (2014). República. En *Platón II* (Trad. C. Eggers Lan) (pp. 9-340). Barcelona: Gredos.
- Platón (2014). Político. En *Platón III* (Trad. M. I. Santa Cruz) (pp. 119-203). Barcelona: Gredos.
- Press, G. A. (2018). The State of the Question in the Study of Plato: Twenty Years Update. *The Southern Journal of Philosophy*, 56(1), 9-35.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rosen, F. (1973). Obligation and Friendship in Plato's Crito. *Political Theory*, 1(3), 307-316.
- Shklar, J. (2019). *On Political Obligation*. New Haven: Yale University Press.
- Simmons, J. A. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press.
- Spangenberg, P. (en prensa). Obediencia política: diversos modelos en tensión en la obra platónica. En M. D'Ascenzo (Comp.), *Nuevos problemas de filosofía política. De Platón a Schmitt* (pp. 11-29). Buenos Aires: Colihue.
- Stephens, J. (1985). Socrates on the Rule of Law. *History of Philosophy Quarterly*, 2(1), 3-10.
- Struve, V. V. (1986). *Historia de la antigua Grecia (II)*. Madrid: Sarpe.
- Thomason, S. (2012). Law, Philosophy, and Civil Disobedience: The Laws' Speech in Plato's "Crito". *Articles*, 61. Recuperado de <https://scholarlycommons.obu.edu/articles/61>
- Venezia, L. (2023). *El problema de la obligación política: una introducción*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Walker, A. D. M. (1988). Political Obligation and the Argument from Gratitude. *Philosophy & Public Affairs*, 17(3), 191-211.
- Wieland, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, IV, 19-37.
- Woods, C. (2009). The Last Temptation of the Philosopher-Rulers. *Journal of Ancient Philosophy*, 3(1), 1-20.
- Woods, C. (2010). As Happy As Can Be: How Republic's Philosophers Fare Best by Ruling. *Journal of Ancient Philosophy*, 4(1), 1-27.

- Woozley, A. D. (1971). Socrates on Disobeying the Law. En G. Vlastos (Ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (pp. 299-318). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Yu-Jung, S. (2017). Lies in Plato's Republic: poems, myth, and noble lie. *IIIHH/Fons*, 2, 87-108.

Notas

- 1 La misma enumeración, en Passerin d'Entrèves (2011, p. 650).
- 2 Así, por ejemplo, Rawls (1995) fundamenta la posibilidad de una objeción de conciencia (pp. 331-355).
- 3 Spangenberg (en prensa) analiza, en este sentido, cómo el modelo heracliteano, según el cual la ley política poseía autoridad y validez por su continuidad respecto de la ley cósmico divina, se rompe en el siglo V a. C., lo que da lugar a los debates en torno a la validez de la autoridad de la ley (p. 11). La autora señala, a su vez, cómo la pretensión fundacional de la filosofía política moderna ha generado que esta piense los problemas de su disciplina de espaldas a la tradición, manteniendo ocultos los antecedentes que sus teorías tuvieron en la filosofía clásica a partir de la reducción de esta a un discurso monolítico articulado alrededor del naturalismo aristotélico. Contra esto, Spangenberg sostiene que el espacio filosófico griego fue diverso y que las posturas aristotélicas no representan la mayoría de las opiniones presentes en su tiempo, sino que revisten, de hecho, originalidad (pp. 12-13).
- 4 Para una introducción a estos debates, ver Corlett (1997), Forciniti (2023), Klosko (2006, pp. 14-29) y Press (2018).
- 5 En el mismo sentido, Magoja (2017, p. 413).
- 6 La traducción es propia.
- 7 Para un análisis más detallado, ver Venezia (2023, pp. 31-36).
- 8 La traducción es propia. Este es uno de los puntos que según Simmons (1979) distingue la obligación del deber: la obligación es hacia cierta/s persona/s, mientras que los deberes son de todas las personas hacia todas las personas (p. 14); ver también Venezia (2023, pp. 65-66).
- 9 Todas las citas de *Apología* corresponden a la traducción de Julio Calonge (2010). Por cierto, en las palabras iniciales de Sócrates aparece por primera vez la noción nodal que cruza *Apología* y *Critón*: el persuade u obedece.
- 10 El argumento que presenta Sócrates tiene la forma de un razonamiento utilitarista, al comparar el bien que podría haber hecho interviniendo directamente en los asuntos públicos (lo que, sostiene, lo hubiera llevado a vivir menos)

con el bien que realizó manteniendo su actividad en la esfera privada (alargando su vida y, así, aumentando la cantidad de bien que aportó a la comunidad) (*Apol.*, 31d - 32a). La no intervención directa en la esfera de los asuntos públicos (i.e., la participación en las instituciones políticas) no implica, ciertamente, que Sócrates se divorciara de ellos: al tener como temas prioritarios de sus diálogos asuntos referentes a la ética y a la política misma, Sócrates aparece como un ciudadano activo de la democracia ateniense (Marcou, 2021, pp. 346-347).

