

**Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía**

**ÉTICAS EN CONFLICTO. UNA LECTURA
DE LA *APOLOGÍA DE SÓCRATES***

Tesis que presenta

Ricardo Mora Reséndiz

Para obtener, en el sistema escolarizado, el título de
Licenciado en Filosofía

Asesor: Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl

Febrero 2015

Ciudad Univeritaria, D. F.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Natalia, mi hija

A Penélope, Ninfa, José Miguel y Ulises

A Cecilia Rojas Nieto

De una huella pueden aprenderse muchas cosas.

Ámbar, de HUGO HIRIART

Siempre lo mismo, siempre estos días y estas noches interminables. ¡Si viniera más de prisa! ¿Si viniera *qué* más de prisa? ¿La muerte, la tiniebla? ¡No, no! ¡Cualquier cosa es mejor que la muerte!

La muerte de Ivan Ilich, de LEON TOLSTOI

En ese mismo momento Ivan Ilich se hundió [...] y se le reveló que, aunque su vida no había sido como debiera haber sido, se podría corregir aún.

La muerte de Ivan Ilich

AGRADECIMIENTOS

Las deudas vitales que con gusto he contraído son numerosas; así, muchas personas han hecho posible que desarrolle este trabajo. Quiero agradecer de manera especial a Cari y a Saúl la convivencia y el apoyo incondicional que me han brindado. A Natalia, mi hija, le agradezco su compañía y las muy agradables pláticas sobre historias fantásticas y cotidianas. A Penélope, Ninfa, José Miguel y Ulises, su reconfortante amistad en los días más intrincados. Agradezco también el regalo de haber reencontrado a una parte de mi familia. Y agradezco, en fin, a todos aquellos amigos que con sus palabras y sus actos me han animado a continuar.

Quiero agradecer mucho a mi amiga Mariana Olivera, que leyó con paciencia mi tesis y cuyos comentarios fueron de enorme utilidad y aliento. A mi amigo David A. Pérez, con quien conversé, en un armonioso clima de discrepancias y coincidencias, sobre asuntos de ética y política relacionados con este trabajo. Agradezco asimismo a Ricardo Horneffer por su fraternidad, diligencia, correcciones, comentarios; a Carlos Vargas, por su enorme apoyo y sus comentarios; sin la solicitud y amabilidad de Ricardo y de Carlos la conclusión de este trabajo se habría demorado quién sabe cuánto tiempo. Muchas gracias también a mis asesores: la doctora Jeannet Ugalde y los doctores Luis Gerena y Víctor Hugo Méndez.

INTRODUCCIÓN

I

Hay situaciones problemáticas en las cuales se nos presentan dos opciones: o bien elegimos hacer lo justo con el riesgo de perder la vida, o bien, con el afán de conservarla, decidimos realizar una acción que resulta injusta. ¿Qué camino seguir y por qué? Ésta puede parecer para cada uno en particular una pregunta retórica; ¿no estamos siempre a favor de lo justo pase lo que pase? La justicia es como una idea sagrada, algo a cuya posesión, por el solo hecho de ser seres humanos, no podríamos renunciar. Pero la realidad nos responde. En acciones públicas y privadas, cuántas personas han preferido y prefieren salvar su vida antes que arriesgarla por hacer lo justo. Cuántas veces nosotros mismos nos hemos arredrado y hemos preferido prestar oídos sordos ante la voz de la responsabilidad.

Ciertamente, la propia existencia, la estabilidad material o la vida fuera de la cárcel, parecen motivos suficientes para dejar de lado la justicia. Aunque bien visto, ¿qué es lo justo? ¿Quién nos dice qué es la justicia y si lo que hacemos va a favor o en contra de ella? ¿No es igualmente justo defender nuestros intereses que defender los de los demás? ¿Se ha descubierto un criterio objetivo de justicia al cual se pueda apelar?

En cualquier caso: ¿qué principios morales regulan la decisión de quienes prefieren conservar su vida por sobre todas las cosas? ¿Qué principios morales determinan la decisión de quienes optan por hacer lo justo, donde lo justo coincide con la protección de un bien ajeno, aunque ello pueda costarles la vida? ¿Se trata de dos vías igualmente válidas o una de ellas es preferible en sí misma a la otra? La *Apología* escrita por Platón puede leerse como la representación de un conflicto entre dos posturas éticas donde se ensaya una respuesta a estas preguntas.

En la *Apología* Sócrates comparece ante el tribunal ateniense, acusado de impiedad y de corruptor de la juventud. Buena parte del problema reside en la actividad peculiar que realiza Sócrates. A través de ella, señalan sus acusadores, ha corrompido a jóvenes atenienses. Dada la gravedad de los delitos, quienes lo acusan han solicitado que, de encontrarlo culpable, lo castiguen con la muerte. Sócrates intenta mostrar su

inocencia respecto a los cargos que se le imputan y reflexiona sobre el hecho de que se pida su muerte. Y aquí nos encontramos ya en el centro del problema.

Sócrates ve la situación del siguiente modo: corre el riesgo de morir por dedicarse a una ocupación que a) no sólo no daña a las personas sino que incluso les procura un bien, y b) le ha sido asignada por la divinidad, pues considera, en efecto, que de diversas maneras lo divino le ha ordenado hacer lo que hace. Examinar constantemente a los demás, azuzar la reflexión sobre su vida, moverlos a pensar si se preocupan realmente por lo más importante: éstos se han vuelto ejercicios insoslayables para Sócrates. Es la tarea que le toca cumplir. Entonces se pregunta: ¿debo renunciar a mi actividad y mostrarme avergonzado de ella con tal de conservar la vida?

Algunas personas, colocadas en el sitio de Sócrates, responderían a estas preguntas con un "sí". Contestarían, con palabras, con hechos o con ambos, que la muerte es uno de los mayores males para el ser humano y que es necesario huir de ella a como dé lugar. Sócrates lo entiende de modo distinto. Para él, el mayor de los males no es la muerte sino cometer injusticia. Así, prefiere enfrentar el riesgo de morir antes que abandonar la tarea benéfica que le ha sido encomendada. Dos posiciones, dos éticas entran en conflicto.¹ En el presente trabajo vamos a reflexionar sobre las razones que existen para elegir una u otra vía. Y así, nos planteamos las siguientes preguntas como ejes de la investigación:

1 En el presente trabajo no seguimos las diferencias entre ética y moral establecidas por diversas posturas filosóficas. Hegel, recordemos, incluso emplea la distinción entre lo ético y lo moral para hablar de Sócrates y su época; la moralidad del pueblo, de acuerdo con Hegel, es puesta en crisis por la conciencia ética (cf. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, pp. 39-100). La terminología de Hegel al respecto, así como la de otros autores (cf. asimismo: Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Apéndice 1, tesis 4, p. 619), cuenta sin duda con una base sólida que nos permite entender diversos aspectos del comportamiento humano: no obstante, al mismo tiempo, entraña fuertes compromisos filosóficos e históricos. Nosotros no pretendemos asumir dichos compromisos. Por ejemplo, podemos preguntarnos si al estudiar la comunidad helénica del siglo V. a. C., y con los materiales que tenemos a nuestra disposición, puede diferenciarse de manera clara entre la moralidad del pueblo y la conciencia ética. Una discusión de estos problemas, creemos, no contribuiría de manera importante a la presente investigación. En ese sentido, preferimos emplear una distinción menos técnica. Así, usamos el término "ética" para referirnos al conjunto de principios, normas y opiniones morales que asume una persona o una comunidad; el término "moral", para hablar de los principios, normas y conocimientos concretos con los que una persona evalúa lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Cuando hablamos de la ética de Sócrates nos referimos, entonces, al conjunto de principios y opiniones morales que él sostiene. La diferencia entre la ética y lo moral es, pues, la que existe entre el conjunto y entre los elementos del mismo. Un especialista como Alfonso Gómez-Lobo emplea de manera similar dichos términos en su obra *La Ética de Sócrates*. Este uso es cercano al que propone en sus entradas respectivas el *Diccionario de la lengua española (DRAE)* en su 23a edición.

- ¿Cuáles son las características de la ética guiada por el temor a la muerte?
- ¿Por qué considera Sócrates que esta ética carece de justificación?
- ¿Cuáles con las características de la ética defendida por Sócrates?
- ¿Cómo justifica Sócrates su propia posición ética?

II

Sócrates no escribió nada. Para saber sobre él y sobre su filosofía es preciso recurrir a los textos que han sido elaborados por personas cercanas a Sócrates en el tiempo, y donde figura alguna noticia sobre él o donde incluso aparece como personaje. Estos plurales testimonios deben ser manejados con cautela; están guiados por ciertas perspectivas filosóficas, políticas y literarias, donde, además, se suelen mezclar lo histórico y lo ficticio. En el presente trabajo estudiaremos sólo uno de esos textos: la *Apología de Sócrates* escrita por Platón.

La *Apología* no pertenece al género del diálogo socrático (cf. infra, I.1). Se trata, sí, de un texto cuya figura central es Sócrates, pero lo que aquí se privilegia, antes que el intercambio de ideas entre dos o más interlocutores, son una historia y el discurso solitario de un personaje. En la *Apología* figuran varios: Sócrates, los tres acusadores, los jueces y los demás asistentes al juicio. De todos ellos, sólo dos hablan (Sócrates y Meleto), y uno, Sócrates, sostiene todo el drama. Es decir, frente a la polifonía de los diálogos, la *Apología* nos presenta una historia a través del tamiz y la palabra de un solo personaje. Pero esa historia encierra diversas historias y la voz de Sócrates le da voz a puntos de vista distintos del suyo. Estamos ante un texto de gran riqueza donde lo dramático y lo filosófico se conjugan.

Cuando leemos la obra percibimos que sus diferentes partes se vinculan entre sí, dando origen muchas veces a extrañas paradojas. El acusado de impiedad señala que su actividad obedece a un mandato divino; Sócrates confiesa una completa ignorancia pero al mismo tiempo afirma que cuenta con cierto saber en el ámbito moral; el texto insiste en la idea de que nuestras decisiones descansan en las creencias, es decir, en el elemento cognitivo, pero a la vez, a manera de contrapunto, contiene

referencias persistentes a fenómenos pasionales como el temor, la vergüenza o la molestia. La *Apología* se nos presenta, pues, como un texto paradójico. La paradoja existe porque en el fondo hay, nos parece, una reflexión poco familiar, pero atenta y coherente, sobre los fundamentos de nuestras acciones.

En este sentido, se trata de un texto capaz de dar respuesta, por sí solo, a numerosas interrogantes sobre la ética y la teoría de la acción de Sócrates. Atendiendo a ello, nos ha parecido conveniente concentrar nuestro estudio solamente en la *Apología* y no recurrir a otros textos de Platón o incluso de Jenofonte que guardan relación con los temas que aquí vamos a abordar. Nuestra intención es aproximarnos al mundo coherente y verosímil construido por la *Apología* y explorar algunas conexiones que ahí se presentan. El que haremos será, sin duda, un acercamiento parcial. Sólo esperamos que nuestra lectura, dentro de la multitud de lecturas que permite el texto, muestre que es plausible.

III

Ahora bien, antes de abordar las preguntas que constituyen el corazón de nuestra investigación, nos encontramos con un problema: el texto mismo. ¿Cómo leer la *Apología de Sócrates*? ¿Como un documento histórico fiable? ¿Como una obra de teatro? ¿Como un texto filosófico? La *Apología*, ciertamente, está urdida con los hilos de la historia, la ficción y la filosofía. Es necesario, pues, como preámbulo, realizar una reflexión sobre la naturaleza del texto, ya que de ello depende en buena medida el marco y el alcance de la investigación. Ciertamente es muy distinto afirmar que tal cosa la sostiene el Sócrates histórico, a decir que la sostiene Sócrates, el personaje de la *Apología*, o que la sostiene Platón, aduciendo que usa a Sócrates como portavoz. Así pues, el primer capítulo de nuestro trabajo estará dedicado a examinar algunos aspectos de la composición de la *Apología* y a determinar qué camino vamos a seguir dentro de las posibilidades de lectura abiertas por el texto.

Hecho lo anterior, podemos abordar el conflicto ético tal como aparece en la *Apología*. Estamos ante dos maneras distintas de solucionar un problema. Las posiciones encontradas buscan, en el fondo, algo idéntico: alcanzar una solución

aceptable, es decir, alcanzar el bien y apartarse del mal. Pero cada una concibe de modo distinto lo bueno y lo malo. Sócrates analiza la posición según la cual el mayor mal es la muerte e intenta mostrar que carece de justificación. Frente a esta postura, él sostiene una ética de la virtud cercana en puntos fundamentales a la ética griega tradicional. El segundo capítulo del trabajo estará dedicado a presentar el conflicto y las características fundamentales de las dos éticas.

En el tercer capítulo exploraremos algunas relaciones entre la ética y la esfera del saber, pues para Sócrates la ética se vincula de manera estrecha con el ámbito del conocimiento. En primer lugar habría una conexión de hecho: tomamos decisiones éticas guiados fundamentalmente por nuestras creencias. En segundo lugar habría un lazo en lo tocante a la justificación: sólo cuando tomo una decisión con conocimiento, mis actos llegan a estar moralmente justificados. Ambas ideas son difíciles de defender. Pues, ¿no es la pasión otro de los elementos centrales en el momento de decidir? Y, ¿puede haber realmente conocimiento moral? Entonces, en este capítulo vamos a examinar a) hasta qué punto son admisibles las ideas mencionadas, b) en qué medida permiten calificar como injustificable la ética del temor a la muerte y c) si pueden otorgarle respaldo a la ética socrática.

Las posiciones éticas divergen pero no dejan de tener elementos en común. El cuarto y último capítulo se aboca a explorar las divergencias y convergencias de las éticas en conflicto, poniendo especial atención en la manera como se comportan frente a la vida y la vergüenza. Las dos éticas respetan la vida, y las dos, también, hallan que la ruptura de los principios morales es motivo de vergüenza. Vergüenza y vida fungen como nudos de un problema que no acaba de desatarse. El examen de estas cuestiones nos permitirá desarrollar y concluir, así lo pensamos, un dibujo más preciso de las éticas enfrentadas.

Comencemos, pues, la lectura de la *Apología*. Y recordemos que en el mundo construido por el texto existe una vacilación sobre cómo actuar, sobre cómo ser y sobre cómo encarar la ignorancia y la injusticia. Y recordemos, también, que nuestro mundo y aquél no son muy distintos, que nos habita la duda y que quizá un viaje al pasado y a la ficción pueda ser de alguna ayuda.

CAPÍTULO I. LA OBRA, EL PERSONAJE, EL AUTOR

I.1 LA APOLOGÍA. HISTORIA Y FICCIÓN

¿La *Apología* presenta la defensa de Sócrates tal como ocurrió en realidad? ¿O, partiendo del suceso real, Platón ha creado un discurso completamente distinto del que pronunció Sócrates el día de su juicio? ¿Ante qué tipo de texto estamos? Para calificar a la *Apología* como un documento que aporta información histórica completamente fiable, entonces debería ser algo similar a una transcripción exacta de las palabras expresadas por el Sócrates histórico. Para calificarla como un texto de ficción habría que mostrar que el texto se aparta de las palabras, de la estructura y del sentido del discurso efectivo de Sócrates. Transcripción exacta o texto de ficción,² estas son las dos soluciones extremas a la pregunta por el tipo de texto que es la *Apología*. Sin embargo, pueden existir también soluciones intermedias. El siguiente esquema trata de ilustrarlo.

Esquema 1. Posibles relaciones entre el discurso de la *Apología* y el pronunciado por el Sócrates histórico durante su juicio

Posibles soluciones	La <i>Apología</i> ...
Solución A	reproduce de manera exacta el discurso pronunciado realmente por Sócrates
Solución B	presenta un discurso cercano a las palabras, la estructura y/o el sentido del emitido por el Sócrates histórico
Solución Y	tiende a apartarse de las palabras, la estructura y el sentido del discurso que emitió Sócrates en su defensa
Solución Z	presenta un discurso completamente distinto del que pronunció Sócrates en realidad

² Cuando hablamos de texto de ficción nos referimos a aquel tipo de texto que, como explica Wolfgang Iser, ha utilizado como repertorio ciertos elementos de la realidad y los ha combinado a partir de diversas estrategias para construir un discurso que difiere de lo que acaece o ha acaecido en la realidad misma (cf. *El acto de leer*. Repertorio y estrategias son conceptos técnicos que Iser utiliza para hablar de la construcción del texto y de su efecto estético). Puede decirse lo siguiente: el texto histórico trata de representar lo que sucedió realmente, el texto de ficción no tiene esa intención, aunque, sin duda, mantenga un fuerte lazo con la realidad y su verdad (cf. Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, pp. 777-917).

Sopesemos ahora tanto los argumentos que defienden el carácter histórico de la *Apología* como los que defienden su carácter ficticio.

Argumentos a favor del carácter histórico de la *Apología* y/o en contra de su carácter ficticio.

Restricciones externas. El juicio de Sócrates fue un suceso público al cual asistieron muchos ciudadanos. Buena parte de éstos debió estar con vida cuando, algunos años después, Platón dio a conocer su *Apología*. Esta situación le impondría al autor importantes restricciones frente a cualquier intento de modificación sustancial del discurso original. Si Platón se hubiera apartado de la defensa real realizada por Sócrates, probablemente su texto no hubiera tenido una buena recepción por parte de los lectores atenienses (cf. Kahn, Charles, *Platón y el diálogo socrático*, p. 112).

Pretensión de autenticidad. Puede conjeturarse que uno de los principales motivos por los que Platón escribió la *Apología* fue para mostrar la inocencia de su maestro y la injusticia que sufrió. Si Platón no hubiera representado las cosas de manera similar a como sucedieron, es muy posible que su intención se viera frustrada, pues los lectores sabrían que no están ante la defensa del Sócrates de carne y hueso (Cf. Gómez-Lobo, Alfonso, *La Ética de Sócrates*, p. 45, y Kahn, Charles, *Platón y el diálogo socrático*, p.p. 111-112).

Testigo presencial. La presencia de Platón durante el juicio abre la posibilidad de que haya sido fiel a las palabras, la estructura y/o el sentido de lo dicho por Sócrates.

Género literario. La *Apología* no forma parte de los “sokratikoi logoi”,³ un género que se caracteriza, de acuerdo con ciertos comentaristas, por generar atmósferas ficticias; si a alguna tradición textual hubiera de asimilarse es, como indica Kahn, a los discursos forenses revisados para su publicación (cf. *Platón y el diálogo socrático*, p. 111). Por el género literario dentro del cual se ubica, la *Apología* es más cercana a textos de corte histórico que a textos de índole ficticia.

3 Cf. Tigerstedt, E. N., *Interpreting Plato*, p. 13 y Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 15, nota 1.

Coincidencia entre los testimonios de Platón y Jenofonte. Las líneas generales de la defensa de Sócrates son bastante similares en los dos testimonios más completos con los que contamos. Los *Recuerdos* y la *Apología* de Jenofonte son bastante cercanos a la *Apología* de Platón.

Consistencia interna. En la *Apología* no se han advertido inconsistencias internas en lo tocante a fechas, lugares o personas. Esto apunta a un alto grado de verosimilitud histórica.

Argumentos a favor del carácter ficticio y/o en contra del carácter histórico de la *Apología*

Intervención literaria. La *Apología* de Platón se presenta como un discurso dramático, es decir, no hay un narrador que sea el intermediario entre la historia que se nos transmite y el lector. Si bien este recurso literario consigue un efecto poderoso al hacer sentir al lector que está presenciando el juicio mismo, al mismo tiempo, una vez que lo pensamos, mina la confianza en la fidelidad del testimonio de Platón, pues, ¿es posible que Platón haya logrado transcribir palabra por palabra lo dicho por Sócrates? No parece probable. En cambio, sí lo es que estemos ante un discurso donde la mano del autor ha intervenido. Queda la pregunta: ¿cuánto del discurso original de Sócrates se ha modificado e incluso perdido?

Diversidad de los testimonios. A pesar de sus concordancias, los dos testimonios conservados sobre la defensa de Sócrates, el de Jenofonte y el de Platón, difieren; esto nos indica que no había un consenso en torno a lo que ocurrió exactamente aquel día.⁴ Es probable, pues, que Platón haya agregado o suprimido elementos al discurso pronunciado por el Sócrates histórico.

Carta II. Quienes consideren que la *Carta II* es realmente de Platón y que su contenido es histórico, pueden preguntarse con justicia hasta dónde habrá llegado el retoque que Platón le dio a la figura de Sócrates (cf. 314c). Quizá llegó hasta la *Apología*. Si esto es así, nuevamente queda en duda que la *Apología* nos transmita lo

⁴ Eggers Lan (*Apología de Sócrates*, traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan, pp. 22-23) hace hincapié, por ejemplo, en las diferencias respecto a las acusaciones que nos transmiten Platón y Jenofonte.

que realmente sucedió.

Las restricciones externas y la pretensión de autenticidad son argumentos fuertes que defienden la cercanía del texto platónico con el discurso real pronunciado por Sócrates. En cambio, el argumento de la intervención literaria, apoyado por el de la diversidad de los testimonios, parece mostrar con bastante peso que la *Apología* no nos ofrece una transcripción exacta de la defensa socrática. En consecuencia, podemos decir que es probable que la *Apología* se aproxime a algunas palabras, a la estructura y sobre todo al sentido de la defensa de Sócrates ocurrida en el 399 a. C., aunque seguramente se aparta en algunos puntos del discurso original. Es decir, según esta conjetura, la *Apología* no puede ser considerada un texto de ficción. Lo más verosímil es que la *Apología* se encuentre, en lo general, en la Solución B del Esquema 1. Ciertamente se trata de una solución que se refiere al conjunto del texto: queda abierta la cuestión de si hay fragmentos del mismo que siguen al pie de la letra la defensa de Sócrates y de si hay segmentos incorporados totalmente por Platón. Dado el material del que disponemos, es complicado hacer afirmaciones más precisas.

Con estas características histórico-ficcionales se nos presenta el texto platónico en la actualidad. Ahora bien, las características del texto son una cosa y las posibles maneras de leerlo, otra, pues a un mismo texto podemos acercarnos de diferentes modos y con pretensiones distintas. De acuerdo con esta idea, vamos a hablar ahora de dos posibilidades de lectura que nos ofrece la *Apología* y aclararemos cuál de ellas vamos a seguir.

Según las conclusiones a las que llegamos, es legítimo leer la *Apología* para intentar extraer de ella información sobre la vida y la filosofía del Sócrates histórico. Esta lectura, sin embargo, no carece de riesgos. Como ya lo vimos, es difícil y quizá imposible por ahora definir qué tanto ha intervenido la mano de Platón en el discurso de Sócrates y, así, cabe la posibilidad de que algún fragmento o algunas ideas presentes en el texto se lleguen a tomar como históricos siendo en realidad ficticios.

Ahora bien, es preciso destacar que una lectura que trata de extraer información histórica de un texto que en su seno ha incorporado la ficción, en este caso de la *Apología*, no tiene como objetivo final la interpretación del texto mismo. La

interpretación de la obra resulta un medio por el cual el investigador trata de llegar al mundo histórico y trata de comprenderlo. Eso sucede, por poner un caso, con los historiadores que se acercan a la *Ilíada* con la intención de entender algunas características de las sociedades arcaicas. Ellos hacen una interpretación del poema homérico, o de alguna de sus partes, cuya finalidad última no es comprender el mundo de ficción de la obra sino situarse de manera adecuada en un mundo histórico para describirlo y explicarlo.

Una lectura distinta, pero también legítima, es la que encuentra su objeto medular en el mundo creado por el texto y no aspira a llegar a través de una crítica de las fuentes a la filosofía y a la vida del Sócrates de carne y hueso. Esta lectura, cabe señalar, no intenta alcanzar la verdad histórica: su compromiso está en aceptar los sucesos tal como aparecen en el texto y realizar una interpretación de ellos. Ciertamente esta aproximación no puede ser ingenua y creer que puede prescindir de conocer el cúmulo de referencias históricas contenido en la obra; la textura histórica de la *Apología* se impone por sí misma.

En las próximas páginas intentaremos realizar una lectura de este tipo. Desde un inicio aceptamos todo el texto tal como está configurado, haciendo, lo que llamó Coleridge, una “voluntaria suspensión de la incredulidad” (*Biographia literaria*, XIV). Así, a diferencia del primer tipo de lectura que describimos, el objeto desde el cual debe medirse la adecuación y pertinencia de nuestras conclusiones no será el mundo histórico, sino en último término el mundo del texto.

La *Apología*, así lo pensamos, es digna de ser estudiada en sí misma; se trata de una pieza artística extraordinaria, incluso aunque, como en el resto de los diálogos escritos por Platón, el mundo que ha creado fuera esencialmente ficticio. No obstante, tal como hemos visto, esto no es así; la *Apología* está tejida con los hilos de la historia. Y si nuestra lectura no se compromete con aportar datos sobre la filosofía del Sócrates real, estos datos acompañarán de suyo a nuestra interpretación, querámoslo o no. Sería tarea de otra investigación dilucidar cuáles de las conclusiones a las que lleguemos puedan poseer algún valor acerca del pensamiento y la actividad socrática.

I.2 SÓCRATES. PERSONA: PERSONAJE

La *Apología* está basada en un hecho real: el juicio contra Sócrates acaecido en el 399 a. C. El texto mismo abunda en noticias y referencias históricas. Se mencionan las batallas de Potidea, Anfípolis, Delion, las Arginusas. Se alude a los cambios de régimen político en Atenas. Se menciona la orden que dio el gobierno de los Treinta de capturar a León de Salamina. Se habla de importantes sofistas de aquel entonces como Gorgias, Pródico, Hippias, Eveno; y se menciona a individuos atenienses como Calias, Querefonte, Ánito, Meleto, Licón, Critón, Critobulo, Lisantias, Esquines, Adimanto, entre otros. La combinación de todos estos elementos le confiere a la *Apología* una textura altamente histórica.

Así, aun antes de que el lector decida si su lectura intentará explorar lo histórico o se quedará simplemente en el mundo creado por la obra, se ve exigido por el texto mismo a contar con cierto conocimiento de los hechos y las referencias históricas que éste contiene, un conocimiento que vaya más allá de lo ofrecido por el texto. Si el lector no explora o desconoce esta información extratextual, corre el riesgo de que la obra se le torne oscura y le oculte buena parte de su riqueza. En este sentido, no es casual que numerosos comentarios, reflexiones y anotaciones de los especialistas sean para explicar elementos históricos mencionados o implícitos en el texto. Para entender la *Apología* es preciso situarla, pues, en un terreno histórico.⁵

Dentro de la multitud de elementos históricos que sirven de anclaje y de marco para la *Apología*, la figura de Sócrates es uno de los más importantes. Sócrates no es un personaje indeterminado que viniera a tomar cuerpo sólo gracias a lo que nos transmite la *Apología*. Tanto los que asistieron a su juicio como los que leemos su defensa ya sabemos algo sobre Sócrates; antes de la *Apología* él ya tiene una historia. La intención del presente apartado consiste en recolectar información sobre el Sócrates

⁵ Luri Medrano, en *El proceso de Sócrates*, describe e interpreta de manera interesante el contexto histórico en el cual tuvo lugar el juicio contra Sócrates. De acuerdo con Luri Medrano, se ha tergiversado el suceso al tratar de verlo como una simple y burda condena de una polis en decadencia a un hombre y filósofo virtuoso. Al respecto Luri Medrano resalta la “rigurosidad procedimental del juicio” (p. 19). Aunque en nuestro trabajo no intentamos una interpretación histórica global del juicio y la condena contra Sócrates, hay algunos elementos históricos que no podemos pasar por alto y que discutiremos en su momento. Sobre el contexto histórico del juicio, véase también el estudio preliminar de Eggers Lan a su traducción de la *Apología* (*Apología de Sócrates*, traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan).

histórico que nos permita entender mejor los sucesos de la *Apología*. Por lo tanto, del conjunto de datos que se nos han transmitido, vamos a prestar especial atención a aquellos que resultan relevantes para nuestra lectura. Veamos, pues, qué aspectos de la vida de Sócrates son tratados expresamente tanto por sus acusadores como por él mismo en la *Apología*.

