

RIF: J 30647247-9



Universidad
Monteávila

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD MONTEÁVILA
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN E INFORMACIÓN
ESCUELA DE COMUNICACIÓN SOCIAL

ÁGORA INELUDIBLE

La Noción de Identidad en la Apología de Sócrates

Autores:

Allueva, Armando
Chumaceiro, Antonella
Pfeffer, Alexandra
Pimentel, Paulina

Profesor coordinador:
Vizcaya, Fernando

Caracas, 7 de marzo de 2015

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer de forma especial a nuestro profesor coordinador el Dr. Fernando Vizcaya. Por su orientación académica durante este estudio. Su dedicación y motivación hacen posible la realización de esta investigación. Un agradecimiento especial por la formación recibida.

Estamos agradecidos con la Universidad Monteávila y sus profesores, por la formación brindada a lo largo de estos años.

No podemos dejar por alto nuestro profundo aprecio y agradecimiento a Armando González Urdaneta, quien nos recibió y acogió en su casa a lo largo de este proyecto. Así como a nuestras familias por el apoyo recibido.

RESUMEN

El ser humano se aproxima a la verdad en una relación dialógica con su *yo*. La búsqueda de la autenticidad descubre en la naturaleza humana una relación con una *Ley Natural*. Una pauta moral que trasciende convencionalismos y capacita al ser humano a perseguir lo que lo perfecciona: *el bien*. Sócrates, ciudadano ateniense ideal, representa un referente de la *Ética de la Autenticidad* en una estrecha vinculación de su *yo* con un *nosotros significativo*. La *polis* hace posible configurar los marcos de referencia moral que atan la *Ley Natural* a una circunstancia. En el contexto de la Apología se presentan los conflictos de la conducta humana virtuosa y viciada. Ante esta tragedia el ser humano ha de buscar la concordancia de la discordancia a través de la comprensión de su vida como una unidad: la configuración de una *identidad narrativa* y una *tradición moral*.

PALABRAS CLAVES

Identidad narrativa, autenticidad, naturaleza humana, virtud, polis, tradición, moral, comunidad.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I.....	9
ETICA Y LINGÜÍSTICA SOCRÁTICA	9
1. La Máxima Hipostática: el valor de la autenticidad de Sócrates	9
2. Ironía: diferencias entre lo relativo y la relatividad	16
CAPÍTULO II.....	27
VIRTUD: DE MYTHOS A LOGOS	27
1. La vida y el relato	28
2. Mythos a logos y la necesidad de revertir.....	38
CAPITULO III.....	44
DE LA VIRTUD A LA CIUDADANÍA: LA RELACIÓN DE SÓCRATES CON LA POLIS.....	44
1. Las prácticas y la relación de Sócrates con la polis.....	46
2. Unidad de vida: identidad narrativa y tradición moral	53
CONCLUSIONES	60
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	65
RECOMENDACIONES.....	65
ANEXOS.....	68

INTRODUCCIÓN

Alcanzar la identidad, entendida como la búsqueda de un *yo* y un *nosotros significativo*, es una cuestión presente en la *Apología de Sócrates*. La Apología constituye un fondo sólido de inteligibilidad en la configuración narrativa de un discurso de justificación. Sócrates, ciudadano ateniense ideal, defiende un marco de referencia moral que permite divisar su identidad. El filósofo, en el juicio entre la vida y la muerte, se aproxima a un auténtico debate de la ineludible interrogante *¿Quién soy yo?* En este sentido es preciso cuestionarse: *¿Qué es la identidad? ¿Cómo se constituye la estructura narrativa en la tradición de la Apología? ¿Cuál es el marco de referencia valorativo del yo socrático?*

La identidad como término presenta una pluralidad de acepciones con demarcaciones flexibles que conllevan a múltiples interpretaciones. Para el presente estudio se pretende enmarcar la noción teórica de identidad según Charles Taylor en su libro *Ética de la Autenticidad* (1994), según Alasdair MacIntyre en su obra *Tras la Virtud* (1987) y según Paul Ricoeur en su obra *La vida: Un relato en busca de un narrador* (2006). En este marco teórico se desarrollará un profundo análisis sobre la noción de identidad en la obra platónica: *Apología de Sócrates*. También se demarcarán conceptos propios de los estudios de antropología, sociología y ética que se profundizarán a lo largo de toda la investigación.