- 11 La traducción es propia.
- 12 Podría argumentarse que existe una obligación de obedecer la ley porque se presume que esta se identifica con lo justo. Sin embargo, la justicia de una norma siempre podría ser debatida, lo que introduciría un principio de inestabilidad en la ciudad (ver Thomason, 2012); además, haremos referencia luego a la crítica que, en *Político*, se le realiza a la ley: esta, por su carácter general, no puede mandar siempre lo que es justo, al aplicarse a una realidad de variedad infinita. Así, una ley puede permitir, a lo sumo, alcanzar resultados justos en la mayoría de los casos, pero no puede entenderse como una instanciación de la justicia misma.
- 13 Traducción propia. Se trata del tipo de persona superior que, según Aristóteles, podría ser víctima de ostracismo (*Política*, 1284a13). Esta imagen de Sócrates es la que ha generado que algunos lo entiendan como un precursor de la filosofía anarquista (Marshall, 2008, p. 67).
- 14 Una conclusión similar, en Stephens (1985, p. 6).
- 15 Resistencia que permite asociar a Sócrates con la noción moderna de desobediencia civil; ver Kirkpatrick (2015, pp. 356-357) y Thomason (2012).
- 16 Otros intentos de compatibilizar ambos textos, en Benson (1998), Shklar (2019) y Woozley (1971); en contra de tal compatibilización, por no encontrarla basada en una evidencia suficiente, cf. Stephens (1985).
- 17 La idea de que la desobediencia puede ser justificable si se trata no de desafiar a una ley particular, sino a un régimen injusto, es vislumbrada, aunque no profundizada, por Bookman (1972, p. 266).
- 18 Siguiendo el argumento de Marcou, uno está exento de obedecer si el régimen no es democrático. En ese sentido, nuestra evaluación de la justicia o injusticia de una determinada directiva o norma se convierte en el único parámetro a partir del cual determinamos si adecuaremos nuestra conducta a ella o no; en consecuencia, en el caso de León de Salamina

no era necesario que la orden fuera rotundamente injusta para que Sócrates la rechazara; bastaba con que la encontrara simplemente injusta.

- 19 Shklar (2019) destaca cómo Sócrates sólo atiende (para desecharlo) al argumento de “¿Qué dirá la mayoría?” y desestima totalmente, sin siquiera mencionarlo, el argumento de la amistad (p. 43). En un sentido similar, Rosen (1973) sostiene que la amistad es un tema central del diálogo que Sócrates elude. Mientras Critón argumenta con los deberes de la amistad, Sócrates rehúye hacia el problema de la relación entre los ciudadanos y las leyes, e incluso acude a una técnica literaria (la prosopopeya) que deja a un lado a Critón, al establecer un diálogo con las leyes que no es otra cosa que un diálogo consigo mismo (pp. 307, 310-311).
- 20 Todas las citas de *Critón* corresponden a la traducción de Julio Calonge (2010).
- 21 En un sentido similar, Aristóteles afirma que “de nada sirve que se celebren juicios acerca de lo justo, si estos no se llevan a su cumplimiento” (*Pol.* VI, 1322a9).
- 22 Adopto aquí la perspectiva de la generalización utilitarista, i.e.: ¿cuál sería la consecuencia a nivel social si todos los individuos de la ciudad actuaran de la misma manera que Sócrates? Se puede analizar el argumento socrático a partir de otras formas de utilitarismo, como el utilitarismo del acto y el utilitarismo de regla; ver al respecto Magoja (2017). Es interesante el análisis de la deficiencia que el autor encuentra si se entiende el argumento socrático a partir de la generalización utilitarista. Según Magoja, “la idea de que el incumplimiento generalizado de las normas jurídicas genera consecuencias perniciosas para todos los miembros de la comunidad es muy vaga”, pues “si bien la desobediencia generalizada destruiría cualquier gobierno siempre que la obediencia al derecho sea maximizadora, lo cierto es que cuando esta no lo es, la integridad de la institución no necesariamente se vería afectada” (p. 423). En otras palabras, la generalización de obedecer es válida si esta maximiza verdaderamente la utilidad común. Observemos, sin embargo, que la ley es condición de existencia de la comunidad. Si lo que maximiza la utilidad común es la disolución de la comunidad a partir de la ruptura del lazo que la mantiene unida, i.e. la ley, puede ser, en términos utilitaristas, moralmente correcto desobedecer; no obstante, al hacerlo se está efectivamente destruyendo la comunidad.
- 23 Adhiero a la opinión mayoritaria de quienes ven, en el argumento de las Leyes, un deber de gratitud (Venezia, 2023; Walker,