Las acusaciones. Son dos las acusaciones formales levantadas contra Sócrates. La primera dice así: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes” (*Apología*, 24b).⁶ Esta acusación hace referencia explícita a la supuesta actividad pedagógica de Sócrates. Señala que él, de alguna manera (por el momento no sabemos cómo), enseña algo a los jóvenes. Ahora bien, esta acusación contiene en el fondo, como lo indican diversos especialistas, un tinte político. Como indica Gregory Vlastos (cf. “The historical Socrates and Athenian democracy”, pp. 87-90), muchos de los jueces y de los asistentes al juicio pudieron pensar que realmente Sócrates tenía ideas oligárquicas y que intentaba transmitir las a quienes dialogaban con él. Luri Medrano (cf. *El proceso de Sócrates*, pp. 31-32), por su parte, indica que la actividad pedagógica de Sócrates atentaba contra la enseñanza tradicional de Atenas y, en ese sentido, podía considerarse como una amenaza contra la ciudad (también cf. Cornford, M. F., *Antes y después de Sócrates*, pp. 43-45). En este sentido, puede decirse que esta primera acusación hace referencia a lo pedagógico y a lo político.

La segunda acusación dice: “Sócrates delinque [...] no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas” (24b).⁷ Se ponen en tela de juicio las prácticas religiosas de Sócrates. Como señala Gómez-Lobo (cf. *La ética de Sócrates*, p. 73), en aquel entonces la actitud hacia lo divino no era una cuestión que estuviese limitada al ámbito privado; cumplir o no con las prácticas religiosas y tener

⁶ Hemos tomado como base para nuestras citas de la *Apología* la siguiente edición: Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducción y notas de la *Apología* a cargo de J. Calonge Ruiz. Madrid, Gedos, 1985. Sólo en la traducción de un pasaje hemos optado por seguir otra versión (cf. infra II.4).

⁷ “En todo caso, vale la pena notar que, aunque Platón nos presente la imputación religiosa subordinada a la corrupción, mientras Favorino –y antes que él, Jenofonte– nos presenta un texto en que los dos cargos están claramente discernidos y sin dependencia real explícita, el autor de la Carta VII, sea Platón en su vejez –como creo– o bien algún discípulo, menciona la condena de Sócrates y dice que fue juzgado por ‘irreligiosidad’ (325b-c). Y de hecho el proceso ha pasado a la historia como un proceso por ‘irreligiosidad’ (o ‘impiedad’, *asebeia*)” (*Apología de Sócrates*, traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan, p. 25).

determinada actitud hacia lo divino era considerado, si no en las leyes escritas sí en las costumbres sancionadas por la comunidad, como un deber ciudadano esencial. Con esta acusación se habla de la relación de Sócrates con lo divino, pero también de su comportamiento como ciudadano ateniense (cf. *La Apología de Sócrates*. Estudio preliminar de Conrado Eggers Lan, p. 30).

La defensa. Al defenderse, Sócrates se refiere a varios aspectos de su vida. Habla de su peculiar actividad intelectual y filosófica, esto es, de su práctica continua de la conversación sobre temas morales y vitales con diferentes tipos de personas. Nos cuenta cómo se ha comportado cuando ha realizado acciones en el ámbito público y nos refiere, también, su comportamiento en el ámbito privado en los asuntos que tienen que ver con lo justo y lo injusto. Y por último, gracias a lo que dice y gracias a sus acciones, vemos cuál es su relación con lo divino.

De esta manera, al sintetizar lo anterior encontramos que los aspectos de la vida de Sócrates que son materia de la *Apología* son los siguientes:

- Sus ideas y comportamiento morales
- Su labor intelectual, fundamentalmente filosófica y pedagógica
- Su trato o relación con lo divino
- Sus ideas y su actividad política

La información acerca del Sócrates histórico que nos interesa conocer corresponde, pues, a estos ámbitos. Ahora bien, para conocer aspectos de la vida de alguien del pasado no es un impedimento que esta persona no haya escrito nada. Sin embargo, si queremos conocer la producción de un intelectual en tanto intelectual y sucede que no dejó sus ideas plasmadas por escrito, entonces, al parecer, sí sobreviene una dificultad considerable: ¿cómo saber de manera fidedigna cuáles son sus opiniones y sus propuestas teóricas, es decir, aquello que parece ser el elemento central de su actividad? Con Sócrates nos encontramos en esta situación. En efecto, Sócrates no escribió nada. Para saber sobre él como persona en general y como intelectual en particular debemos recurrir a quienes nos informan sobre él, fundamentalmente a aquellos que, por haberlo tratado, están en condiciones de

ofrecernos datos de primera mano.

En la Antigüedad, numerosos escritores hablaron sobre Sócrates. No obstante, no han llegado hasta nosotros la totalidad de estos testimonios; la mayoría se ha perdido. Con todo, no son pocas las fuentes antiguas conservadas que ofrecen información sobre nuestro personaje. Diversos especialistas se han dado a la tarea de hacer una evaluación de dichas fuentes. Puede decirse que todas las fuentes conservadas son valiosas en la medida en que contribuyen, cada una de diferente manera, a acrecentar o a aclarar nuestro conocimiento sobre Sócrates (cf. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. III, p. 317). Ahora bien, los especialistas difieren en la importancia que dan a cada una de las fuentes. Quizá la diferencia de mayor calado se da a la hora de determinar qué fuentes son las más importantes para conocer la filosofía del Sócrates histórico.⁸

Hagamos ahora un breve recorrido a través de las fuentes más importantes con las que contamos para conocer al Sócrates histórico y su filosofía. Podemos dividir las fuentes en cuatro grupos. El primero está compuesto por los datos aportados por los comediógrafos. El segundo, por las obras históricas o de alto contenido histórico donde se hace referencia a Sócrates. El tercero, por los diálogos socráticos. El cuarto, por los datos de autores de la Antigüedad que no lo conocieron.

Los comediógrafos. En vida de Sócrates se representaron varias comedias donde se hizo uso de su figura: “*Las Nubes* se representa en 423. Además de Aristófanes, deberíamos considerar *Los aduladores* de Eupolis (421), Teléclides, *Connos* de Amipsias (423) [...]. Sócrates aparece también en otras comedias de Aristófanes, *Las aves* (414) y *Las ranas*” (Luri Medrano, *El proceso de Sócrates*, p. 27, nota 16).⁹ Este hecho confirma la notoriedad que alcanzó su actividad intelectual. De la mayoría de estas obras sólo conservamos fragmentos y noticias. *Las Nubes* de

⁸ La controversia en torno a cuál fue la filosofía del Sócrates de carne y hueso no es, por cierto, solamente una cuestión de fuentes. Las dificultades tienen que ver, por un lado, con la manera como el mismo Sócrates asumió y desarrolló la actividad filosófica y, por otro lado, con el planteamiento mismo de la cuestión: ¿qué se busca al preguntar por la filosofía de Sócrates? ¿Se busca el conjunto de tesis filosóficas defendidas por él (cf. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 111)? ¿Se busca aclarar lo que en general suele llamarse el intelectualismo socrático? ¿Se busca conocer su vida entera ya que en su vida está su filosofía (cf. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, p. 314)?

⁹ Cf. también la reflexión de Luri Medrano sobre la obra de Amipsias en *Guía para no entender a Sócrates*, pp. 84-88.

Aristófanes es la única comedia conservada donde Sócrates aparece como personaje central. En esta obra se caricaturiza a Sócrates y se describe su actividad como producto de una sabiduría extraña y vacía. Es interesante notar que Sócrates podía ser percibido como un personaje más dentro del movimiento sofístico que inundaba la Hélade en aquellos años.

El testimonio de Aristófanes es uno de los más controvertidos. Para numerosos especialistas, *Las Nubes* es una obra donde se tergiversa por completo la figura de Sócrates: es dudoso que él se haya dedicado a investigar con tanto “interés” los fenómenos naturales; asimismo resulta poco creíble que enseñara a sus discípulos a defender cualquier tipo de argumento. Sin embargo, hay otros intérpretes que juzgan penetrante la representación socrática realizada por Aristófanes. Según este punto de vista, defendido entre otros por Hegel, la comedia de Aristófanes señala con acierto el conflicto que representa para la polis griega el hecho de que un maestro desplace el eje de su educación de las costumbres y la tradición, a la conciencia individual.

De cualquier modo, *Las Nubes* viene a ser un testimonio imprescindible para entender cuáles eran los reproches que podían hacerse a la *paideia* socrática y, en general, a la *paideia* impulsada por los nuevos sabios. *Las Nubes* es una muestra de a) que los seguidores de Sócrates nos transmiten sólo *una* versión de su maestro y b) que existía en aquel tiempo otra perspectiva sobre Sócrates, la cual le era adversa. Así, *Las Nubes* es una pieza útil a la hora de intentar comprender el horizonte desde el cual se podía juzgar a Sócrates, aunque en ella no encontramos elementos para conocer la filosofía y la actividad intelectual concreta del Sócrates histórico.

Obras de alto contenido histórico. Este grupo puede dividirse en dos. Por un lado, las obras donde Sócrates aparece de manera más bien accidental y aquellas donde figura como personaje central. Dentro del primer subgrupo tenemos dos obras de Jenofonte: *Helénicas* y *Anábasis*. Estas fuentes, como apunta Rodolfo Mondolfo (*Sócrates*, p. 9), no dejan duda sobre la existencia real de Sócrates, hecho que algunos comentaristas han puesto en duda. Por otro lado, Jenofonte nos informa del comportamiento religioso de Sócrates y de su forma de actuar en el ámbito público, todo ello digno de interés. El segundo subgrupo está compuesto fundamentalmente por

los textos que se refieren al juicio seguido contra Sócrates. Como se sabe, después de la muerte de Sócrates se publicaron diversas obras, unas de carácter acusatorio, la más famosa la de Polícrates, y otras de carácter apologético.¹⁰ Desgraciadamente sólo se han conservado íntegras las *Apologías* de Jenofonte y de Platón y los *Recuerdos* del primero. Se trata de obras centrales para conocer la actividad socrática. En el apartado anterior ya hablamos de la *Apología* escrita por Platón. La obra de Jenofonte es también digna de atención. Se cree que en los *Recuerdos* responde en muchas ocasiones a los ataques que Polícrates dirigió contra Sócrates. De esta manera, el de Jenofonte no sería solamente un texto sobre la defensa que emprendió realmente Sócrates, sino también una reflexión sobre las circunstancias políticas y sociales que en el fondo pudieron motivar el juicio.

Los diálogos socráticos. Después de la muerte de Sócrates, varios de sus seguidores se dieron a la tarea de representarlo en obras literarias donde, cual la costumbre de Sócrates en vida, sostenía diálogos con diversos personajes.

Lo que sí sabemos es que tras su muerte un buen número de amigos y seguidores de Sócrates celebró su memoria a través de la literatura. Junto con la obra de Platón, tan sólo han sobrevivido intactos los escritos de Jenofonte, pero contamos con testimonios significativos de al menos otros cuatro autores socráticos: Antístenes, Esquines, Fedón y Euclides, y cuando menos ha llegado hasta nosotros información anecdótica sobre un quinto autor, Aristipo (Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 31).

Los diálogos de Jenofonte y, sobre todo, los de Platón, son los materiales que han suministrado la mayor fuente de información para hacer el retrato de Sócrates y para intentar exponer aspectos más o menos concretos de su filosofía. Ahora bien, parece válido remitirnos a estos autores para hacernos una idea del carácter de Sócrates, de su actividad y de las acciones públicas en las que participó. Los diferentes acercamientos a Sócrates resultan compatibles y consistentes respecto a estos puntos (cf. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 99). Lo que se encuentra en cuestión es hasta dónde puede reconocerse y entresacarse la filosofía del Sócrates histórico dentro del mar de obras de otros filósofos y literatos. Es decir, ¿podemos encontrar la filosofía del Sócrates histórico dentro de esta multitud de obras? Aquí hay y ha habido un

10 Un análisis de la literatura producida en la Antigüedad en torno al juicio seguido contra Sócrates, y en especial acerca de la acusación de Polícrates, la encontramos en el ya citado estudio preliminar de Eggers Lan a la *Apología*.

debate abierto entre los especialistas.

En cuanto a filosofía se refiere, la opinión generalizada, que no toda, es que el tratamiento de los temas filosóficos es harto insuficiente en Jenofonte y que no parece verosímil que la que nos presente haya sido la actitud filosófica de Sócrates. En este sentido, numerosos especialistas se inclinan a ver en los primeros diálogos de Platón la principal fuente de información para conocer la filosofía del Sócrates histórico. Así lo dice Gregory Vlastos: “Que esta figura [el Sócrates de los diálogos tempranos de Platón] es una recreación fiel e imaginativa del Sócrates histórico, es la conclusión de algunos muy reputados especialistas, aunque no de todos. Esta es la conclusión que yo también puedo estar preparado para defender” (“Introduction: the paradox of Socrates”, p. 1, traducción nuestra).¹¹ A. R. Lacey, en su artículo “Our Knowledge of Socrates”, habla con mayores matices acerca de los diálogos tempranos de Platón, aunque en el fondo su opinión no es muy distinta de la de Vlastos:

Mi conclusión es algo anodina. Este no es un camino real para un conocimiento de Sócrates [en cuanto personaje histórico], pero tampoco una justificación para levantar los brazos y tratarlo como a un mito. El Platón temprano es correctamente estimado como nuestra fuente principal, pero no debe ser considerado como una fuente en la cual podemos confiar o a la cual podamos ignorar por entero, y tampoco como una fuente que puede ser asumida como igualmente confiable en todos los casos. Simplemente hemos de hacer el difícil camino de examinar la evidencia disponible para cada problema particular (p. 49, la traducción es nuestra).¹²

Vlastos y A. R. Lacey pertenecen, cada uno a su modo, tal como puede apreciarse, a ese conjunto amplio de especialistas que considera que en los primeros diálogos de Platón se encuentra fielmente expresada la filosofía del Sócrates histórico. Esta opinión generalizada ha sido criticada, sin embargo, por Charles Kahn, que en *Platón y el diálogo socrático* escribe:

En la erudición actual en lengua inglesa prevalece aún la creencia de que la filosofía de

11 Este es el texto original: “That this figure [the Socrates of Plato's early dialogues] is a faithful and imaginative recreation of the historical Socrates is the conclusion of some very reputable scholars, though not of all. It is the conclusion I would be prepared to defend myself”.

12 Este es el texto original: “My conclusion is an unexciting one. There is no royal road to a knowledge of Socrates, any more than there is justification for throwing up our hands and treating him as a myth. The early Plato is rightly regarded as our main source, but no source can be trusted or ignored entirely, and no source can be assumed to be equally reliable throughout. We simply have to go about it the hard way and examine the available evidence ad hoc for the particular problem”.

Sócrates se halla en cierta forma representada fidedignamente en los primeros escritos platónicos, y este presunto dato histórico se utiliza a continuación para definir un periodo socrático diferenciado en el desarrollo filosófico de Platón. No tengo nada claro que semejante creencia en la fidelidad histórica de los diálogos pueda superar un estudio crítico de la literatura socrática (p. 33).

Kahn esgrime varias razones para poner en duda la interpretación estándar de los diálogos tempranos de Platón. En primer lugar, nos dice, los diálogos platónicos pertenecen a un género literario, los *sokratikoi logoi*, que, por un lado, no pretende transmitir hechos históricos y, por otro lado, sirvió como teatro para la discusión entre los diferentes autores socráticos. Charles Kahn defiende su punto de vista realizando un estudio de los fragmentos conservados de Antístenes, Fedón, Euclides, Esquines y de las noticias sobre Aristipo. Dicho estudio muestra que los diferentes autores socráticos, incluido Platón, mantienen un diálogo entre sí a través de sus textos, y las discusiones intratextuales que pueden percibirse van más allá de un debate sobre la filosofía de su maestro común. Como muestra Kahn, en los *sokratikoi logoi* de principios del siglo IV a. C. hay un intercambio filosófico que expresa el pensamiento que cada uno de sus autores va generando por sí mismo. De esta manera, de acuerdo con Kahn, se hace clara la independencia del contenido filosófico de los diálogos tempranos de Platón respecto a la filosofía del Sócrates histórico, cualquiera que ésta haya sido: “el mundo intelectual al que pertenece la obra platónica no se define por los personajes de sus diálogos, sino por el pensamiento y los escritos de contemporáneos y rivales como el retórico Isócrates y los distintos seguidores de Sócrates” (p. 32). En ese sentido agrega: “la naturaleza imaginativa y esencialmente ficticia de la literatura socrática, puede tener una importancia decisiva de cara a la interpretación del pensamiento platónico” (p. 32).

Apoyado en estos argumentos, Kahn trata de hacer ver que los llamados diálogos aporéticos con énfasis en la definición de un concepto moral, como el *Laques* y el *Eutifrón*, por ejemplo, no son la representación del modo como el Sócrates histórico filosofaba. Kahn propone que Platón ha creado este tipo de diálogos explotando el carácter inquisitivo y refutativo que presumiblemente adoptaban las conversaciones reales de Sócrates, orientándolas, sin embargo, por una preocupación cognitiva de otra índole: el interés por la definición esencial, cosa que, nos dice Kahn, nunca fue el

interés del Sócrates de carne y hueso.

Nos hemos detenido particularmente en la opinión de Kahn porque, creemos, es un ataque bien fundamentado de los supuestos tradicionales. Si hubiera ánimo de seguir defendiendo la versión de que los diálogos tempranos de Platón representan de manera fiel la filosofía del Sócrates histórico, habría que argumentar, ahora, que la literatura socrática en su conjunto estuvo discutiendo las teorías y las posturas del Sócrates real, pero no parece fácil llegar a construir una defensa de este tipo. Nosotros, pues, damos por buena en general la posición representada por Kahn y nos adherimos a la idea de que sería un equivocación seguir viendo en los primeros diálogos de Platón la filosofía del Sócrates de carne y hueso.

Con todo, resulta muy interesante que incluso para Kahn la posición del Sócrates histórico pueda encontrarse en un escrito de Platón, precisamente en la *Apología*:

Incluso admitiendo que la elaboración literaria de Platón juega aquí un papel importante, habría restricciones externas que hacen de su *Apología* el más fiable de todos los testimonios relativos a Sócrates de que disponemos. En esta medida, ya que no podemos saber nada con una probabilidad razonable sobre la propia concepción que tenía Sócrates de la filosofía, hemos de hallarla en la *Apología* (p. 112).

Obras de quienes no conocieron a Sócrates. Numerosos individuos de la Antigüedad que no pudieron conocer a Sócrates escribieron sobre él, esto desde el siglo IV a .C. hasta al auge del imperio romano. Por su cercanía con Platón, por su presumible conocimiento de los escritos sobre Sócrates y por su conocimiento filosófico, Aristóteles es quizá la fuente más importante dentro de este conjunto de escritores. Ahora bien, se ha debatido considerablemente la fiabilidad de Aristóteles como historiador de la filosofía en general y como historiador de la filosofía de Sócrates en particular. Dado que Aristóteles no pudo conocer a Sócrates, ¿de dónde provienen las noticias sobre Sócrates que Aristóteles nos transmite? Kahn ha mostrado con acierto (cf. *Platón y el diálogo socrático*, p. 103-111), nos parece, cómo las fuentes principales gracias a las cuales Aristóteles reconstruye la posición filosófica de Sócrates son los primeros diálogos platónicos. Si esto es así, y si se aceptan los argumentos acerca de la no historicidad de los diálogos platónicos, entonces las

opiniones de Aristóteles, aunque medulares en materia filosófica, no serían útiles para reconstruir la filosofía del Sócrates histórico.

Nuestro conocimiento sobre Sócrates

Relación con lo divino. Sócrates seguía la costumbre, extendida en la Antigüedad, de consultar oráculos y seguía también otras prácticas tradicionales, como la creencia y confianza en un ser divino que lo acompañaba de manera personal (cf. Jenofonte, *Anábasis*). Sócrates hablaba continuamente de su relación con este *daimon*. Como quiera que se interprete el *daimon* socrático (cf. Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates*, pp. 97-103), es claro lo siguiente: para Sócrates se trataba de una voz divina que lo disuadía en diversas cuestiones y no sólo en lo tocante a los asuntos morales (cf. infra III.4). Por último, no es clara la postura de Sócrates respecto a los mitos y las historias sobre los dioses referidas por los poetas: es posible que su posición al respecto fuese, por lo menos, escéptica.

Ideas y comportamiento éticos. Sócrates respetaba buena parte de los principios éticos de la comunidad helénica; la templanza, la valentía, la prudencia, la justicia, eran altamente apreciadas por él (cf., Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, y, en general, la literatura de los autores socráticos). Parece ser que siempre las asumió en la práctica, por lo que esto lo hizo una persona digna de admiración. Su ética, hasta cierto punto cercana a la tradicional, no era rígida, pues era capaz de hacer sutiles distinciones a la hora de actuar. Por ejemplo: si bien respetaba las leyes y no abandonaba su puesto de batalla, tampoco seguía a ciegas las órdenes de los jefes políticos, como cuando el gobierno de los Treinta quería obligarlo a capturar a León de Salamina (cf. Jenofonte, *Apología de Sócrates* y los *Recuerdos*).

Plano intelectual: filosofía y pedagogía. Su actividad intelectual consistía fundamentalmente en dialogar sobre la virtud y, en general, sobre las cosas humanas (atestiguado por la literatura socrática). Dialogaba con un amplio espectro de personas, esto es, jóvenes y adultos, personas dedicadas a las más diversas ocupaciones, extranjeros y ciudadanos, ricos y pobres. En las conversaciones solía exhortar a sus interlocutores a cuidar, por sobre todas las cosas, de su alma y no de los bienes

exteriores.¹³ No practicó la filosofía natural; aunque Jenofonte dice algo al respecto (cf. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 1; Libro IV, 7), no sabemos a ciencia cierta por qué no lo hizo. No escribió nada. Lo más probable es que su agrafía sea deliberada y no un simple azar. La filosofía era para Sócrates, hasta donde podemos ver, algo más que una ocupación dentro de muchas otras que podía desarrollar a diario: era una práctica constante que determinaba de manera fundamental su existencia con un contenido reflexivo, crítico y ético. Como señala Eduardo Nicol: “la filosofía de Sócrates no era mera teoría, sino precisamente una operación vital” (“Humanismo y ética” en *Ideas de vario linaje*, p. 413)

Ideas y comportamiento político. Ciertamente Sócrates aparece relacionado con Alcibiades y Critias, personajes que se apartaban de cierta posición política democrática y tendían sobre todo a las concentraciones de poder. No obstante, al menos dentro de las fuentes históricas fidedignas que conservamos, no encontramos a Sócrates como un consejero o maestro de estos personajes ni de ningún otro político (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*). Ninguna noticia sobre Sócrates nos lo pinta compitiendo por puestos de mando o de gobierno en general. Hay anécdotas sobre su crítica a la democracia que entonces se desarrollaba en Atenas y sobre la buena consideración que le merecían algunos aspectos de las constituciones de otros pueblos como Esparta. Estos indicios no deben motivarnos, sin embargo, a asegurar que el régimen que prefería Sócrates fuese la aristocracia o la monarquía.

I.3 PLATÓN Y LA *APOLOGÍA* COMO TEXTO FILOSÓFICO

Según hemos visto, en la *Apología* Platón no desarrolla un abanico de temas imaginando personajes que intercambian preguntas y respuestas y creando situaciones ficticias. Platón, sin duda efectuando retoques y tal vez hasta añadiendo algunos

13 De acuerdo con Giovanni Reale (cf. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 91-93) el hecho de que Sócrates se preocupara de manera central por el cuidado del alma, sumado al desarrollo que logró en el terreno de la oralidad dialéctica, permitiría ubicar y valorar la aportación filosófica y cultural de nuestro personaje. Gracias a los testimonios de diversos autores de diálogos socráticos, podemos decir, en efecto, que el cuidado del alma o el cuidado de sí, constituía un núcleo central de la actividad de Sócrates. No obstante, la información con la que contamos de la actividad intelectual en la Hélade hacia finales del siglo V a. C. es harto fragmentaria, y por lo tanto, nos parece, una interpretación del papel concreto, en cuanto a innovaciones se refiere, que desempeñó la filosofía de Sócrates en su tiempo, es difícil de formular con rigor.

elementos, nos presenta la defensa de Sócrates de manera cercana a como realmente ocurrió ante sus ojos. Si esto es así y la *Apología* debe considerarse como una especie de testimonio histórico, entonces en ese sentido la *Apología* no pertenece a la obra filosófica del propio Platón. Así pues, nos preguntamos: ¿puede hacerse de manera legítima una interpretación de la *Apología* que vincule su contenido con el resto de los textos de Platón? ¿Qué lugar ocupa la *Apología* dentro de la obra platónica?

¿Debe decirse que la *Apología* es esencialmente un texto de índole histórica y que, como uno de sus efectos, puede despertar el interés de la filosofía? El estatuto de la *Apología* sería, así, semejante al de otras obras históricas, ya sea producto de relatos testimoniales o de la investigación científica. Esto sucede, por ejemplo, con la *Historia de la guerra del Peloponeso*, la cual, sin ser un texto de filosofía, es de interés para quienes se ocupan de cuestiones filosóficas como los fundamentos de la política, las éticas concretas o el origen del espíritu historiográfico. Pero esta concepción va, al parecer, en contra de nuestra manera de entender la *Apología*. ¿Acaso deja de ser un texto filosófico por ser un testimonio histórico? ¿El hecho de que Platón no aborde con sus propios recursos y con su imaginación la temática filosófica, cancela la posibilidad de que la *Apología* sea ella misma un texto filosófico? Desde nuestro punto de vista hay dos elementos que aseguran el carácter filosófico de la *Apología*, y éstos se pueden mostrar de manera clara a través de un análisis de su composición textual. Veamos.