Veamos las distintas nociones del término Identidad: i) Taylor considera la identidad como un marco de referencia moral en el cual los hombres buscan definirse. El ideal de la autenticidad debe aspirar a una argumentación racional sobre la moral, de lo abstracto en relación a la circunstancia del *yo*. El ser humano debe encontrarse en una constante introspección y diálogo con un *yo* y un *nosotros significativo* que le otorgue una dimensión inteligible de su vida. En este sentido, anhela responder a la interrogante *¿Quién soy yo?* En esta exploración del *yo*, Taylor propone como tesis la *Ética de la Autenticidad*, la cual aspira a una

identidad única e inconfundible. Es decir, llegar a ser lo que en nuestro interior somos:

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de “hacer lo propio de cada uno” o “encontrar la forma de realizarse”.¹

MacIntyre entiende la identidad como ii) La configuración de una estructura narrativa que presente un relato inteligible de la unidad de vida. Respecto al término configuración es preciso hacer hincapié en la capacidad de autorreflexión, sedimentación e innovación de una trama que sitúe a la acción humana en un principio de causalidad, una red de consecuencias y un contexto local. La identidad del ser humano, miembro de una comunidad, se encuentra en una constante relación con sus acciones y creencias: una tradición compartida. A esto añade Ricoeur:

A esta relación entre relato y vida, quisiera aplicar la máxima de Sócrates según la cual una vida no *examinada* no es digna de ser vivida. Tomaré como punto de partida, para atravesar esta zona crítica, la

¹ TAYLOR, C. (1994). *La Ética de la Autenticidad*. 1ª ed. Barcelona: Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1991), p. 65.

afirmación de un comentarista: las historias son narradas y no vividas; la vida es vivida y no narrada.²

MacIntyre propone que para una comprensión de la identidad de un ser humano es preciso abordar una visión histórica, contextual, y comunitaria del ser. Por ello es menester ubicar a Sócrates en su contexto:

El tiempo del nacimiento de Sócrates resulta determinado por la edad que tenía en el momento de su proceso y condena. Por esta fecha (399) tenía 70 años, (Plat., Ap., 175., Crit.,52 e). Debió nacer por tanto en el 470 o en los primeros meses del 469 a. de J.C. Su padre, Sofronisco, era escultor; su madre Fenarete, era comadrona: él mismo parangonó su obra de maestro con el arte de su madre (Teet, 149 a.). Completó en Atenas su educación juvenil, estudió probablemente geometría y astronomía.³

El objetivo principal de este estudio consiste en generar un *Ágora Ineludible*: un espacio de discusión argumentada en el cual se presenten reflexiones en el marco de la noción de *identidad* según los filósofos Charles Taylor, Alasdair McIntyre y Paul Ricoeur aplicadas al discurso platónico *Apología de Sócrates*.

Para una reflexión hermenéutica sobre el tema planteado se realizará una lectura en tres niveles: I. Una lectura antropológica: que proviene del griego *ánthropos-logos* (hombre y discurso), en cuanto se estudia y comprende al ser humano como un todo. Esta lectura se manifiesta en el primer capítulo del estudio, el cual se enfoca en destacar qué es el hombre y su finalidad trascendental, representado en: a) el valor de la autenticidad en Sócrates; b) la ironía del sabio

² RICOEUR, P. (2006). *La vida: Un relato en busca de un narrador*. *Ágora*, Vol. 25, n 2: 9-22, p. 9.

³ ABBAGNANO, N. (1973). *Historia de la Filosofía*. 2^{da} ed. Barcelona: Montaner y Simón, S. A. (Obra original publicada en 1956), p. 56.

ignorante; c) el hombre y sus circunstancias. II. Una lectura ética: “*en castellano los términos moral y ética se suelen usar como sinónimos porque su etimología es equivalente: tanto el griego éthos como el latino mos-moris significan acción humana, carácter, conducta, costumbre habitual*”⁴. Esta lectura se lleva a cabo en el segundo capítulo, en el que se propone destacar el trayecto de virtud en tradiciones y tipos de narrativa, representado en: a) la épica homérica como excelencia física (*areté*); b) la tragedia de la vida humana; c) la virtud del ciudadano en la *polis* ateniense, la razón y el intelecto; c) naturaleza-humana-tal-como-es y *naturaliza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-Telos*; d) los conflictos entre buen hombre y buen ciudadano. III. Una lectura narrativa: proviene del latín *narratio*, en cuanto la teoría de la narración explica la unidad de vida a la que tiende a la *naturaliza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-Telos* (*deber ser*) mediante la necesidad de una narrativa que proporcione inteligibilidad a la unidad de vida y la configuración de una tradición moral.