- 1988). Hay quienes, no obstante, lo interpretan en términos de *fair play* (Hecht, 2011).
- 24 Cabe observar, sin embargo, que Locke no discutía el modelo de poder paternal como uno que basara su legitimidad en un deber de gratitud de los hijos hacia los padres, sino, siguiendo la lógica de Filmer, como uno que se basaba en los derechos derivados de la generación o procreación (ver Filmer, 2023, pp. 69-71).
- 25 Dice Walker (1988): “Incluso si concedemos que los niños tienen obligaciones de gratitud hacia sus padres y también [...] una obligación de obedecerlos, no es claro que esta última sea una instancia particular de la primera” (p. 193; traducción propia); en el mismo sentido, Venezia (2023, p. 130).
- 26 La manera de expresar el fin de su contrato con las Leyes de Atenas sería, según el argumento, dejar la ciudad, lo que rechazó hacer, según vimos, en *Apología*. Para Marcou (2021), esta negativa es una muestra de la lealtad de Sócrates al régimen democrático (p. 345). Sobre la permanencia en el territorio de una nación como indicio de consentimiento tácito a sus leyes, cuestión sostenida por Locke (2015, pp. 191-193), ver la crítica realizada por Hume en su análisis de la teoría del contrato social (2005, pp. 140-141). Ver también Kirkpatrick (2015), quien analiza cómo el Critón aborda la disyuntiva entre dos deseos irreconciliables: el de huir de la injusticia de la patria para autopreservarse y el de honrar las obligaciones y los lazos de una persona con su patria; se trata, según expone el autor, de algo más complejo que, al decir de Hume, contar con los medios para dejar el lugar de residencia e instalarse en otro, a saber: abandonar una parte misma de la identidad que está dada por el entorno cívico.
- 27 Las mentiras nobles son, por esta verdad subyacente que las sustenta, “mentiras semejantes a verdades” (Marcos, 2008, p. 96); ver también Yu-Jung (2017).
- 28 Para una lectura más exhaustiva, que abarca otros diálogos tardíos (*Político y Leyes*), ver Bookman, 1972.
- 29 A este respecto, la distinción entre la vida filosófica y la vida política no debería entenderse en términos de una tajante exclusión, desde que la filosofía no consiste, en Platón, tanto en una actividad contemplativa y en la búsqueda de un conocimiento teórico puro como en la búsqueda de un conocimiento que Wieland (1991) denomina de tipo disposicional, íntimamente unido al horizonte práctico de nuestra existencia. Hacer filosofía y gobernar no son, por eso, incompatibles, aunque por cierto tampoco son dos

actividades que se identifiquen: se puede gobernar sin filosofar y filosofar sin gobernar.

- 30 Un obstáculo que, no obstante, es conscientemente diseñado: en consonancia con la declaración de que el mejor gobernante es el que no quiere gobernar, Sócrates busca una vida de mayor valor para asignarle a quien aspira a ella la obligación de gobernar (ver Oppong Peprah, 2021).
- 31 Es interesante observar que, en la alegoría de la caverna, la felicidad aparece sólo una vez que se ha salido de ella (516c).
- 32 Para Mahoney, la hipótesis según la cual el filósofo sacrifica su felicidad al asumir el gobierno supone que aquel tiene la posibilidad de elegir entre los dos bienes mencionados (p. 270), pero ¿elige verdaderamente el filósofo? Puede pensarse que, de hecho, la ciudad está diseñada de tal manera que este no tiene elección. En ese sentido, sostiene Oppong Peprah (2021) que, en la ciudad justa, al filósofo se le dan, efectivamente, dos opciones, pero no las que piensa Mahoney: puede filosofar y gobernar o bien renunciar a la posibilidad de hacer filosofía en la ciudad (pp. 178, 180, 185).
- 33 Todas las citas de *República* corresponden a la traducción de Eggers Lan (2014).
- 34 La caracterización del gobierno como una carga o un bien no deseable en sí mismo deriva de la analogía entre arte y gobierno que establece Sócrates en la refutación a Trasímaco, así como del principio según el cual todo arte se ejerce no en beneficio de quien lo practica, sino del objeto al cual se aplica (342a-e).
- 35 En efecto, según la formulación inicial de esta teoría por parte de Hart (1990), al “emprender una empresa conjunta según un determinado reglamento, [...] restringen [...] su propia libertad [...] los que se han sometido a tales restricciones [...]” (p. 56). En otras palabras, una persona adquiere deberes por integrar una empresa cooperativa de la cual accedió a ser parte.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/83/835159003/835159003.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Pablo Bezus

La obligación política en Platón como un problema de doble vía:
perspectivas desde *Apología, Critón y República*

**L'obligation politique chez Platon comme un problème à
double voie: perspectives à partir de l'Apologie, du Criton
et de la République**

**Political obligation in Plato as a two-way problem:
perspectives from *Apology, Crito, and Republic***

Revista de Filosofía (La Plata)

vol. 54, núm. 2, e113, 2024

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

publicaciones@fahce.unlp.edu.ar

ISSN: 2953-3392

DOI: <https://doi.org/10.24215/29533392e113>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**