Haciendo hincapié en la heterogeneidad inherente a los textos, Adam y Revaz nos dicen:

El texto como enunciado o corpus puede aparecer, a primera vista, como un simple material, evidente como un objeto. Pero esta evidencia inmediata global sólo es la emergencia de una extraordinaria complejidad [...]. Distinguir planos diversos de organización de la textualidad permite captar el carácter profundamente heterogéneo de un objeto irreductible a un solo tipo de organización, de un objeto complejo pero al mismo tiempo coherente. Desde esta perspectiva, el texto se puede definir como una configuración regulada por varios planos de organización en constante interacción (Adam y Revaz, "(Proto)Tipos: La estructura de la composición de los textos", pp. 10-11).

De acuerdo con estos autores, en la configuración de un texto pueden advertirse

dos planos principales de organización. El primero, nos dicen, “garantiza la articulación textual de la serie de oraciones y permite explicar que un texto no es una serie aleatoria de oraciones” (p.10). Este primer plano puede dividirse a su vez en dos subplanos: el de la “textura frástica”, el cual tiene que ver con la organización fonética y gramatical, y el subplano de “la estructura de la composición”. Este subplano, que nos interesa de manera especial, está definido por 1) los tipos de secuencia base que utiliza el texto: dialogal, descriptiva, argumentativa, explicativa y narrativa, y por 2) el modo de articulación de dichas secuencias según disposiciones retóricas más o menos tradicionales. Por otra parte, el segundo plano principal “se refiere a la organización pragmática” y tiene que ver con el mundo que crea o al que apunta el texto, con las perspectivas desde las cuales se configura dicho mundo y con la finalidad o intencionalidad propia del texto (cf. pp. 10-11).

En cuanto a las secuencias de base, también llamadas prosas textuales,¹⁴ los especialistas discuten cuántos tipos de secuencias pueden identificarse. De acuerdo con Adam y Revaz son las cinco ya mencionadas. Otros consideran que este número puede ampliarse o reducirse. A nosotros nos parece más acertada la teoría que nos habla de la existencia de tres tipos de secuencia de base. Se trata de las secuencias a) descriptivo-expositiva, b) argumentativa y c) narrativa o diegética.¹⁵ Según esta propuesta, toda construcción textual significativa es una descripción-exposición, una argumentación y/o una narración. Incluso los diálogos representan especies de alguna o algunas de estas secuencias.

Como Adam y Revaz explican: un texto amplio, un poema, un cuento o un drama, por ejemplo, siempre tienen como parte de la estructura de su composición diversos tipos de secuencias de base. Alternan, coordinan o integran secuencias descriptivas, argumentativas y/o diegéticas.

14 Así las llama, por ejemplo, María Teresa Serafini en *Cómo redactar un tema*, pp. 194-197.

15 Los especialistas hablan preferentemente de “secuencia narrativa”. Nosotros consideramos, sin embargo, que el concepto “diégesis”, de origen griego y acreditado ampliamente en las investigaciones narratológicas (cf. por ejemplo *El relato en perspectiva* de Luz Aurora Pimentel), es más adecuado para expresar la característica medular de esta secuencia de base. En efecto, una secuencia textual es narrativa cuando nos transmite una historia. En este caso no es necesario que la historia nos la transmita un narrador, puede también presentársenos de manera dramática. Cuando Aristóteles nos habla de las diferentes formas de presentar una historia (*Poética*, 1448a 18-27), señala justamente esta doble posibilidad (o triple, si se considera la posibilidad de mezclar el discurso dramático con el narrativo) (también cf. *República*, 392d).

Un texto, que es prácticamente siempre heterogéneo, está compuesto de secuencias [...]. Estas secuencias pueden aparecer en forma de serie lineal homogénea o heterogénea de secuencias coordinadas o simplemente alternadas. Pueden igualmente articularse entre ellas mediante la inserción: diálogo o descripción en un relato, relato o descripción en una argumentación, relato en un relato. En todos estos casos, la “estructura dominante” queda definida en general por la secuencia englobante (p. 14).

Al leer la *Apología* podemos constatar que posee dos secuencias de base con gran presencia: la argumentativa y la diegética. En efecto, a lo largo del discurso de Sócrates, argumentación y narración van alternando su presencia y, al mismo tiempo, al considerar el texto como un todo, tanto la estructura argumentativa como la diegética se revelan como “igualmente” significativas.

Texto argumentativo. De entrada, Sócrates está siendo juzgado y debe defenderse; la situación en la que se encuentra lo conduce a argumentar. Ahora bien, la defensa ante las acusaciones vertidas contra él pudo haber tomado diversos caminos, pero los temas que trató y la manera de abordarlos dan lugar al carácter filosófico de la *Apología*. Sócrates habla de la justicia y la injusticia, de los principios morales que guían nuestra acción, habla de la muerte y de la ignorancia y del saber. La manera de reflexionar al respecto rebasa la común y corriente. Sócrates intenta mostrar, a través de *razonamientos bien encadenados* y estableciendo *generalizaciones*, la diferencia entre dos modos de resolver problemas límite, y al mismo tiempo intenta *mostrar el fundamento* de cada uno de estos modos de actuar. Asimismo discurre acerca de la sabiduría y la ignorancia; efectúa interesantes matices para mostrar la diferencia que hay entre la ignorancia que se asume como tal y la ignorancia que se oculta detrás de un presunto saber. En suma, los temas abordados por Sócrates en su defensa y la manera de desplegar la argumentación, bien construida y con la intención de ir al fundamento de las cosas, son aspectos esenciales que definen la índole filosófica de la *Apología*.

Texto diegético. Ciertamente muchos diálogos se abren con estructuras diegéticas: el *Protágoras*, la *República*, el *Teeteto*, por mencionar algunos; dicha estructura, que sirve de marco para el diálogo, se llega a recuperar a mitad o al final del texto. En numerosas ocasiones, también, Platón hace uso de la narración para abordar cuestiones filosóficas de primera importancia: pensemos por el ejemplo en el *Banquete*,

el *Menón*, la *República*. Sin embargo, aunque la secuencia diegética tiene presencia, a veces señalada, en los diálogos, su función es secundaria dentro del proyecto central y global de los diálogos mismos. En cada uno de estos textos la argumentación dialógica es la secuencia base que impera y a través de la cual se juegan las cuestiones medulares de la obra.¹⁶ El caso de la *Apología* es distinto.

Por una parte, al hacer su defensa, Sócrates saca a colación diversas historias; en esto, ciertamente, la *Apología* se asemeja a otros textos platónicos. Nos cuenta cómo Querefonte fue a consultar el oráculo de Delfos. Sócrates nos refiere cómo iba investigando el sentido del oráculo, dialogando con diversas personas. Relata su participación en el juicio sin juicio a los generales de la batalla de las Arginusas. Nos cuenta cómo se comportó cuando los Treinta lo hicieron llamar al Tolo para capturar a León de Salamina.

Por otra parte, y este aspecto resulta esencial, la defensa de Sócrates es ella misma una acción que forma parte de una historia, la historia que está sucediendo en ese momento y en cuyo centro se encuentra Sócrates, acusado de impiedad y de corromper a la juventud, y bajo la amenaza de ser condenado a muerte. Aquí, a diferencia del resto de la obra de Platón, la historia no funge como marco significativo para una conversación; aquí tampoco la historia es un episodio dentro de una serie de consideraciones en torno a un tema. Las palabras de Sócrates: las historias que cuenta, las pruebas que ofrece, las reflexiones que realiza, cobran todo su sentido como parte de una historia que está en el centro de atención de los lectores. La trama, que Aristóteles considera la esencia del drama y de la narración (*Poética*, 1449b 21–1450a 9), no puede estar más presente en la *Apología*. Es decir, en la *Apología* la trama, como conjunto de acciones que mezclan fortuna e infortunio, es un recurso esencial mediante el cual el texto interpela al lector. En esta obra no sólo los argumentos hablan.

A lo anterior hay que añadir que la historia que nos transmite la *Apología*, versa precisamente sobre Sócrates, una persona que procuraba hacer de su vida una profesión de filosofía. Lo cual significa que la *Apología* nos transmite una historia que

16 Acerca de los diferentes tipos de discurso utilizados por Platón en sus diálogos véase el escrito de María Isabel Santa Cruz: “Formas discursivas en la obra de Platón” en *Las formas discursivas en la obra de Platón*.

habla sobre asuntos filosóficos de la vida de Sócrates. De esta manera, el despliegue diegético y argumentativo de la *Apología* se entrelazan para darle vida a un texto filosófico de una fuerza impresionante.

Ahora bien, lo que hemos dicho hasta aquí por una parte aporta claridad acerca de la índole filosófica de la *Apología*, por otra parte, sin embargo, hace menos sencillo establecer una diferencia clara en medio de la obra platónica. Si bien de un lado podemos colocar a la *Apología* y del otro lado el resto de los diálogos, la primera como un texto histórico, donde la labor de Platón ha sido sobre todo la de observador acucioso que ha dado forma a sus impresiones, la segunda como un cuerpo filosófico donde Platón ha desplegado su creatividad reflexiva y literaria, esta diferencia no puede plantearse en términos de obra filosófica y no filosófica. Resulta más apropiado decir que la obra de Platón se divide en obra filosófica propia y en transmisión de un hecho filosófico.

A partir de estas consideraciones hemos dado una respuesta a la pregunta inicial: ¿de qué manera se vincula la *Apología* con la obra filosófica de Platón? Ahora bien, a lo dicho hasta ahora nos gustaría agregar las siguientes consideraciones. La *Apología* guarda un lazo temático con el resto de la obra de Platón. En este sentido, la *Apología* nos muestra de manera concreta la influencia filosófica de Sócrates sobre Platón: buena cantidad de problemas filosóficos de los diálogos tienen un lazo directo con la *Apología*. Asimismo, la *Apología* guarda un lazo intencional con los primeros diálogos de Platón. De acuerdo con diversos especialistas, los textos tempranos de Platón, a pesar de sus diferencias, comparten una misma intención: “debemos recordar la gran fuerza proselitista (protréptica) que arranca de todas las obras primeras y medias de Platón” (Szlezák, Thomas, *Leer a Platón*, p. 47); o, como de otra manera lo formula Kahn: “su propósito principal [de Platón], sobre todo en las obras tempranas, no es hacer valer proposiciones verdaderas, sino cambiar el pensamiento y el corazón de los lectores” (*Platón y el diálogo socrático*, p. 22).

CAPÍTULO II. ENTRE LA INJUSTICIA Y LA MUERTE

En el capítulo anterior hemos establecido cuáles son los cauces generales por los que correrá nuestra lectura de la *Apología*. Podemos entrar, ahora, al tema propiamente dicho: en una situación donde lo más valioso está en juego, ¿qué camino elegir?, ¿el de salvar la propia vida a toda costa, o el de ser justos a pesar del peligro que esto represente? La cuestión moral que así se nos impone no es tan fácil de dirimir. El paso más importante para resolverla consiste en esclarecer una escala de bienes y males que nos sirva de referencia para tomar una decisión. En efecto, nuestra elección dependerá de qué cosa consideremos como el mayor bien y qué cosa como el mayor mal.

En el presente capítulo asistiremos al análisis que hace Sócrates de estas dos posturas: aquella según la cual la muerte es el mayor de los males y aquella que sostiene que lo es la injusticia. Las preguntas que guiarán nuestra exposición son las siguientes: ¿qué razones de peso esgrimen a su favor cada una de las dos posiciones éticas? ¿Cuentan con algún sustrato común que sirva de punto de partida para un posible diálogo entre ellas?

II.1 EL CASO DE AQUILES, UN DILEMA

Luego de concluir su diálogo con Meleto, Sócrates le da voz a una objeción que, imagina, pudiera surgir: “Quizá alguien pueda decir: '¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?'” (28b). Sócrates responde:

A éste, yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: 'No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (28b).

De acuerdo con el crítico imaginario, la ocupación de Sócrates resulta vergonzosa por los efectos nocivos que le trae a Sócrates mismo: están a punto de

condenarlo a morir. Esta crítica, como señala Sócrates en su respuesta, emplea como criterio esencial para evaluar las acciones el conservar la vida y el alejarse de la muerte. Sócrates trata de hacer ver que dicho razonamiento está equivocado, pues, ¿es el peligro de morir el criterio último que hemos de invocar para realizar o no una acción? Como parte de su respuesta a esta crítica, Sócrates refiere el caso de Aquiles, y, como indica Gómez-Lobo: “la apelación al ejemplo de Aquiles, el héroe homérico por antonomasia, es deliberada” (*La Ética de Sócrates*, p. 76). El pasaje en cuestión es el siguiente:

De poco valor serían, según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis, el cual, ante la idea de aceptar algo deshonroso, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: 'Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor'; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo: 'Que muera yo enseguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra.' ¿Crees que pensó en la muerte y el peligro? (28c-d).

Al presentar el ejemplo de Aquiles, Sócrates recurre a un mundo con un sistema de valores donde el imperativo de salir airoso de la guerra es central. De acuerdo con la ética de la que abreva el mundo de la *Ilíada*, un guerrero “incapaz de defenderse del insulto y la agresión” (*La Ética de Sócrates*, p. 75) es un mal guerrero, y ese fracaso suele poner en peligro su vida. No obstante, en ese mismo sistema de valores, en cierta manera análogo al que invoca el imaginario crítico, hay valores superiores al de preservar la propia vida.

Una vez que Héctor ha dado muerte a Patroclo, ante Aquiles se muestran dos caminos, ¿cuál de ellos seguir? Las dos posibilidades son las siguientes:

- Hacer lo justo, es decir, según su sistema de valores, intentar matar a Héctor, pero con ello perder la vida a una edad temprana (así estaba decretado).
- No hacer lo justo y con ello conservar la vida durante un tiempo.

Aquiles, como se dice, no le dio vueltas al asunto y optó rápidamente por el primer camino. No obstante, la disyuntiva estaba ahí. La pregunta es: ¿por qué preferir

una posibilidad y no la otra? La decisión no es sencilla pues ambas opciones, es preciso advertirlo, combinan lo que comúnmente se toma por un bien y lo que se toma por un mal. En la primera opción encontramos el bien de hacer lo justo mezclado con el mal de perder la vida, sobre todo a una edad temprana. En la segunda, el mal de no hacer lo justo con el bien de preservar la vida.

La justicia suele considerarse como un bien y, por oposición, la injusticia como un mal. Eso resulta manifiesto dentro del contexto de la *Apología* y de la *Ilíada*, los dos textos que por el momento nos incumben. Los atenienses cuentan con un tribunal para impartir justicia, elemento central de la ciudad. Tanto acusadores como acusado acuden ante los jueces con el fin de que impere lo justo. Aquiles se enoja airadamente con Agamenón porque éste ha cometido una injusticia al arrebatarle a Briseida.

También en la *Apología* y en la *Ilíada* hay claras indicaciones de que la muerte es percibida como un mal y el preservar la vida como un bien. Aquiles y los aqueos lloran la muerte de Patroclo. Príamo y los troyanos, la de Héctor. Aquiles nos dice que Tetis habrá de pasar una gran tristeza por su muerte. El imaginario crítico de Sócrates aboga desde un punto de vista donde conservar la vida resulta bueno.

Así pues, la situación pone a Aquiles, y a cualquiera en su lugar, a elegir entre dos bienes: o hacer lo justo o preservar la vida. Elegir uno de ellos irá en detrimento del otro. En la medida en que las personas perseguimos lo bueno y nos apartamos de lo malo, y entre dos bienes elegimos el que nos parece superior, surge la siguiente pregunta: ¿cuál de los dos es un bien superior: la vida o la justicia? Desde el punto de vista de Aquiles es preferible hacer lo justo, aunque con ello se pierda la vida. Sócrates está de acuerdo con él. Ahora bien, ¿hay argumentos sólidos que permitan fundamentar que para una persona cumplir con lo justo es un bien mayor que conservar la vida?¹⁷ La tarea de los siguientes apartados consiste en intentar dar una respuesta a esta pregunta.

¹⁷ O, dicho de otra manera, compatible sin duda con el planteamiento de la *Apología*: ¿hay argumentos sólidos que permitan justificar que para una persona cometer una injusticia es un mal mayor que perder la vida? (Cf. *Critón*).

II.2 SUELO COMÚN

Para algunas personas, perder la vida es un mal mayor que cometer una injusticia. Otras personas ven las cosas de manera completamente distinta. ¿Hay un criterio compartido en el fondo por ambas posturas que les permita dialogar entre sí? ¿O se trata de dos modos de ver las cosas que no tienen nada en común, hasta el punto de que cualquier intento de dirimir sus diferencias sería una tarea vana? Dentro de la cultura griega hubo, al parecer, un amplio consenso en torno a qué era a lo que aspiraban todas las personas: la felicidad (cf. *La Ética de Sócrates*, p. 39). La felicidad se da cuando las personas gozan de los bienes más preciados.

Al respecto, es elocuente la conversación que, nos refiere Heródoto, sostuvieron Creso, rey de los Lidios, y Solón, el legislador ateniense. Se trata, sin duda, de un diálogo ficticio; en realidad es imposible que Solón haya visitado a Creso, tal como refiere Heródoto, poco tiempo después de haber dictado leyes para Atenas; las leyes fueron dictadas en 494 a. C. y Creso subió al trono alrededor del 460. Como apunta Carlos Schrader, el hecho de que sea una acción ficticia no afecta, sin embargo, nuestro interés por el relato, pues se trata de “una historia ilustrativa sobre filosofía popular para poner de relieve valores éticos” (*Historia*, Libro I, nota 71). Vamos a prestar atención a este relato porque nos parece que representa de manera adecuada una especie de valores y, también, de problemas que no eran ajenos a gran parte de los auditores de Heródoto, y que en cierto modo están también presentes en la *Apología*. Heródoto nos cuenta que Solón, como otros sabios griegos, visitó la corte de Creso, radicada en Sardes...

A su llegada fue hospedado por Creso en su palacio; y, poco después, a los dos o tres días, unos servidores por orden de Creso condujeron a Solón por las cámaras del tesoro y le hicieron ver lo magnífico y lo copioso que era todo. Y después de haber contemplado y examinado todo aquello, Creso, cuando tuvo ocasión, le formuló la siguiente pregunta: “Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has visitado muchos países; por ello me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso (ὁ λβιῶτατον) del mundo”. Creso le formulaba esta pregunta en la creencia de que él era el hombre más dichoso, pero Solón, sin ánimo alguno de adulación, sino ateniéndose a la verdad, le contestó: “Sí, majestad, a Telo de Atenas”. Creso quedó sorprendido por su respuesta y le preguntó con curiosidad: “¿Y por qué consideras que Telo es el más dichoso?” Entonces Solón replicó: “Ante todo, Telo tuvo, en una próspera ciudad, hijos que eran

hombres de pro (καλοί τε κάγαθοί) y llegó a ver que a todos les nacían hijos y que en su totalidad llegaban a mayores; además, después de haber gozado, en la medida de nuestras posibilidades, de una vida afortunada, tuvo para ella el fin más brillante. En efecto, prestó su concurso en una batalla librada en Eleusis entre los atenienses y sus vecinos, puso en fuga al enemigo y murió gloriosamente; y los atenienses, por su parte, le dieron pública sepultura en el mismo lugar que había caído y le tributaron grandes honores (ibíd. Libro I, 30 1-5).

Creso, nos dice Heródoto, le pregunta al viajero Solón: ¿quién es el hombre más feliz que has visto en tus viajes? Si bien Creso y Solón difieren en cuanto a qué elementos constituyen el eje de la dicha (Creso piensa sobre todo en el poder y la riqueza, Solón en la prosperidad de la patria, de la familia y en llegar a tener una muerte gloriosa),¹⁸ ambos concuerdan en que lo buscado es precisamente esto: la felicidad. El mundo de la *Apología* descansa en un conjunto de valores y problemas similares. Dos pasajes donde Sócrates se refiere a la felicidad, nos parece, apuntan en ese sentido. Analicemos estos pasajes.

Pasaje A. Se ha dado la primera votación de los jueces y Sócrates ha sido declarado culpable. Según las normas legales atenienses, Sócrates tiene el derecho de proponer una pena para sí mismo como alternativa a la que proponen los acusadores. De acuerdo con Sócrates, “hay que proponer en verdad según el merecimiento” (36d). En función de ello dice:

Así pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices (ὁ μᾶζ ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι), y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito (36d-e).

Ciertamente, buena parte de los jueces no cree que Sócrates se merezca un bien pues, según ellos lo ven, no ha hecho ninguno a los ciudadanos atenienses. No obstante, eso deja intacto un punto central del razonamiento de Sócrates: quien les hace un bien a los ciudadanos, es decir, quien es su benefactor, los hace felices. El que

18 Que la muerte gloriosa puede figurar, para Solón, como componente de una vida completa es significativo. En el apartado anterior, hemos visto que también Aquiles prefiere una vida que concluya de esta manera, a una vida vergonzosa. Puede decirse que este juicio sobre la muerte está vinculado con una perspectiva de alguna manera ya presente en la *Ilíada* (cf. asimismo infra II.4). Como puede verse, Sócrates parece recuperar para su propia situación esta idea de cerrar su existencia con una muerte gloriosa, defendiendo lo que cree bueno.

los hace felices merece un bien debido a ello. Es claro que de acuerdo con esta idea, que aceptarían todos o gran parte de los asistentes al juicio, la felicidad es considerada como algo muy importante para las personas.

Pasaje B. Es posible que la muerte sea sólo un cambio de morada, nos dice Sócrates. De ser así, entonces existiría, tal como refieren incontables historias, el mundo de los muertos...

¿Qué bien habría mayor que éste, jueces? Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dicen que hacen justicia allí: Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad [...]. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad (εὐδαιμονία). En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto. Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales, si es verdad lo que se dice (40e-41c).

Estar en un sitio donde se pueda conversar con personajes admirables sería excelente: “¿qué bien habría mayor que éste?”, inquiriere Sócrates. Este bien, nos dice más adelante, sería “el colmo de la felicidad”. Es decir, los mayores bienes del ser humano se identifican con la felicidad. Y esta idea no es un punto de vista exclusivo de Sócrates, forma parte de la expresión de la cultura griega, y quizá desarrollada también por otros pueblos.

El propósito de citar y comentar estos dos pasajes de la *Apología* fue mostrar que en ella está presente la idea, aunque no sea abordada temáticamente, de que la felicidad es algo esencial para el ser humano,¹⁹ aquello que, como dice Aristóteles, es “el bien supremo entre todos los que pueden realizarse” (*Ética Nicomáquea*, I, 1095a 15). Esta idea, expresada en las palabras de Sócrates, y cara a la cultura griega, seguramente era compartida por sus acusadores y por aquellos que se comportan bajo

19 Otro pasaje de la *Apología* donde también se habla de “felicidad” es 20b. Sócrates relata su diálogo con Calias y sale a relucir el nombre de Eveno de Paros. Calias dice que Eveno puede enseñar la excelencia humana y política. Sócrates dice: “y yo consideraré feliz (ἐμακάρισα) a Eveno si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente”. Se trata de un contexto altamente irónico, pero aun así vale la pena destacar que Sócrates consideraría feliz a Eveno en la medida en que éste poseyera un conocimiento de algo esencial. La felicidad vuelve a aparecer en conexión con un gran bien.

principios morales distintos a los de Sócrates. Si se admite que, en efecto, al menos entre los griegos hay un consenso en torno a este punto, es decir, si se admite que los griegos entendían que hay un fin vital compartido por todas las personas (la felicidad), entonces se abre la posibilidad de un diálogo efectivo entre distintas posiciones éticas.

La ética de una persona puede definirse como aquel conjunto de principios que le permiten, por un lado, tomar decisiones esenciales para su vida y, por otro lado, evaluar sus propias decisiones y las de los demás. Según lo que hemos dicho en el presente apartado, podemos señalar lo siguiente: con los principios morales queremos alcanzar lo que resulta lo más esencial de todo para el ser humano: la felicidad. El problema es si nuestra ética contribuye realmente a que la alcancemos. Si nuestros principios morales no nos permiten ser felices, entonces están equivocados. El ser feliz se vuelve la piedra de toque de la ética.

Ahora bien, como también muestra el caso relatado por Heródoto, no todos tenemos una misma idea de lo que es la felicidad. Evidentemente, al momento de su conversación Creso y Solón difieren al respecto. “Pero sobre lo que es la felicidad discuten” (*Ética Nicomáquea*, I, 1095a 20). De cualquier manera ya es una ganancia que exista un primer acuerdo, pues permite que nuestra indagación sea más clara. Las preguntas que nos surgieron al examinar el caso de Aquiles, pueden plantearse del siguiente modo: ¿qué nos hace felices (o más felices o menos desgraciados) en una situación donde están en juego al mismo tiempo la justicia y nuestra vida? ¿Nos hace más felices actuar calculando el riesgo de vivir o morir? ¿O nos hace más felices actuar considerando solamente si nuestra acción será justa o injusta?

II.3 LA MUERTE. ¿UN MAL, UN BIEN; CÓMO SABERLO?

Muchas personas le temen a la muerte. Cuando se le teme a una cosa es porque se cree que esa cosa es un mal. Así, quienes le temen a la muerte creen que es un mal. ¿Esta creencia está fundada en la realidad? Sócrates lo ve así:

En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si

supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, quizá también me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo (29a-b).

Sócrates señala: para saber si la muerte es un bien o un mal es necesario saber, primero, qué es la muerte. Sin embargo, de acuerdo con Sócrates, no podemos cumplir con este requisito previo pues “nadie conoce qué es la muerte”. De esta manera, no estamos en condiciones de saber si la muerte es un bien o un mal. Respuesta sorpresiva e inquietante. Ahora bien, ¿es cierto, como dice Sócrates, que no conocemos qué es la muerte? Hay, nos parece, varios fenómenos que pueden poner en tela de juicio la afirmación socrática. Es preciso examinar aquí esas experiencias sobre la muerte y ver en qué medida pueden ofrecer una respuesta a la negativa de Sócrates sobre el conocimiento de la muerte.

La mayoría de las personas hemos experimentado la muerte de alguien cercano. El sufrimiento, la sencilla experiencia que suscita la pérdida de una ser querido, ¿no nos abre ya la posibilidad de conocer, en cierto modo, qué es la muerte?, porque, en efecto, puede decirse, hemos tenido un contacto con ella. Por otra parte está el cuidado que continuamente nos procuramos las personas: nos alimentamos, vestimos, resguardamos; al observar estas acciones, asistimos al esfuerzo del ser humano por mantenerse con vida y, por lo tanto, por alejarse de la muerte. Si esto es así, puede verse como una prueba importante de que la vida es un bien y la muerte un mal, ya que la vida misma, pareciera, nos exige estar aquí y no morir. Finalmente, la mayoría de las personas, unas con mayor claridad, otras en menor medida, somos conscientes de que vamos a morir. Esta conciencia de lo más inevitable y a la vez incierto (respecto al lugar, al momento y al modo), ¿no nos aporta un conocimiento sobre la muerte? ¿No hacemos de esta manera una continua experiencia de la muerte, más allá de que la consideremos un mal, un bien o ninguna de las dos cosas?

En sus reflexiones, sin embargo, Sócrates no roza siquiera ninguna de estas experiencias sobre la muerte. ¿A qué se refiere entonces cuando dice que “nadie conoce la muerte”? ¿Cómo debemos entender esta afirmación? ¿Puede sostenerse

frente a las objeciones representadas por las mencionadas experiencias? Para contestar a estas preguntas, atendamos a dos pasajes de la *Apología* que nos muestran con claridad cuál es la perspectiva desde la que Sócrates considera el asunto.