La importancia del presente estudio se encuentra intrínsecamente relacionada con las experiencias manifestadas en el discurso socrático. Éstas se mantienen vigentes como marco de referencia para el pensamiento occidental. En la composición narrativa del filósofo se rescatan conocimientos propios de la naturaleza humana, lo que hace de la Apología un texto que forma parte de la tradición moral de occidente. La lectura de este escrito pretende incentivar la reflexión del lector sobre las ideas planteadas, a modo de promover una discusión interna con el texto que lleve a la realización de su *autenticidad*. Este espacio de reflexión configura un aporte de carácter académico, con el fin de generar debates sobre temas que competen al ser humano. La comprensión ética, filosófica, antropológica y sociológica de la realidad es un asunto que compete a la comunicación como ciencia que estudia el fenómeno inherente a la relación dialógica de los seres humanos.

⁴ AYLLÓN, J. (1998) Desfile de modelos: Análisis de la Conducta Ética. 3era ed. Madrid. Ediciones RIALP S.A. Capítulo 13.

CAPÍTULO I.

ÉTICA Y LINGÜÍSTICA SOCRÁTICA

*Si sois capaces de desligaros de vuestro razonamiento materialista
Y lográis abstraeros a través de la ironía de la contemplación
Para comprender el universo inmaterial que juega al escondite,
no os prometo que encontréis el paraíso de la verdad
Pero sí descubriréis un mundo más humano.*

*Y así llegó la ilusión:
Entre diálogo y justificación
Una pregunta inevitable ¿Quién soy yo?*

1. *La Máxima Hipostática:* ⁵*el valor de la autenticidad de Sócrates*

El ser humano es. Existe. Intentar anclar la naturaleza humana a una definición podría conducir a una simplificación de la complejidad del *ser*. Ahora bien, ¿es esta indagación un trayecto que no culmina? Quizá el destino de esta búsqueda es una aproximación a la realidad, y la discusión sobre la existencia del ser es un *fin* y al mismo tiempo un *medio* para configurar la identidad. En todo caso, delimitar una concepción del hombre es menester para acercarse a la verdad. *"Noli foras ire; in te ipsum reddi; in interiore homine habitat veritas. No salgas fuera de ti; vuelve a ti; en el interior del hombre habita la verdad"*. ⁶ Esta introspección que apunta a lo intangible del ser humano indica que existe una dimensión inmaterial en su naturaleza. Ante esta afirmación, una pregunta inevitable: *¿Qué es el ser humano?*

El ser humano es la unión hipostática entre cuerpo y espíritu (es más que la suma de sus partes). Existe en una dimensión material que comparte con otros seres de la naturaleza y en una dimensión inmaterial. Platón se refiere al cuerpo

⁵ (ὑπόστασις) unión cosustancial. Proviene del griego *ousía* (esencia o sustancia) y *physis* (naturaleza). Recuperado el 10 de enero de ww.miapic.com/diccionario-hipostasis

⁶ OBRAS DE SAN AGUSTÍN. (1975). Edición bilingüe, BAC, Madrid: 41 volúmenes p. 141.

como materia mortal, que se degrada y corrompe. El cuerpo está atado a los límites de tiempo en una relación movimiento-espacio propia de lo material. El valor del cuerpo humano es ser vehículo del espíritu en el mundo sensible. *“Si estamos produciendo constantemente cosas que no tienen los accidentes propios de la materia, debe haber en nosotros algún elemento que no sea material, capaz de producirlas. Ese es de hecho el elemento que llamamos espíritu”*⁷. El espíritu pertenece a un nivel más alto que la vida orgánica. No tiene partes, no ocupa espacio y es inmutable. Éste posee dos facultades: la inteligencia, a través de la cual conoce, y la voluntad (libertad) mediante la cual quiere. El alma es el principio vital de los seres animados. El alma humana es la única que es espíritu, así como el espíritu humano es el único que es al mismo tiempo alma.⁸

La espiritualidad humana se encuentra ampliamente testimoniada por muchos e importantes aspectos de nuestra experiencia, a través de capacidades humanas que trascienden el nivel de la naturaleza material. En el nivel de la inteligencia, las capacidades de abstraer, de razonar, de argumentar, de reconocer la verdad y de enunciarla en un lenguaje. En el nivel de la voluntad, las capacidades de querer, de auto determinarse libremente, de actuar en vistas a un fin conocido intelectualmente. Y en ambos niveles, la capacidad de auto-reflexión, de modo que podemos conocer nuestros propios conocimientos (conocer que conocemos) y querer nuestros propios actos de querer (querer querer).⁹

⁷ SHEED, F. (2014). *Teología para todos*. Madrid: Editorial Cuadernos Palabra. Ed. 9na, p. 10.

⁸ *“El alma del hombre no es – desde luego – el más elevado de los espíritus creados, sino el más inferior de todos ellos. Sobre ella están los ángeles que son espíritus puros – esto es, que no tienen ningún elemento material -, inteligencias y voluntades simplísimas, inteligencias que conocen, voluntades que aman, con una intensidad que supera nuestra capacidad de conocimiento. Conocemos la existencia de los ángeles por revelación divina”.* (Ibid. p. 86.)