Pasaje A. En el pasaje que citamos al comienzo de este apartado (cf. *Apología*, 29a-b), Sócrates dice no conocer suficientemente sobre las cosas del Hades y que, a diferencia de muchos, reconoce no saberlo. Al hablar del Hades, Sócrates se refiere claramente al mundo de los muertos, a ese mundo que viene o vendría después de esta vida. Así pues, cuando Sócrates habla aquí de conocer la muerte se refiere a conocer qué sucede una vez que se está muerto.

Pasaje B. Hacia el final de su discurso, cuando ya Sócrates habla solamente con sus amigos, retoma la reflexión sobre la muerte y dice:

Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto [es decir, la muerte] sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar (40c).

Las dos cosas que podría ser la muerte se refieren a lo que pasa con una persona una vez muerta. Es decir, de la misma manera que en el pasaje anterior, lo que sea la muerte queda definido por lo que sucede con la persona cuando muere. Sólo conociendo ese estado concreto podemos saber qué es la muerte, sólo si esto se cumpliera podríamos decidir si la muerte es un bien o un mal; una comparación efectiva y con fundamentos entre el estar muerto y el estar con vida no es posible mientras no conozcamos en qué consiste el mundo de los muertos.

Podemos conjeturar qué bienes (o males) se han perdido para los habitantes de este mundo cuando alguien muere: los familiares, los amigos, los conciudadanos del ahora muerto pueden dejar de recibir un bien como efecto de esta muerte. La persona que ha muerto, sin embargo, ¿está mejor o peor que antes? Los que hacen un viaje y se van a vivir a otra ciudad, dejan la vida que tenían junto a sus seres queridos y dejan también diversas pertenencias. Puede decirse, pues, que pierden algo con su viaje. Sin embargo, estas “pérdidas” no son suficientes para determinar si quien ha hecho el viaje

es feliz o infeliz, para ello es necesario también conocer cómo es su situación en el nuevo lugar donde se encuentra. De la misma manera, parece decirnos Sócrates, sucede con el que está muerto. ¿Cómo saber si ha recibido un bien o un mal, o si se encuentra feliz o infeliz el que deja este mundo si no sabemos cómo es el lugar donde ahora se encuentra, o si se encuentra siquiera? Las otras experiencias de la muerte que hemos mentado: vivir la muerte de un ser querido, el cuidado de nosotros frente a la muerte y la conciencia de que irremisiblemente algún día moriremos, no saben nada de la muerte en tanto estar muerto y haber dejado esta vida. Son experiencias sobre los preparativos del viaje, pero no experiencias sobre el lugar de llegada.

Puesto que no sabemos nada de la muerte en tanto estar muertos, temerla como uno de los mayores males (o incluso como el mayor) y actuar a partir de este miedo, es una ignorancia. Es creerse conocedor de algo sin serlo. Sócrates enfrenta así la objeción concreta de otra ética, aquella cuyo principio central consiste, en momentos límite, en apartarse de la muerte a toda costa. El principio de esta ética no se sostiene; descansa en la ignorancia.

En conclusión, de acuerdo con Sócrates la equivocación moral descansa en una equivocación cognitiva. Este resultado nos enfrenta a varias preguntas: ¿podemos librarnos de caer en errores cognitivos que nos conduzcan a cometer errores morales? ¿Toda equivocación moral se funda en una equivocación cognitiva? ¿Cuál es, en fin, el peso del conocimiento en la esfera de la ética? Quizá el discurso socrático sobre el saber y la ignorancia nos permita encontrar una respuesta a estas preguntas. Pero antes de abordar esta cuestión es menester examinar la ética socrática y ver si ella sí ofrece fundamentos suficientes que nos permitan considerarla una vía ética válida.

II.4 LA JUSTICIA, UN BIEN ESENCIAL

Quienes consideran que nuestras acciones deben guiarse primordialmente por el afán de preservar nuestra propia vida y, por lo tanto, por el temor a la muerte, creen, de alguna manera, que la muerte es el mayor de todos los males. Sócrates ataca esta postura ética al señalar que los seres humanos somos incapaces de saber algo sobre la muerte. Si ignoramos qué es la muerte, ignoramos siquiera si ésta es un mal o un

bien; de este modo, el temor a la muerte se muestra como un criterio poco razonable para dirigir nuestras acciones. Por su parte, Sócrates propone que debemos tomar decisiones considerando únicamente si lo que vamos a hacer es justo o injusto. Según esta idea, la justicia es uno de los mayores bienes para el ser humano y la injusticia uno de los mayores males.

Así como era necesario examinar si había fundamentos para considerar a la muerte el mayor de los males, es necesario examinar ahora si hay fundamentos suficientes para considerar a la justicia el mayor de los bienes. No obstante, aquí se presenta un problema: ¿qué entiende Sócrates por justicia? ¿"en todos los casos [...] decir la verdad y devolver lo que se recibe" (Platón, *República*, I, 331c); o "es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso" (ibíd., 336d); o es acaso "lo que conviene al más fuerte" (ibíd., 338c)?

Así pues, nos vemos ante dos preguntas: a) ¿qué entiende Sócrates por justicia?, y b) ¿hay buenas razones para considerar a la justicia, tal como la entiende Sócrates, como uno de los mayores bienes para el ser humano? La cuestión es que en la *Apología* Sócrates no nos dice de manera directa qué entiende por justicia. Podemos, sin embargo, comprender su concepción al respecto si prestamos atención, por un lado, a la postura ética global que sostiene (pues ahí ocupa un lugar destacado la justicia) y, por otro lado, a su comportamiento en diferentes sucesos donde él ha defendido lo justo incluso a costa de su propia vida.

La justicia y la ética socrática

Sócrates señala: al obrar, las personas solamente debemos examinar si haremos cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (cf. 28b). Nos preguntamos, ¿qué significa para Sócrates ser un hombre bueno y justo? Puede decirse que en la *Apología* Sócrates expone, en sus rasgos esenciales, una ética de la virtud donde uno de los componentes fundamentales es la justicia. Intentaremos describir aquí los elementos centrales de esta ética que Sócrates expresa a lo largo de su defensa.

Sócrates dice que su función dentro de la ciudad es dirigirse a las personas con la finalidad de despertarlas, persuadirlas, reprocharles algo (cf. 30e). El juicio pone su vida en riesgo; no obstante, si él sigue con vida continuará asumiendo la función que le ha sido asignada:

Mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco (29d-30a).

Y más adelante agrega:

En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos” (30b).

De acuerdo con la concepción ética de Sócrates expresada en los citados pasajes, el bien principal al que puede aspirar el ser humano es la virtud. La inteligencia y la verdad pertenecen a ella. Esforzarse por ser virtuoso significa preocuparse por ser lo mejor posible. Frente a estos bienes esenciales, la riqueza, la fama y los honores son bienes secundarios. Más aún, éstos sólo pueden llegar a ser bienes si y sólo si el ser humano es virtuoso o se esfuerza decididamente en serlo.

El siguiente pasaje amplía nuestro conocimiento de la ética socrática. Sócrates está reflexionando sobre la posibilidad de que lo condenen a muerte y, entonces, señala:

Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo cual yo digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un

mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente (30c-d).

Se suele pensar que morir es un gran mal, lo mismo que ser desterrado o perder la ciudadanía, alega Sócrates. Estas cosas se consideran males porque son privaciones de un bien. La muerte es la privación de la vida; el destierro, la privación del lugar donde realizamos nuestra vida en comunidad; perder la ciudadanía es la privación de derechos fundamentales de los que goza una persona dentro de una comunidad política. ¿Qué es peor: que alguien te mate (o que te destierre o que te quite la ciudadanía) o actuar injustamente? Sócrates señala: actuar de manera injusta. La justicia, contraparte de la injusticia, es superior a los otros bienes o supuestos bienes. O dicho de otro modo: actuar de manera justa es mejor que simplemente vivir, que permanecer en el lugar donde vives y que ser ciudadano con derechos.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir lo siguiente: ya que actuamos buscando nuestro bien, y buscamos siempre alcanzar el mayor bien, entonces, si pensamos correctamente a la hora de actuar, no debemos buscar en primer lugar mantenernos con vida, o seguir viviendo en nuestra tierra o conservar la ciudadanía, sino hacer lo justo. Podemos declinar cualquiera de estos bienes en favor de hacer lo justo, si es que vemos correctamente nuestra finalidad: ser seres humanos virtuosos.

Otra faceta de la ética de Sócrates sale a relucir cuando está cuestionando a Meleto. Éste, en un momento del interrogatorio, llega a contradecirse: afirma que Sócrates no cree que existan dioses, lo cual choca directamente con su declaración de que Sócrates cree en otras divinidades distintas a las de la ciudad. Sócrates responde: “No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo. Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante (εἶναι ὑβριστῆς καὶ ἀκόλαστος) y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil” (26e). El descaro y la intemperancia son puestos por Sócrates como defectos morales. Para él, entonces, sus contrarios: ser respetuoso y saber contenerse, vienen a ser virtudes.

Así pues, de acuerdo con la ética socrática, los seres humanos encuentran la felicidad solamente si se esfuerzan por ser virtuosos, es decir, si llegan a hacer de la

prudencia, la valentía, la templanza, hábitos duraderos y se esfuerzan por mejorarse continuamente. Cualquier otro bien que no radique en el corazón o el alma humana, como la riqueza, los honores, la fama, o incluso bienes como la vida o la ciudadanía, sólo pueden ayudar a la felicidad si el ser humano que las posee lucha por la virtud.

Estas son, pues, algunas líneas esenciales de la ética socrática. Ahora bien, esta ética también queda ilustrada por aquellas situaciones donde Sócrates defiende lo justo aun con el riesgo de perder su propia vida. En la *Apología* encontramos al menos tres situaciones donde esto ocurre. Dos las narra el propio Sócrates: su participación en el juicio contra los generales de la batalla de las Arginusas, y la ocasión donde los Treinta le ordenaron a él y a otros ciudadanos atenienses capturar a León de Salamina. La tercera es justamente la que está sucediendo: su defensa en el juicio por los cargos de impiedad y corrupción de la juventud. De estas tres situaciones, la última es la que vamos a analizar.

Morir o dejar de filosofar

Durante su defensa y antes de que el tribunal ofrezca su primer veredicto, Sócrates percibe que quizá los jueces quieran ordenarle que no se dedique más a su peculiar actividad filosófica. Sócrates dice que, de suceder esto, no va a obedecer al tribunal ateniense:

Si, además, me dijerais: “Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejaremos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás”; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: “Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, no dejaré de filosofar” [...] A esto yo añadiría: “Atenienses, haced caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces” (29c-d, 30b-c).

Sócrates considera que si los jueces le plantearan esta posibilidad, se encontraría en un caso análogo al de Aquiles: o bien puede preservar su vida a costa de no cumplir con su deber (seguir filosofando), o bien morirá por no permitir que suceda algo injusto (abandonar la filosofía porque se lo prohíbe el jurado). Su

comportamiento durante el juicio es claro: Sócrates prefiere defender lo que considera justo aunque su decisión le cueste la vida. Nos preguntamos: ¿por qué considera Sócrates que haría algo injusto si deja de filosofar? ¿Qué idea de justicia respalda su comportamiento? El siguiente pasaje nos ayudará a comprender la postura de Sócrates:

La verdad, atenienses, es como sigue: donde quiera que uno se sitúe en la creencia de que es para lo mejor, o que haya sido situado por un superior, allí, me parece a mí, debe permanecer y enfrentar el peligro, y de ninguna manera debe tomar en cuenta [el peligro de] muerte ni ninguna otra cosa, salvo la deshonra (28d).²⁰

Y continúa:

En efecto, atenienses, obraría yo indignamente si, al asignarme un puesto que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa (28d-e).

De acuerdo con este pasaje, hay dos normas morales que Sócrates considera fundamentales:

Norma A. Hay que permanecer y arriesgarse en el puesto en el que es colocado por un superior.

Norma B. Hay que permanecer y arriesgarse en el puesto en el que uno se coloca porque considera que es lo mejor.

Ambas normas hablan de la obligación de permanecer en un lugar desempeñando una actividad que se nos ha encomendado, a pesar de que nuestra vida se ponga en riesgo. En la Norma A, la actividad nos la ha encomendado un superior. En la Norma B, la actividad nos la hemos encomendado nosotros mismos. La

²⁰ Tomamos la traducción de este pasaje de: Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates*, pp. 74-75. La versión de Gómez-Lobo salva la ambigüedad presente en otras traducciones y originada por el texto griego mismo. El problema radica en la siguiente línea: οὗ ἄν τις ἐαυτὸν τὰ ξη ἢ γησάμενος βέλτιστον εἶναι. Julio Calonge Ruiz, cuya traducción hemos manejado a lo largo del presente trabajo, la traduce así: “en el puesto en el que uno se coloca porque cree que es el mejor”. En esta versión no queda claro si: a) uno se considera el mejor para un puesto determinado, o si b) uno cree que el puesto que ha elegido es el mejor. Gómez-Lobo elige traducir de modo cercano a la opción b), aunque elaborando una idea más clara.

Norma A no sólo es reconocida por Sócrates sino por gran parte de los helenos de su tiempo, como señala Gómez-Lobo: “expresa un requerimiento esencial de la táctica de combate de la infantería pesada, una forma de combate que todo ciudadano ateniense conocía bien” (*La Ética de Sócrates*, p. 77).²¹

Este principio, importante para la ética guerrera de los griegos de aquel tiempo, queda expresado de manera clara y dramática en ciertos pasajes de Heródoto. Veamos dos de ellos. La batalla de las Termópilas se decide en el momento en que los persas, recorriendo la senda Anopea, sorprenden a los helenos (*Historia*, Libro VII, 213-218). Cuando el ejército griego, compuesto por contingentes de diversos pueblos, comprende que está por caer presa de una maniobra envolvente, analiza la situación. Algunos griegos proponen abandonar la posición, otros, mantenerla. Finalmente, unos se dispersan y sólo los contingentes lacedemonios, tespieos y tebanos deciden permanecer en el sitio (Libro VII, 222). Y Heródoto nos dice:

Se cuenta también que fue el propio Leónidas [jefe del contingente espartano] quien, preocupado ante la posibilidad de que perdiesen la vida, les permitió que se fueran, mientras que a él y a los espartiatas que le acompañaban el honor les impedía abandonar la posición que expresamente habían ido a defender. A título personal, yo suscribo plenamente esa versión, es decir que, cuando Leónidas se percató del desánimo que reinaba entre los aliados y de su nula disposición para combatir con los lacedemonios el peligro, les ordenó que se retiraran, considerando, en cambio, que para él constituía un baldón marcharse; además, si permanecía en su puesto, dejarían una fama gloriosa de su persona y la prosperidad de Esparta no se vería aniquilada (Libro VII, 220, 1-2).

Como puede observarse, la similitud entre este pasaje de Heródoto y las palabras de Sócrates en la *Apología* no es poca. Consideremos también el siguiente texto. Antes de que Jerjes lance su ejército contra la Hélade sostiene un diálogo con Demarato, personaje de la realeza lacedemonia, que entonces se hallaba exiliado y fungía como consejero del rey oriental. Jerjes le pregunta a Demarato por las características de los lacedemonios en lo tocante a la guerra. Demarato le responde

²¹“El comandante asigna un puesto (*táxeis*) en las filas a cada soldado u hoplita, del cual se espera que se entrelace con el hombre a su izquierda y el hombre a su derecha, dejando que su lanza emerja a la derecha. De esta manera, las filas de hoplitas aparecían ante el enemigo como una sólida muralla erizada de lanzas. Si, por miedo, un soldado abandonaba su puesto en las primeras filas (la expresión común para ello en griego era *lipein ten táxin*), se abría un boquete que ofrecía al enemigo una excelente oportunidad para penetrar la de otra forma inexpugnable formación. En ese instante, la principal ventaja táctica hoplita se pierde y puede sobrevenir la derrota” (*La Ética de Sócrates*, pp. 77-78)

con sinceridad y le dice que ellos pelearán contra Jerjes pues jamás aceptarán ser sus esclavos, y que lo harán sin importar que los enemigos sean desmedidamente superiores en número. Jerjes se muestra incrédulo ante las palabras de Demarato y le dice:

¿Cómo podrían oponerse a un ejército tan poderoso como éste [como el comandado por Jerjes] mil, diez mil, o incluso cincuenta mil hombres, si todos ellos gozan de la misma libertad y no están a las órdenes de una sola persona? Pues, suponiendo que los lacedemonios sean cinco mil, es indudable que somos más de mil contra cada uno. Si estuvieran, siguiendo nuestra pauta, a las órdenes de una sola persona, podría ser que, por temor a su amo, hicieran gala de un valor superior incluso a su naturaleza, y que, pese a estar en inferioridad numérica, se viesen obligados, a latigazos, a dirigirse contra un enemigo superior en efectivos; en cambio, si son presas del libertinaje, no podrán hacer ni lo uno ni lo otro (Libro VII, 103, 3-4).

Demarato le contesta que los lacedemonios...

En combates singulares no son inferiores a nadie, mientras que, en compacta formación, son los mejores guerreros de la tierra. Pues, pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. De hecho, cumplen todos sus mandatos, y siempre manda lo mismo: no les permite huir del campo, sino que deben permanecer en sus puestos para vencer o morir (Libro VII, 104, 4-5).

Las palabras de Sócrates en la *Apología* y en el *Critón* son muy cercanas a las de estos pasajes. En cualquier caso, se ve cómo en la narración de esta gesta decisiva de los helenos, ocurrida ochenta años antes que el juicio contra Sócrates, la idea de permanecer en el puesto que le ha sido encomendado al guerrero es una idea fundamental. Una vez advertido esto, prosigamos con el análisis de la defensa de Sócrates.

Es preciso señalar que, en defensa de su actividad filosófica, Sócrates invoca en primer lugar la Norma A: “voy a obedecer al dios [el superior de más alto rango] más que a vosotros” (29d). Este principio normativo da pie sin duda a algunas cuestiones: ¿qué pasa si un superior me ordena algo que es, o que yo creo que es, injusto? ¿Debo desempeñar esa actividad sólo porque mi superior me lo ordena? Es necesario, pues, esclarecer el significado de la Norma A para entender la concepción socrática de la justicia. El ejemplo que pone Sócrates de cómo actuó él mismo cuando los

gobernantes oligarcas les ordenaron a él y a otras personas capturar a León de Salamina, puede contribuir a que elucidemos esta cuestión. Sócrates nos dice:

Yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente. De esto, tendréis muchos testigos (32c-e).

Los gobernantes de una comunidad política son, en cierto modo, los superiores, en el sentido de que tienen el derecho de mandar en las cuestiones relativas a la ciudad (como los estrategos en las batallas). Sócrates, sin embargo, no los obedeció, ¿por qué? ¿Hizo una excepción a la Norma A? La razón que Sócrates invoca para explicar su acción es que no estaba dispuesto a cometer nada injusto. En el caso de la orden de los Treinta, podemos decir que no estaba dispuesto a ocasionar la muerte de un hombre injustamente. Pero, ¿cómo entender de manera más concreta el comportamiento de Sócrates? ¿En qué lugar queda la Norma A tras su decisión de no ir a capturar a León de Salamina? Quizá, podemos pensar, Sócrates considera que el principio de respetar lo justo está por encima de la Norma A, y, por lo tanto, cuando ambos entran en conflicto, considera que se debe actuar respetando lo justo y no obedeciendo a los superiores. Quizá Sócrates está cuestionando que los Treinta sean realmente sus superiores.

A la luz de dos hechos que a continuación vamos a citar, la segunda opción (es decir, que Sócrates no considera como sus superiores a los Treinta) parece ser la correcta. El primero tiene que ver con el contexto histórico. El gobierno de los Treinta no fue elegido por los atenienses, sino que después de ser derrotada Atenas en la Guerra del Peloponeso, Esparta le impuso dicho gobierno oligárquico. En este sentido muchos atenienses, incluido Sócrates, pudieron considerar que el gobierno de los Treinta, y todo aquello que ordenaban, era ilegítimo.

El segundo hecho, de mayor fuerza todavía, aparece en el texto de la *Apología*. Poco después de haber enunciado las que hemos llamado Normas A y B, Sócrates realiza el siguiente comentario: “sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y

desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre” (29b). Esta expresión puede interpretarse como una aclaración de la Norma A. Cuando Sócrates habla de un superior no se refiere simplemente a alguien que queda encima de otra persona en una cadena de mando, se refiere a alguien que es mejor: los hoplitas deben obedecer al estratega porque es (o consideran que es) alguien capacitado para definir cómo agruparse y de qué modo atacar, de manera que estén en condiciones de dar una buena batalla; si llegamos a tener potros, escucharemos a quien es cuidador de ellos en la medida en que sabemos que está capacitado para “hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia” (*Apología*, 20b), cosa que nosotros no sabemos hacer, pues no tenemos o tenemos muy poca experiencia al respecto. Obedecemos al mejor, es decir, a aquel que nos parece una persona que sabe y que puede más en lo tocante a algo que nosotros no: el estratega en cuestión de batallas, el arquitecto en relación a la construcción, el maestro en relación a la educación, el político respecto al buen desarrollo de la ciudad y sus habitantes. Si resulta evidente que la orden (o el consejo) que alguien nos da es mala o deficiente, entonces no estamos obligados a seguirla, es más, estamos obligados a pasarla por alto. Así ha ocurrido, nos parece, en el caso de la orden de captura de León de Salamina. Sócrates juzga que su propio punto de vista sobre la justicia es superior al discernimiento de los gobernantes, los Treinta, por eso ha decidido actuar conforme a lo que él considera justo. Ellos no son mejores, por lo que en este sentido no son sus superiores.

Este hecho nos hace precisar la índole de la Norma A. No se trata de un simple principio que el agente deba asumir ciegamente. Por el contrario. El agente debe evaluar las capacidades de quien se le presenta como superior en una determinada área. Sólo cuando esa persona se le muestra apta, es cuando el agente está en condiciones de enmarcar su obediencia al otro individuo dentro de la Norma A. Si dicha persona no se muestra capaz y sólo se trata de un sedicente superior, entonces la Norma A no aplica.

Hasta aquí la situación parece razonable: cuando la Norma A dice que es preciso permanecer en el puesto en el que somos colocados por un superior, quiere decir que debemos permanecer en el sitio donde nos ha colocado alguien que es mejor, alguien que sabe sobre determinado asunto. Ahora bien, Sócrates echa mano de la Norma A

de una manera que no deja de ser problemática, aun tomando en cuenta las anteriores aclaraciones. Veamos esta cuestión. Sócrates se encuentra ante dos órdenes opuestas: la del dios, que le ordena filosofar, y la del tribunal ateniense, que le ordena (o, mejor dicho, le podría ordenar) que desista de hacerlo. Dada esta situación, ¿a quién obedecer y por qué? Sócrates recurre, pues, a la Norma A, y señala que obedecerá al dios. Es decir, en este caso, para Sócrates es mejor el juicio del dios que el del tribunal ateniense. ¿Puede demostrar Sócrates que realmente es mejor el dictado del dios que el del conjunto de los jueces?

Parece fuera de duda que buena parte de los atenienses y de los helenos en general de aquella época daban un amplio crédito a los anuncios y mensajes divinos. Si algo está respaldado por la divinidad, adquiriría para ellos una condición respetable. Por esta razón, la aseveración de Sócrates de que su actividad obedece a un mandato divino no es un argumento cualquiera; debió surtir algún efecto entre los asistentes al juicio. Ahora bien, a pesar de su fuerza, este argumento no basta en sí mismo para fundamentar el comportamiento de Sócrates. Ciertamente, si es una orden divina la que está cumpliendo Sócrates, parece bien que la siga, pero bien pudieron preguntarse algunos de los jueces: ¿realmente se trata de una orden de la divinidad? Estamos frente a un individuo acusado de irreligiosidad, ¿no estará mintiendo? ¿No está cometiendo el acto impío de escudarse en la divinidad con la intención de salvarse de la muerte?²²

A los recelos que pudieron surgir entre los jueces, debemos añadir otras cuestiones que hacen necesario que Sócrates ofrezca más argumentos para defender su derecho a seguir practicando la filosofía. Como lo señala Platón en el *Eutifrón*, dentro del imaginario helénico había decisiones de los dioses que resultaban contrapuestas. Mientras un dios podía mandar una cosa, otro dios podía mandar una contraria. Así, si un dios podía ordenar que se hiciera, desde cierta perspectiva, algo justo, otro dios podía ordenar que se hiciera algo injusto.²³ Esto nos conduce al

22 Que Sócrates lo ve como un buen argumento para defender su necesidad de seguir filosofando, es claro. En este sentido, Sócrates, al parecer, confía en que si se enfrentan de verdad el juicio de los seres humanos y el del dios, hay sin duda que preferir el segundo. Sócrates, sin embargo, no desarrolla un argumento que nos hable de la naturaleza (superior) del juicio de los dioses.

23 Esto sucede, por ejemplo, repetidamente en la *Ilíada*.

siguiente razonamiento: el solo mandato de un dios no asegura que se esté ordenando hacer algo justo en sí mismo.

¿Es bueno filosofar porque el dios lo ordena? O, ¿porque es bueno filosofar, el dios lo ordena? ¿O simplemente el dios ha ordenado algo bueno en este caso: filosofar? ¿O el dios ha ordenado algo que es bueno en un sentido y dañino en otro? Si se le plantearan estas cuestiones al Sócrates de la *Apología*, ¿qué podría responder? No lo sabemos. Pero sí es preciso llamar la atención sobre lo siguiente. La argumentación socrática a favor de su actividad, aun con todo el peso que le da a la encomienda del dios, no se queda ahí. Sócrates considera que su actividad filosófica, además de responder a un mandato divino, presenta ciertas cualidades:

a) No es dañina: “Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente” (37a). Véase también 33c-34b.

b) Le aporta un gran bien a los atenienses y a sí mismo: “No iba a donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular”. Véase también 30a y 36d.

c) Le produciría un gran bien a cualquier persona que se viera inmiscuida en ella: “el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud” (38a).

d) Se trata de una dádiva que la divinidad le ha otorgado a Atenas: “no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros” (30d).

Estas características de la actividad socrática pueden legítimamente aislarse del mandato divino y representar de manera independiente un respaldo a su ocupación filosófica. En primer término se puede apreciar que los rasgos a, b y c, se encuentran ligados. Al enunciar estos rasgos, Sócrates no dice: la actividad que practico es buena porque la ha ordenado el dios. No. La actividad es buena en sí misma, como señala el pasaje que ya citamos: “no iba a donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular”.

La filosofía socrática efectúa un bien: busca despertar a las personas del sueño ético en el que se hallan sumergidas. ¿Te has preocupado de lo realmente importante:

la virtud? ¿Estás seguro de que la vida que llevas es una vida de la cual no vas a avergonzarte? ¿Lo que dices de ti mismo es cierto o tu opinión sobre ti descansa en un engaño? ¿Buscas la verdad? Es cierto, sus preguntas y conversaciones pueden molestar. También quienes tienen una cita importante, pero se encuentran profundamente dormidos, suelen molestarsen en primera instancia con quienes los despiertan de manera oportuna. Pero molestar no significa dañar. Ya hemos visto que, de acuerdo con la ética defendida por Sócrates, el verdadero daño es ir contra las acciones y los hábitos virtuosos. Alentar la virtud, que es, a su modo, lo que pretende la filosofía socrática, ¿cómo podría ser un mal?

Con su ocupación, Sócrates no sólo busca su propio bien (hacer algo que le guste, por ejemplo) sino que busca el bien de los demás, y en particular el de los atenienses. En ese sentido, si se le prohíbe filosofar se está atentando, como bien observa Sócrates, contra el bien de muchas personas:

Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante (30d-e).

Este pasaje puede parecer irónico: ¿es cierto que en último término Sócrates está defendiendo a los atenienses y no a sí mismo? Pero, de acuerdo con Sócrates, no hay engaño. En efecto, si Sócrates muere, los atenienses dejarán de percibir el bien de verse estimulados a mejorarse en un sentido radical. De ahí que la defensa socrática deba calificarse como justa en este sentido: está defendiendo un bien ajeno incluso a costa de su propia vida.

Hay quienes pueden poner en duda que Sócrates haya recibido una encomienda de la divinidad; hay quienes pueden dudar de que los dioses pidan siempre hacer cosas buenas y justas; hay quienes pueden dudar de que los dioses existan o que, de existir, se comuniquen con los seres humanos. El argumento del mandato divino está desarmado ante ellos desde el primer momento. Frente a posturas de esta índole, la reflexión socrática sobre la naturaleza benéfica de su actividad resulta crucial. Y, de

cualquier manera, aunque estemos dispuestos a dar crédito a su obediencia al dios, dicha reflexión nos resulta muy útil en aras de comprender el conjunto de su conducta. Sócrates considera que realiza una actividad benéfica porque combate la somnolencia y el olvido que consumen a las personas y porque lucha a favor de la virtud y del examen de uno mismo. En ese puesto, nos dice, lo ha colocado el dios, como regalo divino a la tumultuosa ciudad de Atenas.

En la *Apología* Sócrates no ofrece una definición de justicia. Encontramos, no obstante, ejemplos que nos ayudan a comprender la idea de Sócrates al respecto. Hemos visto que la idea socrática de justicia está inserta en una ética de la virtud, donde la valentía, la prudencia, la templanza, ocupan también un sitio. De acuerdo con esta ética, el mayor bien de una persona está en ser alguien virtuoso, excelente, y en esforzarse de manera constante por ser mejor. Bienes como la riqueza o la fama, como la ciudadanía e incluso la propia vida, se subordinan a la virtud. Hemos visto asimismo que defender lo justo no significa simplemente cumplir órdenes dictadas por un gobernante, por alguien que se encuentra arriba en una cadena de mando o por la convención. Perseverar en un lugar, obedecer un mandato, sólo puede ser justo si antes hemos examinado aquello que se nos pide realizar y resulta ser algo bueno, algo que abona a la virtud de las personas o de la ciudad. Y entonces, cuando se pone en peligro el bien ajeno, la responsabilidad y la justicia ordenan defender dicho bien.

La solución socrática, sin embargo, no carece de dificultades. Ante las órdenes y las costumbres debo portarme de manera cautelosa; antes de seguirlas o rechazarlas, debo examinarlas. Sólo puedo seguirlas si, una vez examinadas, encuentro que reportan un bien esencial para otra persona, para la comunidad o para uno mismo, según sea el caso. El peso de las decisiones recae sobre la capacidad personal para examinar las normas. ¿Quién nos asegura, sin embargo, que cuando digamos: “esta norma es buena”, realmente será buena? En efecto, después de analizarla puedo creer que “x” es una norma equivocada, cuando en realidad es una norma que procura un verdadero bien.

Ciertamente Sócrates le da un gran peso a la autonomía reflexiva del agente moral. Ahora bien, esto no quiere decir que las costumbres o la tradición carezcan de

fuerza moral para orientar a las personas al momento de tomar una decisión. El problema radica, con todo, en el lugar que ocupa el examen personal en la determinación de lo que resulta adecuado e inadecuado en un sentido moral. ¿Puede considerarse el examen personal de una norma como el criterio último para decidir sobre la calidad moral de ésta?

Sócrates invita y urge a las personas a realizar un examen de su propia vida, pero no piensa que la opinión de cada uno sea en verdad la medida de todas las cosas. Es posible que nuestra creencia sobre algo sea falsa (como la opinión “la muerte es el mayor de los males”); si actuamos fundados en esta creencia, entonces actuaremos a partir de la ignorancia, lo cual, según el mundo de la *Apología*, no es una vía que nos lleve a actuar de manera acertada. Para actuar adecuadamente es necesario examinarnos, mas no es suficiente. Sólo cuando nuestro examen da como fruto una creencia verdadera o, mejor, un conocimiento, entonces es que nuestra acción moral será verdaderamente adecuada.

Entonces podemos preguntar: ¿Sócrates sabe (conoce) que la justicia, tal como él la entiende, es uno de los mayores bienes para el ser humano? ¿Lo sabe o sólo lo opina? Hasta ahora hemos visto que la concepción de la justicia y de la ética socrática están respaldadas por elementos esenciales de la tradición helénica, tales como buena parte del comportamiento de muchos de sus héroes (Aquiles, Heracles, Teseo, entre otros) y por ciertos momentos de la historia griega (las batallas contra los persas y medos, por ejemplo). Asimismo, encuentra respaldo en ciertas manifestaciones del sentido común que, hasta donde podemos ver, prevalecía entre los griegos en aquel entonces, quienes daban importancia a valores como la templanza, la prudencia, la obediencia en el combate. Sócrates hace suyos estos componentes morales, los cohesiona de manera adecuada y los potencia, sin que pueda advertirse una contradicción o inconsistencia en el conjunto resultante.

Sin embargo, puede cuestionarse la validez de la tradición; incluso hay otros elementos dentro de la misma cultura griega que chocan con los principios socráticos.²⁴ Así, la de Sócrates puede ser una opinión entre otras y no un verdadero

²⁴Pensemos que diversos contingentes griegos abandonaron su puesto en las Termópilas. Pensemos que los ideales

saber. Recordemos, por ejemplo, aquel momento de la *Odisea* donde el héroe de Ítaca desciende al mundo de los muertos y conversa con varios de ellos. En las palabras que Odiseo intercambia con Aquiles descubrimos ciertas ideas sobre la muerte que poco compaginan con la propuesta ética de Sócrates:

Pero tú, oh Aquileo, eres el más dichoso de todos los hombres que nacieron y han de nacer, puesto que antes, cuando vivías, los argivos te honrábamos como a una deidad, y ahora, estando aquí, imperas poderosamente sobre los difuntos. Por lo cual, oh Aquileo, no has de entristecerte porque estés muerto.

Así le dije; y me contestó enseguida: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir a otro, o un hombre indigente que tuviera pocos recursos para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos” (*Odisea*, XI).

El héroe en el que Sócrates se apoyó para defender su postura, ahora (es cierto, en el otro poema homérico) se lamenta de la muerte y dice preferir un género de vida visto como poco digno en su tiempo. Quizá entonces pueda sostenerse que para algunas personas ser virtuosas es bueno, algo que las hace felices; para otras personas, sin embargo, mantener la vida a toda costa será la opción que les permita la dicha.

¿Puede mostrar Sócrates que su ética tiene fundamento en un saber, que no está aquejada de ignorancia? ¿Puede demostrar que *sabe* que es malo y vergonzoso cometer injusticia y que no sólo lo *opina*? Vimos en el apartado anterior que el error moral dependía de un error cognitivo. Ahora vemos que el verdadero acierto moral depende de un acierto cognitivo. Conocimiento y virtud se encuentran enlazados de alguna manera. Entonces, para entender mejor la concepción ética de Sócrates, debemos desplazar nuestra mirada a las relaciones entre la esfera del saber y la esfera de la acción. Esta será la tarea del próximo capítulo.²⁵

de justicia y virtud no siempre son seguidos por los griegos, numerosos relatos de Heródoto y Tucídides lo atestiguan.

25A lo largo de este trabajo hemos hablado y hablaremos de las concepciones epistemológicas, éticas y concernientes a la teoría de la acción de Sócrates. Esto no quiere decir que en la *Apología* Sócrates mismo haga referencia a estas diferentes esferas de su filosofía. Nuestra intención al aplicar esta nomenclatura filosófica no helénica al discurso socrático, ha sido la de dotar de mayor claridad y organización a nuestros análisis.

CAPÍTULO III. LA ÉTICA Y LA ESFERA DEL SABER

La crítica de Sócrates a la ética orientada por el temor a la muerte es de índole cognitiva. Quienes actúan por temor a la muerte piensan que ésta es el mayor de los males. Sin embargo, esta creencia resulta equivocada pues, como muestra Sócrates, los seres humanos no sabemos nada sobre la muerte, hasta el punto de que, si hablamos de posibilidades, podría incluso ser un bien. El error cometido al intentar captar la naturaleza de la muerte es la raíz del error moral. Según se trasluce de la crítica socrática, hay un fuerte lazo entre ética y conocimiento.

Este lazo se vuelve aún más patente si reparamos en la posición que Sócrates defiende. A pesar de que confiesa su ignorancia en lo tocante a diversas cuestiones, afirma que sí posee un saber en el ámbito de la ética, y este saber le procura un respaldo a su posición: “sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia” (29b, las cursivas son nuestras). Para comprender los fundamentos de la ética de Sócrates y su crítica a la ética del temor a la muerte, es preciso explorar algunos vínculos esenciales que, a juicio de Sócrates, existen entre la esfera de la ética y la esfera del saber.

III.1 MOTIVOS PARA ACTUAR: *PATHOS* Y OPINIÓN

A lo largo de la *Apología* Sócrates propone la existencia de un vínculo de hecho: las creencias se presentan como las motivaciones esenciales del comportamiento humano. En efecto, cada que considera, de manera explícita o implícita, el motivo de una acción se refiere a una opinión o idea racional presente en el agente. He aquí diversos casos:

- Sócrates decide defenderse primero de las acusaciones que recaen desde antiguo sobre él *porque cree* que éstas son las que pesan más sobre sus jueces (pues las comenzaron a escuchar a una edad donde eran fácilmente influenciables y a partir de ahí han resonado en sus oídos durante mucho tiempo).
- Calias quiere que Eveno eduque a sus hijos *porque cree* que este sofista tiene el saber apropiado para hacerlo (cf. 20a-c).

- Sócrates se daba cuenta de que con su labor inquisitiva se ganaba enemistades pero, desde su punto de vista, debía seguir ejerciendo dicha actividad porque *le “parecía necesario dar la mayor importancia al dios”* (21e, cursivas nuestras).
- Meleto llega a decir que ha acusado a Sócrates de corruptor de la juventud *porque cree* que Sócrates hace esto voluntariamente (cf. 25d).
- Aquiles se apresta a combatir contra Héctor *porque piensa* que es vergonzoso vivir como un cobarde.
- Sócrates dice que seguirá filosofando a pesar de que se lo lleguen a prohibir los jueces *porque cree* que es malo y vergonzoso desobedecer al que es mejor (a la divinidad en este caso).
- Muchas personas actúan *creyendo* que la muerte es el mayor de los males.

Estos ejemplos nos permiten indicar que para Sócrates el motor principal de las acciones humanas son las creencias. Como se puede apreciar, de acuerdo con los casos referidos: decidimos hacer lo que consideramos (creemos, suponemos) preferible a otra cosa. Nuestras creencias nos impelen a elegir lo bueno (o lo mejor, o lo menos malo) y a apartarnos de lo malo (o lo peor, o lo menos bueno).²⁶ Ahora bien, como se sabe, el llamado “intelectualismo socrático” ha sido objeto de críticas debido a que parece apartarse, en su explicación de la acción, de lo que sucede en realidad:

Evidentemente quedan una serie de interrogantes sin responder en una explicación intelectualista de la acción, especialmente en lo que respecta a la motivación de la praxis, y es quizá ahí donde las críticas de Aristóteles serán más duras. Una explicación de la acción en la que la dimensión desiderativa queda totalmente aparte está evadiendo un problema, pero finalmente lo traslada de lugar, dejando abierta la cuestión

26 “Aplicado al ámbito de la acción moral, el principio socrático de que nadie yerra voluntariamente implica, como su conversa, la tesis según la cual toda vez que un agente elige algo, lo hace por considerarlo, al mismo tiempo, como bueno o, al menos, preferible a otra cosa. Esta tesis constituye un principio básico en la teoría de la acción subyacente no sólo a la ética socrática, sino también, de diversos modos, a la ética clásica de filiación platónico-aristotélica, en su conjunto. Dicho principio establece que el fin de una acción, en tanto objeto del deseo que motiva su producción, siempre es intencionado, al mismo tiempo, como un bien (*sub specie boni/sub ratione boni*). Se trata aquí de un principio de alcance descriptivo, y no normativo, lo que implica que su lugar sistemático ha de buscarse, propiamente, en el ámbito de la teoría de la acción, y no en el de la ética, como tal” (Alejandro Vigo, “La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino”, en *Signos filosóficos*, vol. 15, núm. 29, México, 2013, p. 12)

no menor de cómo es que el intelecto, en definitiva, puede mover a actuar (Santa-María, Andrés, “El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles”, en *Nova Tellus*, vol. 26, núm. 1, México, 2008, p. 137).

En efecto, Aristóteles, al reflexionar sobre la incontinencia (*akrasia*), llega a mencionar la opinión de Sócrates, que se desprende de su intelectualismo, y según la cual a) la equivocación moral tiene como base la ignorancia, y b) quien posee conocimiento no puede errar:

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y lo arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos (*Ética Nicomáquea*, VII, 1145b 22-28).

Hay que decir, por una parte, que la crítica de Aristóteles se enfoca sobre todo a lo que Sócrates sostiene en ciertos diálogos de Platón, como el *Protágoras* y el *Gorgias*; en estas obras Sócrates propone una versión fuerte de la conexión entre conocimiento y virtud y entre ignorancia y vicio.²⁷ Por otra parte, Aristóteles realiza su crítica desde una concepción compleja del alma y desde un enfoque pluralista de las virtudes propias del alma (Cf. *Ética Nicomáquea* II y VI). Salvando estas diferencias entre la mirada aristotélica y el discurso socrático de la *Apología*, la crítica de Aristóteles puede advertirnos sobre algo significativo en relación con el mundo del texto que estamos estudiando: en la *Apología*, como hemos dicho, Sócrates considera que las creencias son los motivos centrales de nuestra acción. Esta propuesta, sin embargo, al parecer deja fuera otro de los elementos que determinan, según se suele opinar, de manera importante nuestro comportamiento: las pasiones.²⁸

En efecto, solemos usar frases como la siguiente: “se dejó llevar por sus sentimientos”. De hecho, en el pensamiento griego del siglo V a. C. hay una referencia

27 Una conexión que, no debemos olvidar, está llena de sutilezas (cf. Santa-María, “El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles”, pp. 119-137 y Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates*, pp. 131-194).

28 Cuando hablamos de las pasiones nos referimos a todo aquello que surge en el ser humano, de alguna manera, sin su control, se trata de sentimientos, emociones, impulsos. Aristóteles señala: “Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor” (*Ética Nicomáquea*, II, 1105b 22-24).

constante al enfrentamiento entre lo racional y lo pasional en el seno del ser humano. “Sí, conozco los males que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causa de males para los mortales”, dice la Medea de Eurípides (*Medea*, 1078-1081). O como señala Teseo: “seguiste tus impulsos en vez de tu razón”, (Eurípides, *Teseo*, 162).²⁹

El Sócrates de la *Apología*, en cambio, parece dejar de lado el mundo de las pasiones y contentarse con una explicación cognitiva de la causa de nuestros actos. No obstante, dado que Sócrates se refiere repetidamente a las pasiones a lo largo de su discurso, es preciso analizar con mayor detenimiento esta relación entre acción y pasión que figura en la *Apología*. Sólo así podremos comprender en qué consiste la concepción socrática de la acción y, por lo tanto, el horizonte desde el cual realiza su crítica a la ética del temor a la muerte y la justificación de su propia postura.

Las pasiones, es un hecho, están presentes a lo largo de la *Apología*. La irritación o ira (ὀργή ζῶ, cf. 23c, 34c), la calma (ἡ συχία, cf. 35b), el disgusto (ἄχθος, cf. 31a, 31e), la compasión (ἐλεητύς, cf. 34c), el gozo (χαῖρον, cf. 23c, 33b) la envidia (φθόνος, cf. 28a), el apreciar (ἀσπάζομαι, cf. 29d), la vergüenza y el temor, se suscitan en el corazón de los personajes. La pregunta es: ¿qué lugar ocupan las pasiones en la esfera de la acción?

En primer término es necesario prevenirse frente a una posible interpretación de las pasiones ajena al mundo de la *Apología*. El ámbito de la pasión no es visto aquí ni como malo ni como bueno en sí mismo. En realidad, lo que muestra el texto es que una pasión puede acompañar a una acción acertada o a una errónea. Veamos algunos ejemplos que lo confirman.

El temor. Sócrates habla frecuentemente de aquellos que le temen a la muerte y nos habla también de quien le teme a la cárcel y al peligro. Dado que la posición ética de quienes sufren este tipo de miedos es criticada y considerada como carente de un fundamento válido, podría pensarse que el temor mismo es una pasión que no

²⁹ Como se sabe, en la *República* se pone en boca de Sócrates una teoría del alma donde las pasiones tienen un lugar y donde se reconoce su influencia en nuestro comportamiento. Aristóteles, por su parte, para explicar los motivos de las acciones intencionales, también recurre a una “psicología” compleja donde la deliberación y elección contemplan el elemento pasional o irracional.

debemos tener. Sin embargo, Sócrates no lo ve así. Para él el temor puede estar asociado con una manera correcta de sentir las cosas. Esto resulta evidente cuando al relatarnos el caso de Aquiles señala: “[Aquiles] desdeñó la muerte y el peligro temiendo (δεί σας) mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos” (28c-d). Este pasaje muestra que Aquiles hace bien sintiendo cierto temor, pues a lo que le teme no es a la muerte o al peligro, sino al vivir siendo malo y a cometer una injusticia. El ejemplo indica que para Sócrates, quien nos narra esta historia, el temor no es bueno ni malo en sí mismo; es malo cuando es temor de algo que no se debe temer, bueno cuando es temor de algo que es correcto (éticamente justificado) temer.³⁰

La irritación. Sócrates nos cuenta que los jóvenes que lo acompañan se divierten cuando ven cómo examina a las personas y nos dice que suelen imitarlo y que al hacerlo...

Encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo (έ μοι ό γί ζοντα), y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan [...]. Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada” (23c-d).

Las personas examinadas se irritan porque los jóvenes les muestran que se creen sabios cuando realmente no lo son. El enojo se dirige inmediatamente contra aquel al que los jóvenes emulan. De acuerdo con Sócrates, se trata de una irritación mal encaminada. Si alguien te demuestra que estás en un error y que tú eres responsable de cometerlo, tu irritación no debe ir dirigida contra quien te hace ver tu equivocación sino en todo caso contra ti mismo (“los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mismos”). La irritación no parece mala en sí misma. Es inadecuada cuando se dirige a la persona incorrecta por motivos incorrectos, es adecuada cuando se despierta por motivos realmente válidos.

Los ejemplos anteriores nos muestran, al mismo tiempo, otra característica importante del mundo de las pasiones en la *Apología*. Cuando las pasiones aparecen

30 Una valoración positiva del temor se da también en 29d. En dicho pasaje Sócrates indica que si algo hay que temer y evitar son los males que se sabe que son males.

permiten descubrir o comprender el pensamiento de quienes las tienen. Dicho de otro modo: las pasiones no se presentan como una irracionalidad ciega que se apodera de las personas, se muestran como afecciones que indican algo sobre la forma de pensar de los seres humanos. Veamos algunos ejemplos.

El gozo. Cuando los jóvenes acompañantes de Sócrates se divierten o gozan (“los jóvenes que me acompañan espontáneamente [...] se divierten oyéndome examinar a los hombres”, 23c), su diversión no nace de la nada, sino que está vinculada directamente con una idea (pensamiento o creencia): se divierten porque es placentero ver cómo las personas que se creen sabias aparecen realmente como son. Pasión y motivación racional están estrechamente unidas.

La ira. Sócrates habla de la manera como se está defendiendo y considera que puede ocasionarle problemas, entonces les dirige a los jueces las siguientes palabras:

Quizá alguno de vosotros se irrite, acordándose de sí mismo, si él, sometido a un juicio de menor importancia que éste, rogó y suplicó a los jueces con muchas lágrimas, trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y, también, a muchos de sus familiares y amigos, y, en cambio, yo no hago nada de eso, aunque corro el máximo peligro según parece. Tal vez alguno, al pensar esto, se comporte más duramente conmigo e, irritado por estas mismas palabras, dé su voto con ira (34b-d).

Está la posibilidad de que algunos jueces voten con ira. La ira no será un sentimiento que brote de la nada; tiene una razón de ser. Los jueces pueden irritarse creyendo que Sócrates es arrogante, y que de alguna manera los cree inferiores a él, ya que ellos quizá tuvieron que suplicar para ser absueltos en un juicio donde estaba en juego algo menor que la vida, y en cambio él, enfrentando una posible condena a muerte, ni llora ni suplica tratando de mover a compasión. La ira de los jueces está vinculada, pues, a todas estas razones. A través de su posible pasión podemos comprender sus pensamientos.

La vergüenza. Al comienzo de su defensa, Sócrates señala que sus acusadores han hablado persuasivamente, sin embargo lo que han dicho no contiene sino muy poco de verdad:

De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos,

soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza (αἰσχυνθῆναι) de que inmediatamente los voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad (17a-b).

Los acusadores, señala Sócrates, no han sentido vergüenza cuando realmente deberían haberla sentido. La vergüenza surgiría si se dieran cuenta (es decir, si en ellos surgiera la creencia) de que Sócrates, al hablar, va a mostrar que están mintiendo (Sócrates, contra lo que ellos dicen, se mostrará poco hábil para pronunciar un discurso bien elaborado como los que se suelen componer para situaciones como la que está viviendo). La vergüenza es, nos dice el *Diccionario de la Lengua Española (DRAE)*, “una turbación del ánimo ocasionada por la conciencia de una falta cometida”, o sea, un sentimiento de dolor surgido cuando nos damos cuenta de que quebramos una norma moral o una norma de convivencia en general. La vergüenza entraña, pues, la *comprensión* de que algo hicimos mal; en este caso los acusadores deberían sentir vergüenza al comprender que su mentira quedará al descubierto. Pero no, ellos no se avergüenzan, pues no han comprendido su error.

El temor. Leamos otra vez el siguiente pasaje donde Sócrates habla del temor a la muerte: “Temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males” (29a). Quienes actúan orientados en esencia por temor a la muerte, no padecen un temor inexplicable. Ese poderoso temor a la muerte indica algo. Quiere decir (lo comprendan o no quienes lo sienten) que consideran que la muerte es algo temible, es decir, un mal. Y no sólo un mal, sino uno de los mayores males, ya que en sus acciones buscan apartarse de ella a toda costa. O dicho de otra manera: temerle a algo es comprender (creer, suponer) que esa cosa es un mal. Así, quienes le temen a la muerte consideran, creen u opinan que se trata de un mal y que es perentorio apartarse de su llegada. O sea, el temor a la muerte va ligado con una creencia en torno a la muerte, con la creencia de que la muerte es un mal para aquel que muere.

En la *Apología*, desde luego, Sócrates no realiza un análisis temático de la estructura de las pasiones, es su forma de interpretarlas lo que nos muestra que no ve en ellas algo difuso e irracional, sino un elemento que contiene ya una cierta creencia u opinión, es decir, y esto resulta esencial, un elemento cognitivo. Puede constatarse esto: todas las pasiones que aparecen en la *Apología* se muestran motivadas por algo, contienen en sí mismas una indicación de lo que piensan los que las sienten o pueden sentir.

Quien teme, *crea* que es malo o dañino aquello a lo que le teme. Quien goza, *crea* que es bueno aquello con lo que goza. Quien siente vergüenza, *crea* que ha cometido un error. Quien siente compasión, *crea* que el sufrimiento de la otra persona no debe llegar a tanto. En la *Apología*, a las pasiones les son inherentes siempre ciertas creencias. Y este hecho es de gran importancia de cara a la reflexión de Sócrates sobre el comportamiento humano. Él, como hemos visto, cuando examina por qué actuamos de determinada manera, centra su atención en las motivaciones cognitivas: actuamos así porque ignoramos que..., porque sabemos que..., en suma, porque creemos que... Pero atender a las creencias ya no puede querer decir dejar de lado las pasiones, pues la creencia, como hemos visto, es un componente fundamental de la pasión.

Si continuamos caracterizando como “intelectualista” la concepción de la acción del Sócrates de la *Apología*, no puede ser ya porque pensemos que Sócrates considera que en el ser humano sólo se dan fenómenos cognitivos y porque rechace como inexistentes los fenómenos pasionales. Tampoco porque considere que la pasión es un elemento secundario a la hora de decidir. En todo caso, el intelectualismo de Sócrates se caracteriza por rescatar el momento cognitivo que, de acuerdo con las repetidas descripciones que hace, entrañan las pasiones. Al parecer, para Sócrates es ese momento cognitivo de la pasión el que ejerce su poder sobre la persona y determina su comportamiento.³¹

31 Al respecto, Andrés Santa-María escribe: “Sócrates debe en buena parte su intelectualismo a una concepción del alma en la que la razón es el único componente, y que, por lo tanto, los componentes afectivos o emocionales son reinterpretados en términos de un juicio acerca de lo bueno y lo malo, con fuerza motivadora necesaria y suficiente para la acción” (“El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles”, en *Nova Tellus*, p. 138). Nuestra lectura de la *Apología* no nos permite suscribir del todo la afirmación de Santa-María, pues la teoría psicológica de Sócrates

Entonces, según lo que hemos visto, podemos decir: cuando Sócrates habla de creencia u opinión habla de una comprensión de la realidad que puede ser expresada en razonamientos pero también por medio de las pasiones. Y en la *Apología* la comprensión de la realidad (las creencias en torno a ella) se muestran regularmente ligada con estados de ánimo.

III.2 ¿SÓCRATES CUENTA CON UN SABER MORAL?

A los lectores de la *Apología* nos asalta una duda. En su discurso Sócrates señala que, ciertamente, posee una especie de sabiduría. No obstante, esta sabiduría es muy particular y en nada se parece a la que llegan a atribuirle sus acusadores pues, paradójicamente, se caracteriza por la comprensión de su propia ignorancia. Ahora bien, si Sócrates se dice ignorante, ¿cómo puede decir al mismo tiempo que sabe que es malo y vergonzoso cometer injusticia? Si Sócrates es ignorante, ¿cómo puede llegar a tomar decisiones morales tales como desobedecer a los Treinta, defender la legalidad en contra de la mayoría en el juicio contra los generales de la batalla de las Arginusas o, incluso, cómo puede conminar a las personas a preocuparse por la virtud? “¿Cómo es posible, sin sabiduría, que Sócrates conozca qué es lo que hace buena un alma?” (Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 118). Hasta ahora, nuestros análisis habían dado por sentado que Sócrates, efectivamente, desplegaba una ética, la cual, según él, descansaba en cierto conocimiento. Su confesión de ignorancia pone en tela de juicio el camino recorrido hasta aquí. ¿Puede Sócrates saber y no saber? ¿O estamos ante una contradicción?