⁹ Universidad de Navarra. Mariano Artigas. *La Espiritualidad del Ser Humano*. Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe. Recuperado el: 15 de enero 2016, en <http://www.unav.es/cryf/espiritualidad.html>

Cada ser humano tiene un espíritu y un cuerpo que lo hace ser único e irrepetible. En esta originalidad de la sustancia, el ser humano está llamado a vivir una vida fiel a sí mismo. Es por ello que el yo constituye la fuente de la Ética de la Autenticidad.

La fuente con la que hemos entrado en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos (...), una forma nueva de interioridad en la que terminamos por pensar en nosotros mismos como en seres investidos de una profundidad interior. En principio, esta idea de que la fuente reside en nuestro interior no excluye nuestra ligazón con Dios o las Ideas; se puede considerar como nuestra forma particular de relación con ellos.¹⁰

En la Apología, Sócrates admite una dependencia con una voz interior a la que llama *demonio familiar*. *Era en él la luz de la conciencia*¹¹ y en esta relación con su espiritualidad, que considera propia de la naturaleza humana, se admite una búsqueda de la verdad a través de la meditación. Es preciso destacar que para la tradición griega el significado del término *demonio* hace alusión a *la existencia de seres intermedios entre Dios y el hombre*¹². En una lectura superficial de la discursiva de la Apología de Sócrates, pudiera interpretarse que cometió un delito de profanación religiosa, y encontrarlo merecedor de su condena, en cuanto a lo que ley ateniense se refiere: “*Sócrates es culpable porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los Dioses del Estado, y porque en lugar de éstos pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.*”¹³ Ahora bien, basta analizar a profundidad su argumento para comprender que el *demonio familiar* pertenece a un estadio divino por ser un vehículo de conexión entre el ser humano y Dios: una voz que lo conduce al *bien*.

¹⁰ TAYLOR, C. *Op. cit.*, p. 62.

¹¹ PLATÓN, *Obras completas: Apología de Sócrates*. edición de Patricio Azcarate, tomo 1, Madrid: Patricio Azcarate (1871). p. 45.

¹² *Ibid.* p. 45.

¹³ *Ibid.* p. 59.

Es preciso comprender el *bien* como aquello que perfecciona al ser humano. Existe la Ley de la Naturaleza Humana que define un bien y un mal auténticos. Una pauta moral que trasciende los convencionalismos culturales.

Los seres humanos del mundo entero tienen esta curiosa idea de que deberían comportarse de una cierta manera y no pueden librarse de ella (...), de hecho no se comportan de esa manera. Conocen la ley de la naturaleza y la infringen.¹⁴

Para los emotivistas, la moral no es natural. “*Las proposiciones que dicen que esto o aquello es bueno son lo que Moore llamó intuiciones; no se pueden probar o refutar y no existe prueba o razonamiento que se pueda aducir en pro o en contra*”¹⁵. El emotivismo ha tergiversado la búsqueda de un lenguaje moral inteligible en un subjetivismo. Iguala *lo bueno* a los instintos, sentimientos y afectos. Ante esto, un argumento contrario: si la moral es un instinto, nuestros deseos siempre responderían al buen comportamiento. Ahora bien, en la realidad lo que el instinto dicta no es siempre lo moralmente correcto. Los instintos no son buenos o malos en su totalidad. Es apropiado o inapropiado activarlos en una circunstancia particular. La ley moral no atiende a pretensiones particulares, *egoístas y narcisistas*, compensa a la raza humana como un todo. El bien no es lo que *me es conveniente* sino lo que es bueno en sí mismo. En la Apología, Sócrates sobrepone el valor de la verdad por encima del instinto de la supervivencia. Quien dirige esta valoración es la Ley Natural que existe más allá del ser, y que dictamina parámetros en la conciencia del ser humano.

La ley moral es algo que compone una especie de melodía (la melodía que llamamos bondad o buena conducta) dirigiendo los instintos (...). Sería lo mismo decir que la partitura de música que os indica en un

¹⁴ LEWIS. C S. (1995). *Mero Cristianismo*. Rialp, p. 8. Recuperado el: 15 de enero 2016, en <https://books.google.co.ve/books?id=-w6ncnv8ngQC>

¹⁵ MACINTYRE. A. (1987). *Tras la virtud*. Primera edición, en biblioteca de bolsillo, Barcelona: Editorial Crítica, S.L. (Obra original publicada en 1984), p. 30.

momento dado, tocar una nota de piano y no otra, es ella misma una de las notas del teclado. La ley moral indica qué canción tenemos que tocar; nuestros instintos son simplemente las teclas (...) Aquello que os dice qué nota del piano debéis tocar más fuerte no puede ser en sí esa nota.¹⁶

Por lo tanto, la ley moral no puede ser un instinto. Dicho lo anterior, la *Ética de la Autenticidad* se sustenta en una premisa: existe una voz interior, única, que dictamina un *deber ser* y que este *deber ser* es auténtico, existe, y trasciende al *yo*.