En *La Ética de Sócrates*, Alfonso Gómez-Lobo ha dedicado un capítulo entero a esta cuestión.³² Desde nuestro punto de vista, la ha enfrentado de manera excelente y

queda solamente esbozada en su discurso de defensa. Los rasgos que aparecen pueden dar lugar a diferentes desarrollos. Un hecho es que reconoce la existencia en el ser humano de pasiones y creencias, se trata de fenómenos distintos pero fuertemente relacionados. Las pasiones implican creencias, ¿las creencias implican pasiones? Un teoría psicológica que respondiera “sí” a esta última pregunta, resultaría esencialmente distinta de la propuesta, por ejemplo, en la *República* o en las diversas obras de Aristóteles, pues esta concepción del alma no implicaría la existencia de un elemento racional y otro irracional (y las diferentes divisiones que a su vez llegan a hacerse). Esta psicología, no desarrollada en la *Apología*, sino construida a partir de sus indicaciones y elementos abiertos, se parecería a la de *El ser y el tiempo* (cf. párrafos 28-31). Sería interesante examinar cómo enfrentaría una psicología de este tipo el problema de la incontinencia.

³² El capítulo se titula “¿Existe la ética socrática?”, pp. 39-71.

la ha resuelto con acierto. Por este motivo, en lo que sigue intentaremos resumir su análisis en lo general, aunque, como se verá, nos apartaremos en algunos detalles. De acuerdo con Gómez-Lobo, la paradoja se disuelve cuando entendemos que Sócrates es y se dice ignorante respecto a ciertas cosas, pero respecto a otras no; Sócrates, pues, sería ignorante en un sentido y sabio en otro. En efecto, Sócrates niega poseer conocimiento en muchos ámbitos. Veamos cuáles son éstos.

Sócrates se declara inocente en lo tocante al cargo de que investiga las cosas subterráneas y celestes (cf. 19c). En ese momento afirma que es ignorante, podemos decir, respecto a la explicación de los fenómenos de la naturaleza. Asimismo señala que él no se dedica a educar a las personas y a cobrar por ello a la manera de los sabios de su tiempo, como Gorgias, Pródico o Hippias (cf. 19e-20c). En ese sentido afirma que es ignorante en el campo de la pedagogía.³³ También en diferentes momentos de su discurso declara que es ignorante en el campo de la retórica. Esto sucede cuando comienza su defensa (cf. 17a-d), y también cuando se dice inocente respecto al cargo de que hace más fuerte el argumento más débil (cf. 19d).

Cuando Sócrates interroga a los políticos, poetas y artesanos, se torna claro que él, en cierto modo, se reconoce como poco versado o incluso ignorante en relación con asuntos que estos personajes dominan o presumen dominar. En cuanto al ámbito político, no queda claro hasta dónde llega el desconocimiento de Sócrates; en todo caso, nos dice que tampoco es sabio respecto a aquello que los políticos se creían sabios (cf. 21c-e). Por otra parte, Sócrates nos dice que recurrió a los poetas con la intención de que le explicaran qué querían decir sus poemas y, de esta manera, poder aprender de ellos. Sócrates, pues, se declara en primer lugar ignorante respecto a lo que quieren decir los poemas. Más adelante observa que los poetas no parecen tener sabiduría a la hora de crear sus obras, sino que las producen en estado de inspiración. E incluso nos relata que los poetas “a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran” (22c). Sócrates no dice sobre

33 En otro pasaje relevante, Sócrates señala: “Yo no he sido jamás maestro (διδάσκαλος) de nadie” (33a). Esta afirmación, así como la de que Sócrates no sabe nada de educación, no obstante, habría que matizarlas. En efecto, Sócrates, al parecer, no se presentaba como alguien que podía hacer de los demás personas virtuosas. Ahora bien, la actividad que realiza, tal como él nos la describe no deja de cumplir una importante función educativa en el sentido amplio del término. Su vocación de despertar a los demás, de persuadirlos para que tomen en cuenta lo más importante y de reprocharles sus negligencias (cf. 30e), puede considerarse con justicia una vocación educativa.

qué cosas se creían sabios, solamente asegura que él tampoco era sabio en ello (cf. 22a-c). Finalmente, cuando acude a los artesanos, Sócrates reconoce que ellos tienen conocimiento acerca de aquello a lo que se dedican (a diferencia de los poetas, por ejemplo), mientras que él no lo tiene; pero los buenos artesanos, al igual que los poetas, caen en el error de creerse sabios respecto a cosas que no lo son. Sócrates, pues, es ignorante en lo tocante a toda la variedad de la producción artesanal (cf. 22d-e). Por último, Sócrates, como ya vimos en el capítulo anterior, dice no saber suficientemente sobre las cosas del Hades. Así que también respecto a este asunto, el de lo que ocurre con las personas una vez que mueren, Sócrates se declara ignorante.

En resumen: Sócrates se dice ignorante en el campo de la pedagogía (al menos tal como la practican los sofistas, cf. supra, nota 33), en el de la retórica,³⁴ en el estudio de la naturaleza, en la interpretación de la poesía, en la técnica artesanal y en lo que ocurre una vez que las personas morimos. Hasta donde hemos visto, no se declara ignorante en el terreno moral. Pero examinemos ahora un pasaje que puede contradecir esta última afirmación. Se trata, nuevamente, del diálogo con Calias. Conviene citarlo en extenso:

Por otra parte, está aquí otro sabio, natural de Paros, que me he enterado de que se halla en nuestra ciudad. Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias, el hijo de Hipónico. A éste le pregunté – pues tiene dos hijos -: “Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la humana y la política (τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστί τις)? Pues pienso que tú lo tienes averiguado, por tener dos hijos”. “¿Hay alguno o no?”, dije yo. “Claro que sí”, dijo él. “¿Quién es, de dónde es, por cuánto enseña?”, dije yo. “Oh, Sócrates – dijo él -, Eveno, de Paros, por cinco minas”. Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente (Εὖ ἦνον ἐμακάρισα εἰ ὡς ἀληθῶς ἔχει ταύτην τὴν τέχνην καὶ οὕτως ἐμμελῶς διδάσκει). En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses (20a-c).

Para que una persona pueda hacer a los seres humanos aptos y buenos en la

34 Al menos entendida como simple arte de persuadir, como ya lo insinúa Sócrates al inicio de la *Apología*. Si, en cambio, puede considerarse hábil para hablar a quien dice la verdad, entonces Sócrates efectivamente, apunta él mismo, es un buen orador (cf. 17a).

condición natural que les es propia, debe conocer la excelencia humana y política. Sócrates dice no saber estas cosas. Reaparece, pues, el problema: ¿Sabe o no Sócrates sobre la excelencia (virtud) humana?

Si leemos con mayor detenimiento el pasaje encontraremos lo siguiente. Sócrates dice: “Y yo consideraré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé”. ¿Cuáles son las cosas que no sabe Sócrates? Aquellas de las que se jacta Eveno: conocer un determinado arte y enseñar convenientemente. En otros pasajes Sócrates ya nos ha dicho que él no posee el arte de educar del que se precian muchos “sabios”. En esencia, él reconoce que no posee un arte mediante el cual pueda hacer a los seres humanos, de manera infalible ni fiable, aptos y buenos en la condición natural que les es propia.³⁵ Ese arte, incluso, lo calificará como “una sabiduría mayor que la propia de un hombre” (20e). En el mentado pasaje Sócrates niega, pues, poseer un conocimiento de pedagogía o educación.

Ahora bien, una cosa es tener un conocimiento sobre algo y otra cosa es enseñar dicho conocimiento (o a partir de ese conocimiento). Es decir, si Eveno va a enseñar la excelencia humana y política, necesita dos cosas: a) saber enseñar y b) conocer lo que va a enseñar, esto es, conocer la excelencia humana y política.³⁶ Sócrates, repetimos, niega que posea el arte de enseñar. Y es preciso preguntarse: ¿niega también conocer la excelencia humana y la política? Lo que podemos decir es que el pasaje no es claro al respecto. Sócrates solamente apunta: “presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé”.

¿Sócrates se dice ignorante tanto en el arte de enseñar como en las excelencias propias del ser humano? ¿O sólo se trata del arte de enseñar? Lo más probable, dentro de la ambigüedad presente en el texto, es que haya una referencia a la excelencia humana y política. En efecto, Sócrates parece decir que no la conoce. Pero si esto es así, ¿entonces por qué poco tiempo después dice: “Yo no he adquirido este renombre

35 Esta “incapacidad técnica” en materia educativa, sin embargo, no se opone al hecho de que Sócrates pueda *contribuir* de alguna manera a que las personas vuelvan la vista sobre sí mismas y traten de preocuparse por la virtud. En realidad, como lo manifiesta en su defensa, Sócrates cree que puede *contribuir* a esto.

36 Por ejemplo, para enseñar biología se necesita: a) saber biología, b) saber enseñar (tener conocimientos de pedagogía).

por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre (ἀνθρωπὶ νῆ σοφί α); pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta” (20d)? ¿Cómo es posible que Sócrates tenga la sabiduría humana y a la vez ignore la excelencia humana?

Quizá la paradoja pueda resolverse si leemos el pasaje que sigue al citado: “Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia del hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla en favor de mi falsa reputación” (20d-e). Sócrates no posee la sabiduría de la que presumen los tenidos por sabios en su época. Él no se considera un maestro, si se entiende la educación al modo de los sofistas; él tampoco es un orador, si la retórica se entiende a la usanza, como mero arte de persuadir. Parece que Sócrates tampoco conoce la excelencia humana y política, si por ésta entendemos lo que mucha gente piensa, incluidos ciertos sedicentes sabios. Si Sócrates educa, si Sócrates persuade, si Sócrates conoce la excelencia humana, es desde otro punto de vista. Puesto de otro modo: Sócrates no niega contar con un conocimiento ético, si entendemos éste desde una perspectiva muy específica y si no lo asimilamos a una idea común y corriente de la vida buena.

III.3 CARACTERÍSTICAS DEL CONOCIMIENTO

Querefonte acudió a Delfos a consultar al oráculo. Le preguntó si había alguien más sabio que Sócrates. “La Pitia le respondió que nadie era más sabio” (21a). Sócrates quedó confundido, no sabía el significado de estas palabras, pues en realidad él mismo se daba cuenta de que no era sabio. Finalmente Sócrates decide acudir a las personas que parecen sabias “en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: ‘Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo’” (21b-c).³⁷ En su periplo, Sócrates se enfrenta repetidamente con personas que parecen

37 ¿Qué habrán pensado los asistentes al juicio al escuchar este relato de Sócrates? ¿Qué pensamos los lectores de la actualidad? ¿Cómo nos encontramos unos y otros frente a ese mundo de oráculos y adivinaciones y palabras de seres divinos? Hay que decir que tanto antes como ahora había diversas perspectivas sobre el asunto. Sea esto como sea, interpretar las palabras de los oráculos, según podemos saber por las fuentes antiguas, no era sencillo. Había personas cuya ocupación consistía precisamente en descifrar dichas palabras e indicaciones. De cualquier forma, estas personas no eran infalibles y alguien de la comunidad podía intentar interpretar el oráculo por su cuenta. Los

sabias pero que no lo son. En el presente apartado vamos a analizar algunos de estos casos, con el propósito de entender qué requisitos debe cumplir una creencia para poder ser, de manera legítima, conocimiento.

Ciertamente en la *Apología* no encontramos reflexiones epistemológicas cercanas a las del *Teeteto* o *De anima*, por mencionar algunos textos significativos de la filosofía griega que abordan el tema. Desde luego, sería extraño un discurso forense que se desviara a hacer precisiones en este sentido. En la *Apología* sí hay, sin embargo, una concepción epistemológica, según la cual existen tres diferentes tipos de estados epistémicos primarios:

a) La opinión equivocada. Por ejemplo, la que tiene Meleto cuando señala que sabe quiénes hacen mejores a los jóvenes. En efecto, cree que todos los ciudadanos atenienses pueden hacer mejores a los jóvenes y que sólo Sócrates los empeora; se trata de una equivocación evidente.

b) La opinión que se sabe carente de una justificación suficiente. Por ejemplo, cuando Sócrates dice: “Es probable que esto que me ha sucedido [el ser condenado a muerte] sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal” (40b). Es imposible saber, como señala Sócrates, si la muerte es un bien o un mal, pues nadie sabe nada sobre la experiencia de estar muerto. No obstante, asumiendo esta ignorancia esencial, hay ciertas indicaciones que le permiten a Sócrates *conjeturar* que lo que le está ocurriendo es un bien.

c) El conocimiento o saber. Se trata de un estado epistémico donde alguien acierta conscientemente ya sea en la comprensión de una cosa, ya sea en la ejecución de una actividad. Por ejemplo, de los artesanos dice Sócrates: “sabían cosas que yo no sabía [...], realizaban adecuadamente su arte” (22d).

Lo que nos interesa ahora es saber qué requisitos específicos debe poseer una opinión, según Sócrates, para llegar a ser conocimiento. Sólo cuando entendamos esto

oráculos podían ser enigmáticos hasta el punto de que podían decir algo con la “intención” de confundir al consultante. Quienes intentaban entender un vaticinio debían tener presentes posibilidades como ésta. Por eso tiene sentido la cautela de Sócrates, que lo lleva a poner en duda la “veracidad” de las palabras del dios. En sentido estricto, aun cuando un oráculo “mintiera” o “no declarara la verdad” (como llegó a pesar en diversas ocasiones), en el fondo seguirían teniendo sentido sus palabras, pues por alguna razón de fondo quería confundir a los consultantes.

podremos saber si la ética de Sócrates puede considerarse conocimiento o una simple opinión, tan válida como las demás opiniones en materia moral. Escuchemos, pues, lo que nos refiere Sócrates:

En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de tragedias, ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos (22a-b).

Sócrates, ya lo señalamos, se presenta como ignorante en lo que concierne a la interpretación de las obras poéticas. Acude a los poetas con la intención de que le expliquen lo que éstas quieren decir, sin embargo, se da cuenta que...

Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración (ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιῶν ἢ ποιῶν ἐν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες) como los adivinos y los que recitan oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen (ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι) (22b-c).

Las obras de los poetas están bien realizadas y llegan a ser bellas, mas los poetas mismos no las hacen a partir de un saber. Como los que pronuncian oráculos, no comprenden lo que dicen. Según el pasaje citado, las causas de una obra bien realizada pueden ser al menos tres: a) las dotes naturales, b) la inspiración y c) la comprensión de lo que se hace. Quienes obran guiados sólo por la inspiración o por sus dotes naturales, no poseen un conocimiento sobre lo que hacen, no puede decirse propiamente que “saben”. ¿Qué sucede si aplicamos esta reflexión al ámbito de la ética?

Si alguien pretende que su juicio moral esté fundado en un conocimiento, no puede ampararse solamente en la inspiración divina. Puesto de otra manera, si una persona señala: “actúo por temor a la muerte sólo porque el dios me lo ha dicho”, “defiendo la justicia sólo porque el dios me lo ha dicho”, no actúa con conocimiento moral. Ahora bien, si la inspiración divina no puede ser garante de un saber moral, tampoco pueden serlo, como dice el citado pasaje, las dotes naturales. O sea, ni

siquiera el linaje puede justificar el saber ético; la fuente del conocimiento moral ha de encontrarse en otro ámbito.

Volvamos al caso de la poesía. Si los poetas comprendieran lo que dicen y hacen, queda implícito en el discurso de Sócrates, entonces poseerían cierto saber. De acuerdo con esto, una característica de alguien que sabe hacer algo es comprender aquello que hace. Cuando Sócrates nos relata lo que le sucedió con los artesanos, nos refiere que ellos sí saben ciertas cosas. Entonces, podemos inferir, ellos sí comprenden lo que hacen. El producto de su trabajo está bien realizado, es útil y bello. Pongamos, por ejemplo, que el artesano fabrica un escudo. En la medida en que posee un saber, puede decir con qué materiales lo hizo y por qué, qué técnica de elaboración utilizó y en qué consiste: tiene presente la finalidad del escudo y puede explicarla. Al fabricar un escudo pone en juego todos estos conocimientos. Es decir, el artesano comprende lo que ha hecho, y si alguien se acerca a preguntarle sobre estos asuntos, el artesano puede dar explicaciones mediante las cuales su interlocutor entenderá por qué el escudo fue elaborado de tal forma. Los poetas con los que Sócrates dialogó no pueden hacer lo mismo respecto a sus obras; los bellos productos que han creado no tienen su origen en un saber.

Algunas ideas han quedado establecidas. Primera: alguien puede ser calificado como sabio respecto a algo (es decir, como alguien que posee conocimiento) cuando lo hace bien; por ejemplo, alguien que fabrica un buen calzado parece un sabio zapatero; quienes ganan una batalla parecen generales inteligentes; quien hace una acción justa parece alguien sabio en la justicia. Segunda: no basta con hacer bien algo para ser realmente conocedor de ese algo; los poetas hacen bellos poemas pero, dicho de manera tosca, no saben exactamente qué hicieron. Tercera: el sustento del saber, incluido el saber moral, no puede ser ni la inspiración divina ni tampoco alguna condición natural. Cuarta: quien cuente con un saber en cualquier materia, incluido el ámbito ético, debe comprender lo que hace.³⁸ Respecto al último punto hemos precisado que el que comprende lo que hace es capaz de explicar sus acciones, tal como un fabricante de escudos puede explicar qué elementos se requieren para

38 ¿Puede hacerse algo justo sin saber lo que se hace, tal como el poeta puede hacer un poema bello sin saber cómo lo hizo? Este problema no se aborda en la *Apología*. Véase al respecto *Ética Nicomáquea*, V, 1136a 10 – 1137a 30.

construir uno, cómo deben estar dispuestos y con qué finalidad.

Nuestras referencias para hablar del saber han sido, hasta ahora, los ámbitos de la acción y de la producción, donde saber significa comprender cómo se hace algo. Es claro que también se habla del saber independientemente de nuestras acciones y creaciones, es decir, cuando de manera simple entendemos en qué consiste algo. Por ejemplo, cuando nos preguntamos a cuántos kilómetros se encuentra el Sol de la Tierra, queremos entender qué distancia separa a los dos cuerpos, y si llegamos a saberlo, no contaremos con un saber-hacer, pues no estamos en el ámbito de la acción y la producción. O bien, si nos preguntamos cómo se gesta la vida humana en el seno materno, lo que buscamos es sencillamente entender los procesos mediante los cuales, a partir del óvulo y el espermatozoide se genera y se desarrolla una nueva vida. Asimismo, cuando nos preguntamos si la muerte es un bien o un mal para el que muere, lo que queremos saber es en qué consiste la muerte y qué relación tiene con su dicha. De acuerdo con lo anterior, hay diferentes clases de saberes. Podemos a) saber cómo realizar una acción, b) saber cómo elaborar algo y c) saber en qué consiste algo. Es claro también que los saberes del tipo a) y b) hacen uso de los saberes del tipo c).³⁹

Una vez hechas estas precisiones, podemos preguntarnos: ¿cumple la ética de Sócrates con los requisitos del saber que él mismo ha expuesto? ¿Puede decirse que su ética se funda en un saber y que no es una mera opinión? La tarea del próximo apartado será, pues, analizar la calidad epistémica de la ética de Sócrates.

III.4 SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL SABER ÉTICO DE SÓCRATES

Conocimiento moral y mandato divino

Se nos presenta un primer problema. Sócrates nos dice repetidamente que su ocupación le ha sido encomendada por la divinidad.

En la *Apología* Sócrates no muestra que tenga necesidad de una sabiduría que no posee; confía tranquilamente en que sus actos han sido justos y en que no tiene nada

³⁹ Es interesante notar que el término *sofia* estaba ligado en la cultura griega, desde la época antigua hasta la clásica, con la destreza y la habilidad para realizar algo, es decir, la sabiduría se refiere preferentemente a un ámbito práctico (cf. entrada respectiva en el *Greek-English Lexicon*, de Liddell-Scott-Jones).

que temer de la muerte. ¿De dónde procede esta confianza? A nivel del texto no hay en realidad ningún misterio, la propia *Apología* nos da una respuesta perfectamente clara: Sócrates está convencido de que un mandato divino lo ha guiado, de que el oráculo de Delfos, junto con la voz interior y los sueños a los que hace referencia han contribuido a confirmarle que está actuando correctamente y que su destino está en buenas manos. Desde la primera mención del oráculo (en 20e) hasta la última palabra del tercer discurso, Sócrates justifica su vida y su conducta una y otra vez refiriéndose a la misión divina que realiza.

Es posible que, en el contexto de un juicio por impiedad, bien el propio Sócrates o bien Platón en su nombre hayan exagerado el aspecto religioso de su imperativo moral. Pero la *Apología* es la mejor fuente de la que disponemos, por lo que carecemos de base para corregir el énfasis que pone en ello; y el hecho es que no lo representa como un racionalista en el sentido habitual del término, sino como un hombre profundamente religioso (Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 119).

Es evidente la importancia que le da Sócrates al mandato divino a lo largo de su defensa. Lo que está en cuestión aquí es si la encomienda divina es el fundamento del comportamiento y del saber moral de Sócrates, como en el pasaje citado parece sostener Charles Kahn. Si Sócrates lo pusiera en estos términos, estaríamos sin duda ante una contradicción.⁴⁰ En efecto, ¿cómo le niega saber a los poetas, inspirados por la divinidad, y sí dice que él mismo cuenta con un saber, si éste está fundado sólo en las indicaciones que le han venido del mundo de los dioses?

En el capítulo anterior, nos parece, hemos dado respuesta en gran medida a estas cuestiones. Recordemos: Sócrates defiende su ocupación filosófica con diversos argumentos. En uno de ellos señala que se trata de una misión que le ha encargado la divinidad (cf. 21b-23c, 28d-29a, 29d-30a, 30e, 33c). En otro argumento, independiente del anterior, indica que su actividad no es dañina (cf. 33c-34b y 37a). En un argumento más, señala que su ocupación es buena por sí misma: le trae un bien a los ciudadanos y a él mismo (cf. 30a, 36c-d, 38a).

El encargo de la divinidad es uno de los garantes de la actividad filosófica de Sócrates, pero no el único. Incluso frente a aquellos que, por una u otra razón, negaran la veracidad del respaldo divino a la actividad de Sócrates, éste cuenta con otros argumentos que defienden la índole benéfica de sus conversaciones, por molestas que

40 En *La Ética de Sócrates* (pp. 79-84), Gómez-Lobo también se plantea la cuestión de la paradójica relación entre la ética socrática y los dictados de la divinidad. Para resolverla, realiza una lectura del *Eutifrón*. A diferencia de Gómez-Lobo, que se ha propuesto estudiar la ética de Sócrates a la luz de algunos diálogos tempranos de Platón, nosotros circunscribimos nuestro trabajo solamente a la *Apología*.

puedan ser. En suma, como respaldo a su actividad Sócrates no sólo aduce la orden divina, sino también la calidad intrínsecamente buena de su quehacer. Al reconocerlo, se desarticula buena parte de la paradoja.

No obstante, aun cuando se aceptara lo anterior, puede alzarse con justicia una objeción más: la voz divina que acompaña a Sócrates desde pequeño (cf. 31d), ¿no es un garante de que sus decisiones morales están basadas en la obediencia a la divinidad y no en un saber humano (un saber explicable que no ha de remitirse al ámbito sobrehumano)? Gómez-Lobo, nuevamente, en *La Ética de Sócrates*, ofrece una respuesta interesante a esta objeción. Él ha mostrado, de manera acertada, que en la *Apología* la función de la señal divina consiste en disuadir a Sócrates de cometer actos prudencialmente incorrectos, pero que su disuasión no se extiende, al menos en los dos casos que llegan a referirse, al ámbito de lo moral:

Debemos recordar que el término “prudencia” y sus derivados se usa en filosofía moral para calificar opciones y acciones desde la perspectiva del interés personal. Si una acción es beneficiosa para el agente o desemboca en algo bueno para éste en un sentido no moral, decimos que el agente ha tomado una decisión prudente. Hacer ejercicio, y por tanto estar saludable, es, en este sentido, hacer algo que se puede calificar como prudencial.

En [*Apología*, 31c-d] la voz misteriosa recomienda a Sócrates que se abstenga de desempeñar un papel activo en la política ateniense. Hacerlo no habría sido moralmente incorrecto. [...] El mismo razonamiento aparece en [*Apología*, 40a-c]. Puesto que por lo general se piensa que la muerte es un gran mal (en el sentido no moral, esto es, que es malo para la persona que muere, sin considerar ninguna responsabilidad moral suya o de otros), Sócrates espera que la señal lo disuada de ir a un lugar donde enfrentará la posibilidad de ser condenado a muerte. Como la señal no manifiesta oposición, Sócrates concluye, basado en su experiencia, que es probable que morir no sea malo para él. Hasta puede ser algo bueno (pp. 99 – 101).

Ciertamente en la *Apología* sólo se refieren dos casos donde participa el *daimon* socrático. ¿Hubo situaciones donde la señal divina disuadió a Sócrates de hacer algo moralmente incorrecto? No lo sabemos. Pero el texto nos presenta ciertas decisiones morales de Sócrates de gran relevancia, como su forma de actuar cuando le pidieron capturar a León de Salamina, o su modo de comportarse en el juicio contra los generales de las Arginusas, y en estos casos nunca se alude a la voz de la señal divina. Ni siquiera en situaciones morales tan complicadas, la voz de la divinidad que lo acompaña se hace presente. Se trata, pues, de otra muestra que abona a favor del

análisis de Gómez-Lobo: el *daimon* socrático aparece preferentemente en casos concernientes a la prudencia no inserta en un ámbito moral.⁴¹

Sócrates puede decir que cuenta con un respaldo divino para realizar ciertas actividades, pero en lo fundamental sus decisiones morales no se basan en una consideración ciega de lo que indica el dios. Incluso cuando trata de interpretar las palabras de la divinidad, su propio sentido de la justicia y de la virtud en general juegan un papel medular. De todo lo anterior hemos de concluir, entonces, que la postura ética de Sócrates cumple uno de los requisitos para poder considerarla conocimiento: no se funda en un mandato divino.⁴²

Ahora bien, otro de los requisitos consistía en ser capaz de entender y explicar lo que se hace. El discurso de defensa de Sócrates es una prueba inmejorable de que él ha articulado de manera coherente sus ideas morales y de que es capaz, por tanto, de explicar lo que hace. Es claro, pues, que la concepción ética de Sócrates cumple con otro de los requisitos para poder considerarla conocimiento: es capaz de explicar lo que hace. Pero para que la concepción ética de Sócrates pueda considerarse conocimiento, al menos en los términos de la *Apología*, es preciso que satisfaga todavía una condición más: que su obra sea similar a algo útil y bello.