Prestemos atención a esta última característica del *deber ser*: trasciende *al yo*. Esta proposición afirma que la Ley Natural es impersonal. Ésta posee características superiores a la materia. La moral no indica un hecho: cómo el hombre se comporta. La moral establece algo más allá: cómo el ser humano *debería* comportarse. Existe un espacio de tiempo entre el *ser* y el *deber ser* que indica que el hombre no es perfecto. Con esto se puede afirmar que el ser humano está condicionado por su imperfección, como afirma Tomás de Aquino, en su teoría de los *Vulnera (Ignorantia, Malitia, Concupiscentia Irascibilidad)*¹⁷. Y como está limitado al desentrañar los misterios que esconde la realidad en su totalidad, se encuentra en una constante búsqueda de la verdad. Es *esclavo de su existencia*.

Aferrados a un cuerpo limitado.

Obligados a existir.

Incapaces de deslastrarnos de nuestra existencia.

Encerrados en una caverna.

Observando la luz desde una ventanilla.

Un anhelo sublime por alcanzar el sol

¹⁶ LEWIS, CS. *Op. cit.*, p. 9.

¹⁷ S. THOMAS DE AQUINO. *Summa Theológica*, II,II, a 36, Ediciones BAC maior.

La sabiduría de Sócrates se encuentra precisamente en el reconocimiento de la *esclavitud de la existencia*. En un diálogo con su yo desentraña las características propias de su condición: la imposibilidad de alcanzar la sabiduría por sí mismo.

Yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder, que ni él ni yo sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno. Pero hay esta diferencia, que él cree saberlo aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saberlo. Me parece, pues, que en esto yo, aunque poco más, era más sabio, porque no creía saber lo que no sabía.¹⁸

En este cantar desesperado, el ser humano se encuentra en un callejón sin salida. La desesperanza de la inalcanzable plenitud terrenal indica que la verdad habita en la trascendencia. Si la verdad es conocerlo todo, entonces, la sabiduría es Espiritualidad Infinita. Dios: la Ley Natural y causa de la existencia.

La esperanza en la espiritualidad infinita convierte la existencia en una suerte de alegría y contento: *Le sentiment de l'existence*¹⁹. Es por ello que en la autenticidad, el ser humano puede desentrañar los aspectos más fundamentales de su visión moral. Alcanzar la trascendencia es conocer la verdad.

¹⁸ PLATÓN, *Op. cit.*, p. 55.

¹⁹ "Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme". El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para convertir esta existencia en cara y dulce a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos y a inquietarnos aquí en nuestra dulzura. Pero la mayor parte de los hombres agitados por continuas pasiones conocen poco este estado, y no habiendo gustado de él más que imperfectamente durante algunos instantes, no conservan más que una idea oscura y confusa que no les deja sentir su encanto. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Ve Promenade, en *Oeuvres Complètes*, vol. 1 (París, Gallimard, 1959. p. 1.047) (versión castellana: *Las ensueñas del paseante solitario*, Madrid, Alhambra, 1986) cita recuperada en: (TAYLOR, C. *Op. cit.*, p. 63.)

Sócrates comprende esta dualidad de la existencia: es una esclavitud y un regalo.

Una vez pronunciada la pena, Sócrates dejó ver una alegría que no era figurada (...) Esta despedida de la vida, llena de serenidad y de esperanza deja tranquilo el pensamiento sobre la creencia consoladora y sublime de la inmortalidad; creencia que una boca pagana jamás había reconocido hasta entonces con palabras tan terminantes. Ella implica ciertamente la distinción absoluta del alma y del cuerpo y la espiritualidad del alma.²⁰

Esta comprensión del ser humano como unión de cuerpo y espíritu le transfiere a la *autenticidad* un carácter hipostático: porque la conciencia se encuentra en contacto con una Ley Natural de carácter divino. En este sentido, la identidad se construye en una relación entre la trascendencia y el mundo sensible, sometido al tiempo y por ende a la transformación. En el mundo material, la *autenticidad* se configura en una relación *dialógica* con un *nosotros significativo*. Por lo que la existencia de un principio moral objetivo e impersonal es fundamental para una discusión y argumentación finita del marco de referencia de un *yo* en reconocimiento de *otro*. La Apología de Sócrates es un referente de una máxima de la *autenticidad*:

(a) En un proceso de introspección y de contacto con una Ley Natural, con Dios, conformó un marco de referencia moral. (b) En una relación con el mundo sensible dialogó con el *polites* para configurar una identidad. (c) Fiel a su *yo*, justificó su marco de referencia original, único y creativo ante la polis. (d) Alcanzó el reconocimiento de un *otro significativo* (275 jueces a favor, sus discípulos y familia) y (e) con su muerte trascendió a la verdad.

²⁰ PLATÓN, *Op. cit.*, p. 46.

2. Ironía: diferencias entre lo relativo y la relatividad

Te busqué en un pasado ingenuo, te busqué en mi presente egoísta. Me ahogué en un mar de individualismo, para finalmente llegar al fondo del abismo que luego conocería como soledad. Fue la oscuridad la que finalmente me dio la visión que motivaría una nueva búsqueda. Ésta comenzaría en la cuna de todas mis incertidumbres, en el naufragio de todas las decisiones acertadas que pasaron a ser rechazadas por el placer mundano. En las ruinas de edificaciones elaboradas bajo realidades tergiversadas y reconstruidas sobre estructuras relativistas.

En un constante interrogatorio, Sócrates proyecta una gran lucidez de conciencia. Un discurso frecuente del dominio de contrarios refleja el centro de su pensamiento: la búsqueda de la verdad. La ironía socrática se convierte en un medio para poner en tela de juicio la pretensión de hombres sabios, y la imposibilidad de comprender la moral en abstracción por la atadura del ser humano a la accidentada materia. El uso de la ironía es la expresión del uso dialéctico del lenguaje.

En la primera parte de la Apología, se inculpa a Sócrates, por tratar de corromper a los jóvenes a través de enseñanzas impías. *“Por penetrar los misterios del cielo y de la tierra, que tiene la maña de hacer buena la peor causa y que enseña públicamente el secreto”*.²¹ Sócrates justifica de manera irónica, que jamás se ha mezclado con las enseñanzas de hombre hábiles que instruyen a la juventud técnicas para convertirse en ciudadanos ejemplares y que a diferencia de los sofistas no ha cobrado salario por falsa ciencia²².

²¹ *Ibid.* p. 43.

²² No es porque no tenga por muy bueno el poder instruir á los hombres, como hacen Gorgias de Leoncio, Prodicó de Ceos e Hipias de Elea. Estos grandes personajes tienen el maravilloso talento, donde quiera que vayan, de persuadir a los jóvenes a que se unan a ellos, y abandonen a sus conciudadanos, cuando podrían estos ser sus maestros sin costarles un óbolo. Y no sólo les pagan la enseñanza, sino que contraen con ellos una deuda de agradecimiento infinito. He oído decir, que vino aquí un hombre de Paros, que es muy hábil; porque habiéndome hallado uno de estos días en casa de Calilas hijo de Hipónico, hombre que gasta más con los sofistas que todos los ciudadanos juntos, me dio gana de decirle, hablando de sus dos hijos:—Calilas, si tuvieses por hijos dos potros o dos terneros, ¿no trataríamos de ponerles al cuidado de un hombre entendido, a quien pagásemos bien, para hacerlos tan buenos y hermosos, cuanto pudieran serlo, y les diera

Para ahondar en las características de la ironía presentes en la Apología (ver nota al pie de página 22) es preciso resaltar las diferencias entre una discursiva burlesca y una irónica.

La burla coloca al *ser* mofado en una posición inferior al *ser* que burla. Esta distorsiona una verdad mediante la exaltación de algún fallo real. El fin de la discursiva jocosa consiste en la difamación del *ser burlado*, en la búsqueda del prestigio de la habilidad del cómico y el reconocimiento del otro a través de la afinidad que genera la risa.

El irónico presenta exclusivamente una verdad. La ironía muestra un cierto grado de ingenio por parte del locutor que con un cierto sarcasmo y agudeza logra iluminar algún mal presente en la realidad. La ironía es un *“modo de expresión o figura retórica que consiste en decir lo contrario de lo que se quiere dar a entender, empleando un tono, una gesticulación o unas palabras que insinúan la interpretación que debe hacerse”*.²³ En esta discursiva, el locutor se ubica en el mismo nivel que el interlocutor. La finalidad de la ironía es desquebrajar el más sólido sistema de verosimilitud, y realizar un juego de contrarios que den pie a un largo razonamiento sobre el conflicto implícito.