Imaginemos un carpintero que fabrica sillas. Supongamos que es capaz de explicar cómo las elabora y que esta explicación no remite (o no únicamente) a una orden divina como su garante, pero imaginemos que elabora una y otra vez sillas que no sirven, que nadie las puede utilizar como verdaderas sillas. Sólo cuando la silla es

41 Sócrates dice de su *daimon*: “está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita” (31d). Así, la intervención del *daimon* se da una vez que Sócrates se ha propuesto realizar (o está realizando) una acción, y entonces sólo con la intención de detenerlo. En esta relación con su *daimon*, la iniciativa y la responsabilidad de Sócrates están salvaguardadas. O dicho en otros términos, quizá distintos de los de la ética antigua: en relación con su *daimon*, Sócrates se sigue reconociendo como un agente moral libre y por lo tanto responsable de sus actos.

42 Ahora bien, no debemos pasar por alto, a pesar de lo dicho hasta ahora, que tanto los poetas como Sócrates, en cuanto filósofo, sostienen un lazo esencial con lo divino. La divinidad le ha impuesto o propuesto, si se quiere, un camino vital a Sócrates; así, se encuentra en cierta forma inspirado por la divinidad. Los poetas, en otro plano, es decir, en la producción del discurso, se ven asistidos por el dios, inspirados. Quizá también su camino les ha sido abierto por una indicación divina, aunque sobre ese punto no habla Sócrates en la *Apología*. La diferencia radica en lo siguiente: la divinidad ha sido para Sócrates un elemento crucial como punto de partida de su actividad, le ha indicado su vocación, pero en la elaboración de los contenidos concretos de su quehacer, esto es, en su filosofía, los dioses no han participado. En cambio, de acuerdo con Sócrates, la divinidad ha intervenido en la producción concreta de los poetas, ha ayudado a fraguar el contenido de sus poemas.

funcional, es decir, cuando alguien se puede sentar en ella de manera plácida y por lo tanto cumple con su finalidad, podríamos decir que el carpintero sabe fabricar sillas. ¿Dónde está la prueba de que las acciones de Sócrates son como las buenas sillas, útiles y bellas?

Acción bella y buena

La ejemplaridad en el ámbito de la acción humana no parece tan clara como en el ámbito de la producción artesanal. Es claro qué silla sirve, basta con utilizarla. ¿Cómo saber qué ser humano cumple con la finalidad de vivir bien (suponiendo que ésta es su finalidad. Cf. infra cap. IV, 1)?

La cultura griega, como todas las culturas, cuenta con personajes que resultan ejemplares. En el mito, en la literatura, en la historia, en los sucesos que les son contemporáneos, los seres humanos identifican esas figuras que se constituyen en ideales o referentes señalados. También en este sentido es adecuada la frase de Gómez-Lobo a la que ya aludimos: “la apelación al ejemplo de Aquiles, el héroe homérico por antonomasia, es deliberada” (*La Ética de Sócrates*, p. 76). Sócrates se refiere a Aquiles y al código de comportamiento de los hoplitas porque son modelos de acción y de vida para él y para muchos griegos de su tiempo. Aquiles venga a Patroclo, sin importar que ello le cueste la vida; los contingentes helenos enfrentan a los persas en las Termópilas sin abandonar su puesto, aunque sean conscientes de que por esa razón morirán. Se trata de actos excelentes, de vidas buenas. Sócrates parece decirnos: mis actos no son en lo esencial distintos de los de ellos. De este modo Sócrates afirma que su obra, esto es, su vida y sus acciones, es bella y útil.

Si Sócrates posee un saber moral (es decir, si su postura no es una simple opinión poco fundamentada o de plano una mera ignorancia que se pretende hacer pasar por saber), entonces debe ser capaz de mostrar con hechos que su vida es una vida digna de ser vivida. En efecto, si las personas consideran la vida de Sócrates y no la ven como un caso de una buena vida, esto podría verse como un contraejemplo del saber ético de Sócrates: ¿Sócrates dice que sabe vivir y no vivió bien?

Y esto, paradójicamente, es lo que se pone en tela de juicio en la *Apología*.

Sócrates considera de manera firme que su vida ha sido buena, sus numerosos amigos presentes en el juicio también lo creen y muchos de los jueces que no votaron en su contra posiblemente consideren que la vida de Sócrates ha sido buena e incluso ejemplar. Pero esta prueba no resulta concluyente, pues ahí están los acusadores y los que votaron en contra. Ahí está el crítico imaginario, que le objeta a Sócrates no haber logrado mantenerse con vida. Parece ser que si apelamos a lo que piensa el conjunto de las personas, no habrá un resultado claro.

Incluso si pensamos en los personajes que resultan referentes de una vida buena, también la situación es problemática. Cuántos consideran como más feliz al Gran Rey, y a su vida como la más deseable (cf. 40d). Se trata de una numerosa oposición ante quienes piensan como Sócrates. ¿Es claro y evidente que la vida justa y virtuosa es mejor que la buena vida que se dan los poderosos y los que han almacenado grandes cantidades de recursos materiales? En todo caso, la presunción de dicha de los seres humanos ejemplares a los que Sócrates remite y, desde luego, la dicha de él mismo, son argumentos a favor de sus decisiones y, por lo tanto, de su saber. Pero no hay, hasta donde hemos visto, pruebas concluyentes de que Sócrates haya vivido una vida excelente. Sólo es posible. Es posible, pues, que Sócrates cuente con un saber en materia moral y, por lo tanto, que su ética esté justificada.

Hasta ahora hemos examinado algunas características que debe tener una opinión para considerarse conocimiento, y hemos analizado hasta qué punto la ética de Sócrates cumple con estos requisitos. Con la finalidad de profundizar en esta cuestión, vamos a analizar ahora otros rasgos del saber que aparecen en la defensa de Sócrates, y que tienen que ver con la claridad u oscuridad propios de la sabiduría humana.

Saber abierto

¿Qué quiere decir realmente la Pitia cuando señala que no hay nadie más sabio que Sócrates?

Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada. Y parece que éste habla de

Sócrates, se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: “Es el más sabio el que de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría” (23a-b).

Sócrates, amparado en el oráculo, podría haberse gloriado de ser el individuo más sabio de la Hélade, y sin embargo no sigue esa ruta. No se considera poseedor exclusivo de un saber, sino que, así lo ve, le ha tocado la suerte de que el oráculo pronunciara su nombre para emitir una sentencia general: la sabiduría humana es digna de poco o nada. Si la sabiduría divina, al parecer, es cabal, la sabiduría humana debe entenderse como algo limitado. Pobre en verdad comparada con aquel saber. Nos preguntamos: ¿en qué sentido es limitada la sabiduría de los seres humanos?

Podemos entenderlo de dos maneras. O bien a) los seres humanos no podemos ser sabios respecto a todas las cosas, o bien b) cualquier conocimiento con el que contemos será siempre parcial. El primero sería un defecto en la extensión de nuestro saber, el segundo en su claridad. Quizá incluso c) la sabiduría humana se reduzca a unos pocos asuntos e incluso sobre ellos sea insuficiente. Como quiera que se resuelva la cuestión, una cosa queda clara: el saber humano es limitado. La limitación o pobreza será un elemento que acompañará siempre a todo saber humano. Veamos si esto es así, y en qué sentido lo es, en los casos de saber que se presentan en la *Apología*.

Saber sobre la muerte. Si pensamos en una sabiduría completa, dicha sabiduría podría explicar con certeza en qué consiste la muerte y si es un bien, un mal o ninguna de las dos cosas para el que muere. Sin embargo, la mirada de los humanos no puede alcanzar hasta ese punto. Las personas no somos capaces de entender (y, por lo tanto, de explicar) qué sucede una vez que alguien muere. He aquí una limitación.

Saber técnico. Para construir bien un puente se necesita ser un arquitecto. Sólo los arquitectos o ingenieros son capaces de resolver con claridad los problemas que presenta una obra de esta naturaleza: conocer el suelo donde se va a fincar, los materiales que se van usar, las herramientas, los tiempos, el procedimiento. La sabiduría del arquitecto se refiere al arte de construir y diseñar: sin embargo, esta

sabiduría no lo hace sabio en otras áreas. El saber técnico del arquitecto no lo hace necesariamente un buen político, un buen padre o un buen poeta; el saber humano es saber de esta o de aquella cosa, no de todas en su conjunto. He aquí otra limitación. Además, el saber técnico no parece ser un saber concluyente. Continuamente se descubren cosas que permiten construir los puentes de mejor manera. En la *Apología*, Sócrates no hace referencia directamente a esta característica del saber productivo, digamos, a su capacidad de readaptarse y mejorarse. Sólo la mencionamos aquí como un hecho que delata una limitación más del saber humano.

Ahora bien, si de entre las cosas que pueden saber los seres humanos pondera Sócrates una sobre las demás es, precisamente, el conocimiento sobre la excelencia humana. Él mismo nos dice que ese es justamente el objeto de su preocupación; de hecho, su misión es provocar que los seres humanos vuelvan sus ojos sobre la virtud y no la pasen por alto. Él dice contar con cierto conocimiento al respecto, pues, como hemos repetido varias veces “sabe que cometer injusticia es malo”. ¿Qué clase de saber sobre la virtud podemos adquirir las personas? ¿Qué clase de saber sobre la virtud posee Sócrates? ¿Se trata de un saber concluyente y claro, o es variable y oscuro? Si prestamos atención a un pasaje de la *Apología*, podremos atisbar su posición al respecto:

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para el hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos (38a).

Si Sócrates contara con un saber completo en torno al bien y al mal, a lo justo y a lo injusto, entonces no sometería a examen dicho saber y se contentaría con ponerlo en acción dado que es un saber práctico. Mas, como vemos, Sócrates señala algo que se aparta por completo de la idea de un saber concluyente: a) el mayor bien reside en conversar sobre la virtud y b) la vida sólo es digna de vivirse cuando existe el examen, presumiblemente el examen de nosotros mismos y de las personas con las que vivimos.

Ciertamente alguien puede objetar: cuando Sócrates habla de conversar sobre la

virtud, no quiere decir que esté abierto a examinar seriamente sus opiniones morales; Sócrates considera que sabe, sin la menor duda, que cometer una injusticia es malo y esa idea está tan enraizada en su mente que un examen de ese punto sólo sería un juego. Sócrates habla de conversaciones donde alguien, él mismo, por ejemplo, posee o cree poseer un saber completo y suficiente sobre las materias en cuestión, y gracias a estas ideas guía a sus interlocutores a expresar puntos de vista similares a los suyos. Si esto fuera así, el mayor bien para los seres humanos, las conversaciones sobre la virtud, a decir de Sócrates, serían solamente un juego: un juego, además, que no se juega en serio. Esta objeción sólo se sostiene, no obstante, si pensamos que Sócrates no dice la verdad o que, de alguna manera, habla irónicamente. Se trata, ciertamente, de una interpretación plausible, aunque contra ella nos ha prevenido Sócrates mismo.

Si, en cambio, confiamos en lo que dice Sócrates, entonces las cosas se presentan de modo muy distinto. El mayor bien para el ser humano no consiste en la posesión de un conjunto de creencias sobre la virtud, sino en el constante examen de las mismas con la intención de ser virtuosos. Mejor: el mayor bien radica en un examen de nuestra vida y de las opiniones que nos hacen actuar y comportarnos de determinadas maneras, puesta la mira en mejorarnos y ser virtuosos.

Pero si esto es así, entonces, ¿qué es el saber sobre la virtud? ¿No es una opinión entre otras, sujeta a examen como las demás, falible como cualquier otra opinión? Si podemos someter a examen lo que consideramos un saber moral, tal como “es malo cometer injusticia”, ¿no lo estamos degradando al mismo nivel que las demás opiniones, incluso aquellas consideradas falsas? ¿Qué le daría, pues, el rango de saber? Si el saber humano, en la medida en que lo hay, es pobre, digno de poco o nada, ¿qué lo diferencia de las opiniones?

Hasta ahora hemos dicho lo siguiente: el saber hace buenas obras, bellas y útiles. Quien sabe, entiende lo que está haciendo (o entiende en qué consiste lo que está examinando) y, por lo tanto, es capaz de explicarlo. Su explicación tiene que ver con la composición de las cosas o con el encadenamiento de las acciones y no con la garantía divina o con un don natural. Pero además hay otros elementos que forman parte de la ética de Sócrates y que le permiten reforzarla.

Por un lado, en su examen de las cosas importantes para el ser humano, Sócrates trata de mostrar que su interlocutor y él mismo concuerdan en algunos aspectos fundamentales, los cuales, además de servir de punto de partida para la conversación, parecen constituir en ocasiones pilares de la ética de Sócrates. Dicho de otro modo: los principios de su ética suelen ser compartidos por muchas personas. Sócrates trata de hacer explícito este hecho a la hora de dialogar. Si observamos las dos conversaciones que aparecen en la *Apología*, nos percataremos de ello. Tanto con Calias como con Meleto, Sócrates y su interlocutor identifican principios que comparten y que Sócrates, en su reflexión y acción moral, asume de manera radical y sin admitir vacilaciones o contradicciones.

Sócrates, recordemos, le pregunta a Calias: “¿qué cuidador tienes la intención de tomar [para que haga de tus hijos aptos y buenos en la condición natural que les es propia]? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la humana y política?” Calias asume que es precisamente esto lo que busca que despierte en sus hijos: la excelencia humana y política. He aquí el acuerdo fundamental y sencillo, el soporte del diálogo. La conversación continúa así: “¿Hay alguno o no?”, pregunta Sócrates. “Claro que sí”, responde Calias.

Lo mismo sucede en el diálogo con Meleto; aquí hay varios acuerdos:

- Ven aquí, Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?
- Yo sí (24c-d).

Primer acuerdo. Y más adelante aparece otro:

- ¿No es cierto que los malvados hacen daño siempre a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?
- Sin duda
- ¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que están con él a recibir ayuda? Contesta, amigo. Pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?
- No, sin duda (25c-d)

Los acuerdos en la conversación, los acuerdos realmente asentados y no las

estrategias para poner en dificultad a aquel con el que conversa, es una de las maneras como Sócrates vincula su ética con principios compartidos. Quizá es la manera como descubre dichos principios y los hace evidentes para su interlocutor y para sí mismo. Este “ser compartido por las personas” producto de las conversaciones de Sócrates, al menos tal como podemos otear desde la *Apología*, sería uno de los elementos que le otorgarían mayor respaldo a su posición ética.

De cualquier manera, persiste la pregunta: ¿Sócrates posee un conocimiento totalmente seguro sobre las cosas humanas? No, se trata de un saber que cumple ciertas características fundamentales, pero es limitado y, hasta donde puede apreciarse, está sujeto a revisión. En este sentido, su posición ética está sujeta siempre a un proceso de justificación y, de ser necesario, al parecer, puede corregirse.

La sabiduría socrática [...] es al mismo tiempo una admisión sincera de no poseer creencias verdaderas sobre algunas materias y un estar abierto a la revisión de creencias aceptadas como verdaderas.[...] No debemos entender la negación de conocimiento moral de Sócrates como una estricta falta de conocimiento por parte del filósofo, sino más bien como su persistente anhelo por revisar sus convicciones (Gómez-Lobo. *La Ética de Sócrates*, pp. 70-71).

Una vida sin examen no es digna de vivirse: en ese sentido una ética sin examen no es digna de asumirse.

III.5 MARISMAS DE LA SEGUNDA IGNORANCIA

Cuando analizamos la llamada ética del temor a la muerte, se hizo patente que el punto de partida de dicha ética era la creencia de que la muerte es uno de los mayores males. Pero quien toma decisiones con base en dicha creencia en situaciones decisivas, no la toma por una simple opinión, sino que la considera, de manera explícita o implícita, como una creencia verdadera, es decir, como un saber. Quienes actúan pensando que la muerte es uno de los mayores males, creen saber algo que no saben, si es cierto, como dice Sócrates, que de la muerte no sabemos nada. Así, el fenómeno de tomar decisiones a partir del temor a la muerte, se funda en el fenómeno de creerse sabio sin serlo. Ahora podemos preguntarnos: ¿la teoría sobre la conexión entre conocimiento y comportamiento expuesta por Sócrates, puede aportarnos alguna

noticia acerca del origen del temor a la muerte y acerca de la ignorancia sobre la que descansa?

Las historias y los personajes de la *Apología* nos ofrecen, al menos en cierto sentido, una visión negativa de la ignorancia. De acuerdo con el mundo del texto, y no sólo es opinión de Sócrates, es preferible saber que ignorar. Reconocer este hecho resulta de capital importancia para comprender tanto el fenómeno de creerse sabio sin serlo, como la ética del examen que propone Sócrates. Veamos algunos casos donde se hace patente la idea de la superioridad del saber sobre la ignorancia.

Cuando se da cuenta de que los buenos artesanos se creen sabios en cosas que no lo son, Sócrates dice: “De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si prefería estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy” (22e). En este pasaje es claro que la sabiduría es algo bueno y la ignorancia algo que pesa. Los artesanos poseen un bien: su saber técnico, y algo que puede considerarse un mal: la ignorancia de creerse sabios sin serlo. Sócrates carga con la ignorancia en el plano de la producción artesanal, pero no es ignorante (entonces, cuenta con cierto saber) de su propia ignorancia.

El comportamiento de los políticos, los poetas y los artesanos con los cuales conversó Sócrates, muestra que el saber es preferible a la ignorancia. En efecto: ¿por qué no reconocen simplemente que son ignorantes en determinadas áreas? Porque la ignorancia es una limitación, algo que de alguna manera les impide hacer algo. La sabiduría, en cambio, es algo positivo, algo que da cierta autoridad para opinar y para hacer, por eso ellos dicen poseerla.

Eveno, el sabio de Paros, cobra cinco minas a quienes asisten a sus lecciones; mediante ellas, parece ser, se jacta de hacer aptas a las personas en el terreno político. Eveno presume y vende cierta sabiduría, no cierta ignorancia. En éste, como en los dos casos anteriores, se deja ver de manera clara la valoración positiva de la sabiduría frente a la valoración, digamos, negativa de la ignorancia. La ignorancia representa una limitación, algún tipo de pobreza. ¿Por qué?

Quien es ignorante respecto a un asunto es incapaz de resolverlo de manera adecuada. Si no sabes sobre política, no puedes ser un buen gobernante; si no sabes sobre arquitectura, no puedes construir un buen puente; si ignoras en qué consiste la vida buena, no podrás tomar decisiones que te encaminen a la felicidad. Estas ideas están presentes en el texto y, como ya dijimos, no sólo son asumidas por Sócrates, sino también por otros personajes que aparecen en la *Apología*.

El siguiente pasaje, que ya hemos citado, lo ilustra bien. Sócrates nos cuenta que los jóvenes que lo acompañan, lo imitan; examinan a personas y se dan cuenta que muchas creen ser sabias sin serlo. Estas personas se irritan,

y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: “las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra”, “no creer en los dioses” y “hacer más fuerte el argumento más débil”. Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada (23d).

En efecto, no quieren dar la impresión de que están confusos, de que son ignorantes. Admitir su ignorancia les daría vergüenza; quedarían indefensos ante los demás, mostrándose incapaces para decir algo y justificar sus actos. Es decir, la ignorancia nos hace incapaces para entender y hacer ciertas cosas y, asimismo, nos pone a merced de las críticas y los reproches de la gente, es decir, en un estado de indefensión.

Los seres humanos, ante la necesidad de actuar, de hacer cosas que nos permitan desarrollar una buena vida, combatimos la ignorancia, pues la ignorancia atenaza e impide que alcancemos el bien. Hay diferentes formas de luchar contra ella. Una, que Sócrates confronta y denuncia, es ocultar la ignorancia. No sé cómo gobernar bien, pero no lo digo, lucho contra mi ignorancia no haciéndole caso. La oculto e incluso transfiguro. Digo: sí sé. Sé que se tiene que hacer tal y cual cosa, que esto es así y no de otro modo. Este combate contra la ignorancia es tan descarnado que la paso por alto incluso para mí mismo: “muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía el mismo, pero [...] no lo era” (21c).

La actitud de Meleto en su diálogo con Sócrates retrata bien esta fenómeno de creerse sabio sin serlo. Parece ser que Meleto cree saber quién hace mejores a los jóvenes: su acusación contra Sócrates y su propia presentación ante los jueces, como hombre excelente y amante de la ciudad (cf. 24b), así lo hacen pensar. Sócrates le pregunta: “¿quién los hace mejores?” (24e). Meleto pudo responder que lo ignoraba. Pero no. Meleto cree que sabe. Y responde:

- Las leyes.
- Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes.
- Éstos, Sócrates, los jueces.
- ¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?
- Sí, especialmente.
- ¿Todos, o unos sí y otros no?
- Todos.
- Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan los hacen también mejores, o no?
- También éstos.
- ¿Y los miembros del Consejo?
- También los miembros del Consejo.
- Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?
- También aquéllos.
- Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?
- Muy firmemente digo eso.

Los jóvenes, rodeados de ejemplos de excelencia y asistidos continuamente por sabios consejos, ¿cómo iban a errar fácilmente, dejándose llevar por las palabras de un solo hombre? ¿Acaso olvida Meleto todas las disputas que existen sobre la educación de los niños y los jóvenes? ¿Acaso olvida que en este asunto unas personas opinan algo y otras personas otra cosa; unos quieren que sus hijos sean educados a la manera antigua, otros optan por enviar a sus hijos con ciertos sofistas,⁴³ en fin, que es difícil el acuerdo sobre este punto? ¿Todas las personas, incluso con sus puntos de vista encontrados, hacen bien a los jóvenes, y sólo Sócrates los corrompe? Si sólo

43 Esta vacilación sobre el modo adecuado de educar es precisamente uno de los asuntos centrales de *Las Nubes* de Aristófanes.

Sócrates corrompe a los jóvenes, ¿no parece una insensatez el juicio? Sócrates recurre a la analogía:

¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno solo el que los resaba? ¿O, todo lo contrario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? (25b-c).

Las preguntas de Sócrates revelan que la opinión de Meleto está poco fundamentada, cae en errores evidentes. Cuando Sócrates le dijo a Meleto que seguramente él, Meleto, sabía quién hacía mejores a los jóvenes, Meleto pudo responder que no, que era ignorante en torno a ese punto. Pues ciertamente era ignorante. Pero no lo hizo. Sin duda, aunque dijera la verdad, iba a quedar como un imprudente ante los jueces, ¿cómo es posible que acuse a alguien de corromper a los jóvenes y convenga en que no sabe cómo se educa? Quizá Meleto, consciente de su ignorancia, quiso ocultarla ante el auditorio. Tal vez incluso él mismo creía que sabía, es probable.

El saber nos permite hacer bien las cosas, la ignorancia difícilmente. La ignorancia de Meleto en torno a la cuestión educativa no lo pone en condiciones para acertar en su acusación contra Sócrates. Quizá pueda hacer que lo condenen, pero eso no significa acertar. Está cometiendo un error pues juzga y acusa creyendo que sabe, cuando en realidad ignora. “Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?” (29b), dice el acusado.

La ignorancia, como hemos visto, nos hace incapaces para comprender ciertas cosas o poco capaces para actuar acertadamente. Si soy ignorante en lo que toca a la arquitectura, no puedo construir un buen puente. Ahora bien, cuando ocultamos nuestra ignorancia, no la erradicamos. Persiste, seguimos siendo incapaces, limitados. Pero si la ocultamos creyendo que sabemos, ocurre algo más. Adoptamos una ignorancia adicional, ahora creemos algo que no es cierto: creemos que sabemos. A la primera ignorancia, la de la arquitectura por ejemplo, le sumamos la de que nos creemos arquitectos, y entonces trataremos de construir un puente. Ahora nuestra limitación se verá concretada en un error y es peligrosa.

Con la primera ignorancia éramos incapaces de hacer ciertas cosas, limitados. Con la segunda, seguimos siendo incapaces de hacerlas pero ahora cargamos con el lastre de que somos incapaces de darnos cuenta de nuestra limitación. Estamos limitados de comprender nuestra limitación. Recalcitrante ignorancia. Subrayemos, queremos nuestro bien: combatimos la ignorancia que nos impide actuar acertadamente, pero la estrategia de combatir la ignorancia con ignorancia es funesta. La propuesta socrática es combatir la ignorancia de otro modo. Necesitamos reconocerla.

Si nos hacemos conscientes de nuestra falta de saber, quizá no nos vamos a librar de la burla acostumbrada, quizá vamos a perder ciertas cosas que anhelamos y que mediante el engaño a los demás y, sobre todo, a nosotros mismos, posiblemente hubiéramos conseguido. No obstante ganamos algo: sabemos de nuestras limitaciones y seremos sensatos cuando alguna situación se presente. “Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio” (22a).

Reconocer la propia ignorancia no quiere decir ser descuidado y abandonarse a la certeza de que lo ignorado no lo podemos saber. Los médicos, los carpinteros, los ingenieros no nacen de la nada, aprenden. ¿Y qué sucede con eso que es la felicidad y la vida buena? ¿Acaso podemos permanecer a gusto admitiendo nuestro total desconocimiento de lo que nos hará felices? Al parecer no. Nuestra vida: si somos felices o no, si actuamos bien o no, está en juego todo el tiempo, casi con cada decisión que tomamos. Nuestras opiniones contribuyen a definir nuestra vida. Si de este quehacer no nos salvamos mientras vivimos, parece indispensable cuidarnos de manera especial de nuestras creencias morales.

¿Están justificadas las creencias fundamentales mediante las cuales guiamos nuestra vida? ¿O estamos creyendo que sabemos sin saber realmente? Sócrates nos invita a hacernos este tipo de preguntas, es decir, a dar cuenta de nuestra vida (cf. 39c). La llamada de Sócrates a reconocer nuestra propia ignorancia no tiene una

finalidad simplemente cognitiva. Es una exhortación vital. Si somos incapaces de identificar nuestras limitaciones, seremos incapaces de mejorarlos. Debemos incluir, pues, dentro del conjunto de principios de la ética de Sócrates, la necesidad de examinar abiertamente nuestros principios y nuestras acciones. Si este principio faltara tendríamos, sí, una ética de la virtud, pero no una ética socrática, que hace del examen de sí el corazón de una vida digna de ser vivida.

CAPÍTULO IV. DOS RAÍCES

En los capítulos anteriores hemos insistido en aspectos que realzan la oposición entre las dos posiciones éticas. En este capítulo, con el que finalizamos el presente trabajo, queremos destacar también algunos elementos que comparten y hasta qué punto llegan estas coincidencias. Vida y vergüenza serán las dos experiencias o ideas que nos permitirán articular, desde otro punto de vista, la conjunción y la separación de estas éticas: la del temor a la muerte y la de la virtud y el examen.

IV.1 VIDA

La ética del temor a la muerte se presenta como una ética que está a favor de la vida. En efecto, quienes consideran que la muerte es uno de los mayores males para el ser humano, parten de la idea de que la vida es uno de los mayores bienes. Se elude la muerte porque corta la vida. Esta posición ha sufrido la crítica de Sócrates. Pero desde esta postura, y teniendo en cuenta el suelo común del que hablamos en el capítulo II del presente trabajo, pueden también efectuarse diversas críticas a la ética socrática. Ahora vamos a presentar dos de estas objeciones y vamos a reflexionar en torno a ellas.