En referencia al ejemplo planteado se puede concluir: (a) Sócrates presenta un retrato del hecho sin exaltaciones. (b) Realiza una radiografía del conflicto: la retórica sofista²⁴ (cómo hacer fuerte el argumento débil). No juzga al sujeto, critica

todas las buenas cualidades que debieran tener? ¿Y este hombre entendido no debería ser un buen picador y un buen labrador? Y puesto que tú tienes por hijos hombres, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Qué hombre conocemos que sea capaz de dar lecciones sobre los deberes del hombre y del ciudadano? Porque no dudo que hayas pensado en esto desde el acto que has tenido hijos, y ¿conoces a alguno?—Sí, me respondió Calilas.—¿Quién es, le repliqué, de dónde es, y cuánto lleva? Es Éveno, Sócrates, me dijo; es de Paros, y lleva cinco minas. Para lo sucesivo tendré á Éveno por muy dichoso, si es cierto que tiene este talento y puede comunicarlo a los demás. Por lo que a mí toca, atenienses, me llenaría de orgullo y me tendría por afortunado, si tuviese esta cualidad, pero desgraciadamente no la tengo. (*Ibid.* p. 52.)

²³ OXFORD DICTIONARIES. Recuperado el 2 de febrero de 2016 de <http://www.oxforddictionaries.com/es/definicion/espanol/ironia>

²⁴ Parte del impulso originario que respalda la opinión sofística parece haber sido el deseo de abastecer de definición consistente y coherente a las expresiones valorativas centrales del siglo v griego, como base para educar a la juventud, especialmente a la juventud aristocrática, para el éxito político. Pero el logro de cierto grado de consistencia elevando los conceptos y definiciones

el hecho. Coloca al sofista y a él en un mismo nivel, en un plano de iguales. (c) Lo expuesto en el discurso son verdades implícitas. (d) El juego de contrarios presenta una duplicidad. En primer lugar, justo vs. injusto. El que corrompe a los jóvenes injustamente no está siendo juzgado ante la ley. Él que busca indagar acerca de la verdad sin cobrar está siendo juzgado. En segundo lugar, mediante la frase *“me llenaría de orgullo y me tendría de afortunado si tuviese esta cualidad”*. Plantea los contrarios de sabiduría vs ignorancia.

Me parece Atenienses, que sólo Dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como un ejemplo, y como dijese a todos los hombres: el más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada. ²⁵

*“La ironía es la interrogación tendente a descubrir al hombre en su ignorancia, abandonándolo a la duda y la inquietud para obligarle a investigar. La ironía es un medio de descubrir la nulidad del saber ficticio”*²⁶. Es por ello que la ironía se encuentra estrechamente ligada a la *autenticidad socrática*. Consiste en la divisa délfica *Conócete a ti mismo* e hizo del filosofar un examen incesante de sí mismo y de los demás: *de sí mismo en relación con los demás y de los demás en*

de las virtudes competitivas sobre las cooperativas, resultó que generaba contradicciones en otros puntos. Al aceptar el vocabulario valorativo de su propia ciudad en particular, algunas veces el sofista se encontrará usando expresiones que encarnan un punto de vista no relativista, contradictorio con el relativismo que le lleva a usar ese vocabulario. Y el sofista que ha redefinido expresiones como «justo», «virtud» y «bien», que por lo tanto las ha relacionado con cualidades que conducen al éxito individual, pero que desea emplear también el vocabulario convencional para lograr ese éxito, puede muy bien encontrarse en situación de alabar la justicia, porque por «justicia» no quiere decir otra cosa sino «lo que interesa al más fuerte», y en otra ocasión, de alabar a la injusticia por encima de la justicia, porque es la práctica de la injusticia (como convencionalmente se entiende) lo que de hecho interesa al más fuerte. (Ciencia de los no sabio) (MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 177)

²⁵ PLATÓN, *Op. cit.*, p. 57

²⁶ ABBAGNANO, N. *Op. cit.*, p. 59.

*relación consigo mismo*²⁷. Es en esta búsqueda que Sócrates reconoce las limitaciones de los seres humanos: el juego de contrarios *sabiduría vs ignorancia*. Si el oráculo plantea la sabiduría del ignorante por reconocerse a sí mismo, como tal ¿existe lógica en esta paradoja?

Pero entre estas dos cosas contrarias, ¿no hay siempre un cierto medio una doble operación que lleva de este a aquel y de aquel a este? Entre una cosa más grande y una cosa más pequeña el medio es el crecimiento y la disminución; al uno llamamos crecer y al otro disminuir.²⁸

En una relación a la paradoja planteada en la Apología es preciso cuestionarse entre la sabiduría y la ignorancia: ¿cuál es el medio?, ¿cuál es el tránsito entre ambos opuestos? Para Sócrates, el medio es una incesante indagación a través de la mayéutica. *“porque yo no hablo como un hombre que está seguro de lo que dice, sino que busco con vosotros y en común la verdad”*.²⁹

Él se declara estéril de sabiduría (...) la divinidad que le obliga a hacer de comadrón le prohíbe dar a luz; y no tiene ningún descubrimiento para enseñar a los demás ni puede hacer más que ayudarle en su parte intelectual.³⁰

En el estímulo de interrogantes de los contradictorios, apliquemos la mayéutica en lo que se refiere a la existencia: ¿qué es el ser?, ¿existencia o no existencia?, ¿todo o nada?³¹

²⁷ PLATÓN. *Op. cit.* p. 58.