Primera objeción. Con los principios éticos buscamos ser felices. Ahora bien, ¿podemos ser felices estando muertos? ¿Para llegar a ser felices, no es una condición necesaria la de estar vivos? Si esto es así, ¿no equivoca la ética socrática su cometido anteponiendo otros valores como la justicia, y la virtud en general, a la vida?

Segunda objeción. Si nos declaramos incapaces para decidir si la muerte constituye un bien o un mal para el que muere, entonces cabe la pregunta: ¿por qué juzgar como un mal el hecho de que alguien mate a otra persona, tal como lo indica Sócrates en el caso de León de Salamina? El punto de vista de Sócrates en torno a la muerte parece, más bien, obligarnos a suspender cualquier juicio de valor sobre la muerte y sobre el dar muerte a alguien, lo cual, evidentemente, va en contra de todas

las normas vigentes y aceptadas por la mayoría.

Comencemos por examinar la segunda objeción. En efecto, por un lado Sócrates señala que no podemos saber si la muerte es un bien o un mal para el que muere. Por otro lado, en la *Apología* figuran algunos casos donde, al parecer, de acuerdo con Sócrates la vida es algo digno de cuidarse en el sentido de que es correcto que el individuo se proteja (o proteja a alguien más) de la muerte. Analicemos estos casos con la mira puesta en entender cómo evalúa a la vida humana la ética socrática y de qué manera se halla enlazada esta idea con aquella según la cual ignoramos si la muerte sea un mal o un bien.

Primer caso: persecución de León de Salamina. Sócrates nos cuenta la siguiente historia:

Quando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a mi casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente. De esto, tendréis muchos testigos (32c-e).

Nos preguntamos: ¿qué es lo que defiende aquí Sócrates? Podría pensarse que Sócrates busca, en primer lugar, que no se atente contra la vida de una persona. Sin embargo no es exactamente así. Lo que Sócrates busca es, como dice, no cometer un acto injusto e impío. Los Treinta exigen que se capture a una persona sin tener una orden legal para ello e intentan matarla sin someterla a un juicio, violando así lo que manda la ley. Es decir, los Treinta conculcan normas legales vitales para la comunidad. Por esta razón sus acciones y las de aquellos que las secunden serán injustas. La injusticia no radica en primer término en capturar a una persona o en quitarle la vida, sino en hacerlo en determinadas condiciones, en este caso, pasando por encima de las leyes atenienses.

Esta idea se refuerza en otro pasaje de la *Apología*. Aquí Sócrates reflexiona

sobre la acción que pretenden llevar a término sus acusadores:

No creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente (30c-d).

La frase final es la que ahora nos interesa. Sócrates no dice: un gran mal es intentar condenar a muerte a una persona. El mal está en intentar condenarla cuando no hay motivo válido para hacerlo; si la condena es injustificable, entonces estamos ante una injusticia. O sea, se puede intentar condenar a una persona por motivos realmente justificados: si así fuera, entonces no habría injusticia y no habría un mal. Lo que se protege en primer lugar no es la vida de las personas sino la justicia.

Ahora bien, debemos observar que en el caso de León de Salamina y, más aún, en el de Sócrates, lo justo viene a coincidir con proteger su vida. Así, podemos razonar de la siguiente manera: si la justicia busca que se produzca un bien, entonces, atendiendo a estos casos, la vida es en cierto sentido un bien. Entonces, debemos preguntar: ¿qué tipo de bien es la vida? De acuerdo con lo que hemos visto, la vida de alguien es respetable y defendible siempre que no cometa actos de cierto tipo. Si comete actos detestables, así considerados por la ley, entonces es susceptible de que la justicia pida su muerte. De esta manera, la vida no aparece para la ética socrática como un bien absoluto, se trata de un bien relativo.

Otra de las historias que relata Sócrates contribuye a reforzar esta idea. Sócrates, nos cuenta él mismo, se dirige privadamente a las personas, las interroga sobre esto y aquello, les da consejos, les hace reproches. Sin embargo, no habla en público para dar su opinión sobre el rumbo de la ciudad, es decir, no participa activamente en la política:

En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente (31d-32a).

En este pasaje Sócrates nos dice que ha decidido no participar en política. ¿Con qué finalidad? En cierto sentido con la intención de conservar la vida, es decir, de no morir. Aunque la verdadera finalidad, puede entenderse, no es la de preservar su vida, preservarla es sólo un medio para conseguir el verdadero fin: ser útil a los atenienses y a sí mismo. Sócrates concibe su actividad como un intento de inquietar a las personas para que se preocupen por la esencia de la felicidad, o, dicho con palabras de la *Apología*, para que se preocupen de hacerse aptas y buenas en la condición natural que les es propia. Parece ser, según el pasaje citado, que esta finalidad puede buscarse por diferentes medios: la participación política y la actividad privada. La vida de quienes siguen el primer camino suele ser breve:

¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y considerado esto lo más importante, como es debido? Está muy lejos de ser así. Ni tampoco ningún otro hombre (32e).

Sócrates ha escogido la segunda vía. Ha considerado que de esta manera podía ejercer durante más tiempo su influencia sobre los atenienses y, quizá, de esta manera, calara más hondo su actividad. La vida se muestra nuevamente como un bien relativo a otros; se busca preservarla en la medida en que refuerza la consecución o realización de otros bienes. Pero si estos bienes, más altos, son amenazados en caso de que nos mantengamos con vida, será mejor perderla.

La felicidad o la condición natural en la que son aptos los seres humanos se da no sólo cuando vivimos, sino cuando ejercemos una vida virtuosa, examinada y preocupada por la sinceridad. La primera objeción decía: para llegar a ser felices, ¿no es una condición necesaria la de estar vivos? La ética de Sócrates responde con otra pregunta: ¿estamos dispuestos a seguir viviendo poseyendo características que nos harán infelices en el grado más detestable: siendo perversos, injustos, mentirosos? Preferible es que se cierre el tiempo de nuestra vida de manera que nuestros actos no nos hayan conducido por senderos inhumanos, y que lo pasado sea de una virtud lo mejor posible, esto es, de acuerdo con nuestras posibilidades. De cualquier forma vamos a morir, ¿preferimos una vida larga, injusta y por lo tanto infeliz, o una vida de la

longitud que sea, acaso breve, pero justa y por lo tanto capaz de llamarse feliz? Nuestro bien máspreciado no está en retardar nuestra muerte lo más posible (cf. 35a), sino en mejorarnos y en vivir así. La vida en bruto no es lo esencial. No queremos simplemente una vida, sino una vida humana (cf. 38a).

En el fondo de las dos posturas éticas hay, pues, un acuerdo y un desacuerdo. Las dos son éticas de la vida. Pero una apuesta por una vida en bruto, por prolongar la propia existencia a como dé lugar. La otra, en cambio, apuesta por una vida humana, digna de ser vivida. La muerte será para una el mayor de los males. Para la otra, la verdadera muerte consiste en perder la capacidad de examinarse y perder la capacidad de buscar el bien en compañía de los demás.

IV.2 VERGÜENZA

La vergüenza no se siente solamente cuando cometemos algo o vamos a cometer algo que juzgamos moralmente incorrecto. Aparece también cuando creemos que hemos roto o vamos a romper alguna norma social en general (no sólo moral), a la cual nos encontramos adheridos de alguna manera. La vergüenza se siente, pues, cuando quebramos o estamos por quebrar un precepto que aceptamos, y de hecho podemos participar pasivamente en la ruptura de este precepto y, aun así, nos vamos a avergonzar. Ahora bien, lo cierto es que muchas de las normas que aceptamos son normas morales: “Decir que lo que alguien ha hecho es *aisjón* es etiquetarlo como feo y deshonesto, como reprobable desde el punto de vista moral” (Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates*, p. 58). No importa la ética que sostengamos: en la medida en que toda ética está configurada por ciertos principios, habrá cosas que a sus ojos resulten feas y deshonestas. Esto se pone de manifiesto en la *Apología*.

Sócrates habla de la vergüenza en muchas ocasiones. Califica de vergonzosas las mentiras de sus acusadores (cf. 17a-b, 31b); a la injusticia (cf. 29b); a las preocupaciones corrientes de muchas personas (cf. 29d); a ciertas maneras de defenderse en los juicios (cf. 35a, 38d); estos son sólo algunos casos. Por su parte, el punto de vista ético que diverge del de Sócrates, también apela a la *aisjýne*. Así en la crítica hipotética: “¿No te da vergüenza (*αἰσχύνῃ*), Sócrates, haberte dedicado a una

ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir (ἀποθανεῖν ν)⁴⁴?” (28b)

Es decir, tanto Sócrates como sus detractores apelan a la vergüenza o deshonra para subrayar lo que consideran moralmente incorrecto. Sin embargo, como sus puntos de vista están lejos de concordar, también están en desacuerdo las cosas que consideran vergonzosas. El conflicto ético se traduce en una disputa acerca de lo deshonroso. Buena parte de una ética se define en la medida en que aclaramos qué acciones son realmente motivos de vergüenza.

La vergüenza de no saber

También la ignorancia, nos parece, figura en el texto como razón para sentirse avergonzado. En efecto, vemos a diversos personajes tratando de ocultar su ignorancia haciéndose pasar por conocedores: así sucede con políticos, poetas, artesanos, por ejemplo. No quieren que las personas sepan la verdad: su ignorancia. Al parecer, les da pena decir: no sé. “¿Cómo que lo ignoras, si es algo obvio?” “¿No es algo que cualquier persona debería saber?” “¿Eres tan limitado, tan tonto, que no lo sabes?”, pueden ser las palabras de la gente.

Incluso algunos de estos personajes tratan de esconderse a sí mismos su propia ignorancia. ¿Por qué lo hacen? Una de los motivos es porque al creerse sabios sin serlo, como dice Sócrates, están en condiciones de dejar de sentir vergüenza. Es una experiencia que muchas personas vivimos. Cuando queda al descubierto nuestra ignorancia solemos avergonzarnos. Cuando les ocultamos a los demás nuestro desconocimiento, pero somos conscientes de él, queda en muchas ocasiones un resquicio de pena, pues para no caer abiertamente en ella hemos mentado. Pero cuando incluso para nosotros mismos acallamos nuestra ignorancia y la transformamos en presunto saber, entonces la vergüenza y el dolor que trae consigo desaparecen: ignoramos que ignoramos y entonces ya no hay motivo reconocido por nosotros mismos para avergonzarnos. Pero como dice la Medea de Eurípides: “el mayor de los vicios que el hombre puede albergar [es] la desvergüenza” (*Medea*, 473). Cuando una

44 La palabra griega ἀποθανεῖν ν también puede traducirse por “ser condenado a muerte”. En este sentido, parece que Sócrates debería avergonzarse porque va a ser condenado a muerte de manera legal y en un juicio público.

persona se halla en esta situación, sólo la realidad o algún curioso interlocutor podrán advertirle de su error. Y aun así nos resistimos a vislumbrar nuestra sedicente seguridad. Hacia esto apuntan, tal vez, las palabras de Sócrates: “pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada” (23d).

Hay que aclarar, no obstante, que la vergüenza no es la única causa de los “errores cognitivos”. Por ejemplo, podemos creer que la muerte es el mayor de los males debido a que lo hemos razonado y esa conclusión nos ha parecido la mejor; quizá porque así nos educaron en casa y en la comunidad; tal vez porque las circunstancias han reforzado en nosotros un sentimiento natural de defensa de la existencia cotidiana. Incluso varios de estos factores pueden contribuir a consolidar nuestra creencia. Ahora bien, aunque esto sea así, es evidente de cualquier manera que la vergüenza es un poderoso factor para ocultar la ignorancia, pues la ignorancia causa pena y las personas queremos alejarnos del dolor.

Pero hay diversas maneras de combatir el dolor de la ignorancia. Sócrates, paradójicamente, trata de que el malestar despierte: “¿no te avergüenzas (οὐκ αἰσχύνῃ) de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (29d-e). Si la vergüenza y su dolor despiertan, se abre la posibilidad de reconocer que estamos rompiendo un principio o norma que en el fondo nos parece importante. La vergüenza, en diversos pasajes de la *Apología*, aparece como un sentimiento que está pronto a delatar creencias éticas profundas.

La universalidad de la vergüenza

Ahora bien, más allá de si puede determinarse, y de cuáles sean, las cosas realmente vergonzosas, el hecho de que la *aisjýne* sirva desde casi cualquier postura ética como testimonio de una conducta adecuada es algo que debe suscitar nuestra reflexión. Al prestar atención a la *aisjýne* se hace claro que a) la vergüenza sólo es posible porque alguien actúa de acuerdo con principios y normas, y b) que los seres humanos vivimos,

en tanto humanos, evaluando nuestras acciones y no simplemente viviendo. La universalidad de la *aisjýne* nos habla de un mundo donde las personas evalúan sus acciones. O dicho de otro modo: nuestro ser, parece indicar este sentimiento fundamental de la vergüenza, no radica en el mero vivir sino en el vivir evaluando. Somos capaces de avergonzarnos, de sentirnos adoloridos por romper una norma o principio, precisamente porque nos adherimos a principios, y sólo así, desde ciertos principios, llevamos una vida humana.

Quizá estamos dando vueltas alrededor de algo trivial. Aunque tal vez esta indicación de la universalidad de la vergüenza y de su importancia central en el orden de lo humano, pueda servir para pensar con mayor fortuna qué es aquello que buscamos las personas. La búsqueda de esto, de nuestro fin, de lo que nos hace felices, posiblemente no radica en el vivir bruto sino en el vivir evaluante. ¿Buscamos reafirmar nuestra vida como seres éticos (evaluantes) o intentamos reafirmar nuestra vida simplemente, en una simplicidad que quizá no exista?

En las raíces de las dos posturas éticas hay un acuerdo y un desacuerdo. Las dos se dejan guiar por la vergüenza. Para una, lo supremamente vergonzoso es no combatir contra la propia muerte en cualquier escenario; da vergüenza no alcanzar el bien de seguir con vida. Para la otra, lo más vergonzoso de todo es cometer injusticia; permitir y contribuir al daño del otro es el peor de los males.

CONCLUSIONES

I

Al realizar su defensa, Sócrates crea un universo complejo donde, además de la suya, se escuchan otras voces y donde aparecen diversas formas de entender la vida. Con todo, en el “mundo de acción e interacción humanas”⁴⁵ que nos presenta la *Apología*, la perspectiva de Sócrates tiene un gran peso: cuando observamos el conflicto entre la ética socrática y la ética del temor a la muerte, podemos apreciar que el escrutinio de ambas posturas se da a través del filtro socrático. O, dicho de otra manera: es Sócrates quien analiza y pondera la ética de la muerte y quien intenta justificar su propia postura ética.

La comprensión socrática de la vida humana, aquella desde donde se presenta y se examina a sí mismo y a sus interlocutores, se sustenta en algunas ideas fundamentales. Son ideas morales, ideas acerca de las motivaciones de la acción humana y algunas ideas epistemológicas básicas. A lo largo del presente trabajo hemos intentado mostrar cuáles son éstas, y ahora, en una mirada final al camino recorrido, podemos exponerlas de manera sintética:

- Los seres humanos buscamos el bien. Este bien puede denominarse “felicidad”.
- Alcanzamos el bien cuando nos hacemos aptos y buenos en la condición natural que nos es propia, es decir, cuando adquirimos, o nos acercamos a adquirir, la excelencia humana y política.
- Para alcanzar el bien humano, las personas tomamos decisiones partiendo de ciertas creencias u opiniones sobre el mundo (las creencias son una relación que establecemos con el mundo al tratar de comprenderlo y de actuar en él). Esto no significa que el ámbito de la pasión sea irrelevante al momento de actuar. Sucede que las pasiones contienen un elemento cognitivo y es gracias a dicho elemento que las

⁴⁵ Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*, p. 10.

pasiones nos llevan a comportarnos de un modo u otro.

- Nuestra relación cognitiva con la realidad puede ser: ignorancia, mera opinión o conocimiento. Cuando no sabemos cómo funciona algo o qué es, nos encontramos en estado de ignorancia. Cuando sabemos cómo funciona algo o qué es, contamos con conocimiento. Podemos poseer algunas ideas probables, pero no probadas, sobre el funcionamiento de algo o sobre sus características: decimos, entonces, que tenemos solamente una opinión o conjetura.
- Los seres humanos contamos con una capacidad cognitiva limitada. Es decir, hay asuntos sobre los cuales nos es imposible desarrollar un saber.
- Cuando ignoramos algo podemos: a) reconocer (comprender) que lo ignoramos; b) no reconocer que lo ignoramos.
- Cuando se da el caso a): somos ignorantes en un sentido, pero conocedores en otro; no pasamos por alto nuestra ignorancia. Cuando se da el caso b): creemos que sabemos, aunque realmente no sabemos. Así, al estado de ignorancia primario (incomprensión de la realidad), se suma otra ignorancia (ignorancia recurrente): ignoramos explícitamente que ignoramos. Nos engañamos respecto a nuestra creencia y respecto a nosotros mismos. Esto quiere decir que las personas no siempre reconocemos la “calidad” de nuestra ignorancia.
- En la vida humana, el saber es de capital importancia; la ignorancia, una limitante.
- Las acciones llevadas a cabo con conocimiento nos llevan a alcanzar el bien, pues actuamos comprendiendo adecuadamente el mundo y la vida humana.
- Las acciones realizadas con ignorancia no suelen dar lugar a buenos resultados, pues actuamos sin comprender lo que estamos haciendo.
- Así, al momento de tomar decisiones es mejor hacerlo con conocimiento que con ignorancia. Y en la medida en que ignoramos muchas cosas, es

mejor actuar conociendo nuestra ignorancia que ignorándola, es decir, que creyendo que sabemos sin verdaderamente saber.

Sócrates pone en juego estos elementos, como ya dijimos, para analizar las posiciones éticas distintas a la suya y para justificar la propia. Veamos cómo lo hace.

II

De acuerdo con Sócrates, la comprensión de la vida humana de quienes actúan desde una ética del temor a la muerte, está fuertemente determinada por la creencia de que la muerte es el mayor de los males para el ser humano. La muerte es el mal mayor porque, se cree, la vida es el mayor bien. No obstante, la creencia de que la muerte es el mayor de los males resulta equivocada, pues los seres humanos no podemos saber si la muerte es un mal o un bien, pues de la muerte, en tanto estar muertos, nada sabemos.

Esta creencia adopta la forma de una ignorancia de segundo grado, en la medida en que no reconoce que es una creencia falsa. De esta manera, pertenece al movimiento de autoengaño, tan común entre las personas, de creer saber lo que no se sabe. En síntesis: la ética del temor a la muerte no comprende de manera correcta la capacidad cognitiva del ser humano y, al creer que sabe lo que no sabe, se ve llevada a cometer acciones que desde otra postura ética deben considerarse injustas y no virtuosas.

La ética de Sócrates trata de responder a este desafío de la cotidianidad que, pareciera, obliga a las personas a engañarse. En ese sentido, uno de los pilares de la ética socrática es el examen de sí mismo. Sócrates apuesta por un estado cognitivo vigilante, que ponga a prueba la consistencia de las opiniones que le dan forma a nuestra vida.

Ahora bien, la ética socrática no es sólo una ética del examen; no se trata de una ética que haga de la sola conciencia individual crítica el fundamento de la acción y la elección correctas. Para esta ética son de importancia medular dos cosas: a) el reconocimiento de que las personas buscamos el bien, lo cual le da una orientación

fundamental a sus inquisiciones, y b) lo que podemos llamar la autoridad: las costumbres, las leyes, lo divino y la ejemplaridad histórica y artística. Como podemos apreciar, Sócrates sostiene un diálogo constante con estos ámbitos decisivos para la comunidad y, en ese sentido, su ética abreva de manera crítica de cada uno de ellos.

Junto al examen de sí mismo, Sócrates coloca, pues, como pilares de su ética virtudes tradicionales: justicia, valentía, templanza, sensatez. De acuerdo con Sócrates, la justicia, entendida como aquella excelencia que procura y protege el bien de los otros, es un elemento indispensable para la vida buena. Como señala Gómez-Lobo:

el bien último para un individuo es el ejercicio de las excelencias morales. Pero este ejercicio nunca va en detrimento del bien de otras personas. Cuando alguien actúa con sensatez, con templanza, con esa actitud razonable que corresponde al ejercicio de la *sofrosýne*, obtiene un bien fundamental y no priva a los otros de su bien (*La Ética de Sócrates*, pp. 195-196).

Sócrates nos dice que sabe que cometer injusticia es malo y vergonzoso. Sócrates, pues, *sabe* algo. Es decir, la confesión de ignorancia que hizo al comienzo de su defensa, no se extiende hasta el ámbito ético. Ahora bien, este saber moral de Sócrates no es incuestionable y totalmente seguro. Se diferencia de la mera conjetura en que es una opinión que Sócrates ha puesto a prueba, al parecer en la acción, en las conversaciones cotidianas y en el examen de la tradición, y ha encontrado que es una idea firme. Esto no la exime de ser revisada. El saber humano es pobre en verdad. Una pobreza que, no obstante, no puede arrojarnos a la apatía o al cinismo, pues buscamos el bien. La pobreza nos invita al examen constante y sincero, a la lucha contra el engaño y las apariencias.

III

La idea de que es preferible morir por hacer lo justo, que salvar la vida cometiendo injusticias, es una de las normas centrales de la ética de Sócrates. En la *Apología*, la aplicación de este principio se centró en el ámbito de la convivencia entre las personas. Ahora bien, en la medida en que estudiamos la ética de Sócrates no sólo para entenderla en su contexto histórico sino también porque, creemos, puede ayudarnos a

enfrentar problemas morales contemporáneos, es necesario formular la siguiente pregunta: ¿hasta qué regiones puede extenderse la aplicación de este principio moral?

¿Puede aplicarse a la relación entre comunidades? Es decir: ¿debe sostenerse que incluso para las comunidades es preferible ser justas (y respetar, así, el bien ajeno) aunque corran el riesgo de perder la vida, que ser injustas con la intención de conservar la existencia? Por ejemplo: ¿para una comunidad (y, desde luego, para sus miembros), es moralmente válido defender su existencia a través de una guerra, aunque esa guerra sea injusta?

Una cuestión similar a la anterior puede plantearse acerca de la relación del ser humano con la naturaleza. En efecto: ¿el ser humano, como individuo y como comunidad, puede hacer cualquier cosa por salvar su vida incluso en menoscabo del bien de la naturaleza? ¿O también aquí debe practicar la justicia?

Y en general: ¿hasta dónde llega la alteridad respetable por la justicia socrática? ¿Quién es el otro respetable? ¿El ciudadano libre, la comunidad libre? ¿O cualquier ser humano y cualquier comunidad? ¿El otro es también, situados en la Antigua Grecia, el esclavo? ¿El otro es también, situados en el mundo de nuestros días, el que vive en la pobreza y en alguna manera de opresión? ¿O la justicia es siempre selectiva?

Estas preguntas se sitúan, sin duda, en la frontera que une al mundo de la *Apología* con el mundo actual. El pasado y la ficción cobran toda su relevancia cuando nos interpelan y nos advierten que tienen algo que decir, algo que preguntar. A lo largo de estas páginas hemos intentado escuchar a Sócrates y pensar en torno a un conflicto donde la vida humana está en juego.

BIBLIOGRAFÍA

Adam, Jean-Michel y Francois Revaz. "(Proto)Tipos: La estructura de la composición en los textos", en *Textos de Didáctica de la Lengua y de la Literatura*, núm. 10. España, GRAO, 1996, pp. 9-22.

Aristófanes. *Las Nubes, Las Ranas, Pluto*. Edición de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos, 4a edición. Madrid, Cátedra, 2004.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Introducción y notas por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.

_____. *Poética de Aristóteles*. Edición de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1974.

Cornford, Francis. M. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona-México, Ariel, 1980.

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

Eurípides. *Tragedias I*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez. Gredos, Madrid, 1997.

Eurípides. *Tragedias II*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1978.

Gómez-Lobo, Alfonso. *La ética de Sócrates*. Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. III. Madrid, Gredos, 1998.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México, FCE, 2002.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1971.

Heródoto. *Historia*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 1997.

Homero. *Odisea*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. México, Losada, 1999.

Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Traducción de Juan Zaragoza. Madrid, Gredos, 1993.

Kahn, Charles. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2010.

Lacey, A. R. "Our Knowledge of Socrates" en *The Philosophy of Socrates: A collection of critical essays*. Londres, Macmillan, 1972, pp. 22-49.

Luri Medrano, Gregorio. *El proceso de Sócrates*. Madrid, Trotta, 1998.

_____. *Guía para no entender a Sócrates*. Madrid, Trotta, 2004.

Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1959.

Nicol, Eduardo. *Ideas de vario linaje*. México, UNAM-FFyL, 1990.

Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. México, Siglo XXI, 2002.

Platón. *Apología de Sócrates*. Traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.

_____. *Cartas*. Edición de José B. Torres Guerra. Madrid, Akal, 1993.

_____. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de la *Apología* a cargo de Julio Calonge Ruiz. Madrid, Gredos, 1985.

_____. *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers

Lan. Madrid, Gredos, 1992.

Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, Herder, 2002.

Santa Cruz, María Isabel. "Formas discursivas en la obra de Platón" en *Las formas discursivas en la obra de Platón*. Cuaderno de Filosofía no. 28. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

Santa-María, Andrés. "El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles", en *Nova Tellus*, vol. 26, núm. 1, México, 2008.

Serafini, María Teresa. *Cómo redactar un tema: didáctica de la escritura*. México, Paidós, 1991.

Szlezák, Thomas. *Leer a Platón*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Tigerstadt, E. N. *Interpreting Plato*. Upsala, Almqvist y Wiksell, 1977.

Vigo, Alejandro. "La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino", en *Signos filosóficos*, vol. 15, núm. 29. México, UAM Iztapalapa, 2013.

Vlastos, Gregory. "Introducción: the paradox of Socrates", en *The Philosophy of Socrates: A collection of critical essays*. Londres, Macmillan, 1972.

_____. "The historical Socrates and Athenian democracy", en *Socratic studies*. Edición de Myles Burnet. Cambridge University Press, 1994, pp. 87-108.

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo I. La obra, el personaje, el autor	
I.1 La <i>Apología</i> . Historia y ficción	15
I.2 Sócrates. Persona: personaje	20
I.3 Platón y la <i>Apología</i> como texto filosófico	30
Capítulo II. Entre la injusticia y la muerte	
II.1 El caso de Aquiles, un dilema	37
II.2 Suelo común	40
II.3 La muerte, ¿un mal, un bien; cómo saberlo?	43
II.4 La justicia, bien esencial	46
Capítulo III. La ética y la esfera del saber	
III.1 Motivos para actuar: <i>pathos</i> y opinión	63
III.2 ¿Sócrates cuenta con un saber moral?	71
III.3 Características del conocimiento	75
III.4 Sobre los fundamentos del saber moral de Sócrates	79
III.5 Marismas de la segunda ignorancia	89
Capítulo IV. Dos raíces	
IV.1 Vida	97
IV.2 Vergüenza	101
Conclusiones	105