²⁸ PLATÓN, *Obras completas: Fedon*. edición de Patricio Azcarate, tomo 1, Madrid: Patricio Azcarate (1871). p. 40.

²⁹ PLATÓN, *Obras completas: Gorgias*. edición de Patricio Azcarate, tomo 1, Madrid: Patricio Azcarate (1871). p. 246.

³⁰ ABBAGNANO, N. *Op. cit.*, p. 59.

³¹ El dilema del *ser y su existencia* ha sido protagonista de diversos estudios de metafísica, teología y filosofía. En la presente investigación se abarcarán dichos temas según el marco conceptual de Frank J. Sheed, en su obra *Teología para Todos (2014)*, en el contexto de la

“Utilizamos la palabra *-crear-* como sinónimo de *dar existencia*”³². En una mirada hacia atrás, es preciso reflexionar acerca del comienzo de esta cadena de seres dando existencia a otros seres. Al llegar al comienzo de la cadena, es preciso plantear: debió existir un ser que se dio existencia a sí mismo de la nada. Ahora bien ¿qué es la nada? *La nada* es lo contrario a la existencia. Este ser que se dio existencia a sí mismo, se denominará en la presente investigación: Dios. Aquí la siguiente pregunta: ¿dónde estaba Dios cuando no existía nada? Esta interrogante sentencia que este *Ser* no ocupa espacio, no tiene tiempo, no tiene partes, es voluntad y sabiduría absoluta: Espiritualidad Infinita. Ama y conoce todo. El contrario de todo es nada.

Dios hizo todo de la nada. ¿De qué otra cosa podría haberlo hecho?

No de Sí mismo, ya que Él es manifiestamente simple: no hay en Él partes que se puedan separar y, por así decirlo, «funcionar por su cuenta». Por lo tanto, no de Sí mismo; y además de Él, aparte de la creación, no hay nada.³³

La existencia del universo se mantiene por Dios, es un acto de su voluntad, y sin esto todo sería nada. En el primer apartado se explicó la naturaleza del ser humano como la unión hipostática de cuerpo y espíritu finito. El ser humano puede conocer el mundo material, pero también puede aproximarse a la inmaterialidad de forma limitada: las ideas.

Aquí abajo conocemos a Dios así según la idea que nos hemos formado de Él. Pero en el Cielo nuestra visión será directa. No le veremos

Apología de Sócrates. ¿Podría caer esta delimitación conceptual en una descontextualización del pensamiento socrático presente en la Apología? Una de las limitaciones de esta investigación es presentar una contradicción con uno de los planteamientos centrales de dicha tesis: la importancia de la historia y de el contexto de la ética planteado por MacIntyre en su obra *Tras la virtud*. Por ello la investigación se respalda sobre la virtud de la *esperanza* y *la fe*: aceptar las limitaciones de la naturaleza humana y creer en La Verdad, Espiritualidad Infinita y centro de la investigación.

³² SHEED, F. *Op. cit.*, p. 19.

³³ *Ibíd.*, p. 19.

«a través de un cristal», no le conoceremos a través de una idea. Nuestro intelecto estará en contacto directo con Dios, no habrá nada entre él y Dios, ni siquiera una idea. Tal vez, la mejor forma de captar esto sea pensar en la idea que tenemos ahora de Dios, y luego tratar de imaginar a Dios mismo poniéndose en el lugar de la idea.³⁴

Por tanto, si Dios creó todo de la nada y es Sabiduría Infinita, una primera afirmación: Dios es la Verdad. Al seguir con la exploración moral y el juego de contrarios: ¿todo acto bueno es sabio?, ¿toda sabiduría es buena?, ¿toda ignorancia es maldad?, ¿todo acto malo es ignorante? De estas interrogantes se puede alegar que todo acto bueno es sabio. Esto lleva a la segunda afirmación acerca de la Espiritualidad Infinita: Dios es Bien. *“El bien se puede definir como lo que conviene a una cosa, lo que la perfecciona”*³⁵. Entonces, una tercera afirmación: Dios es Perfección.

Si todo acto bueno es sabio y Sócrates plantea la ignorancia irremediable de la naturaleza humana. ¿Es posible alcanzar el bien en la ignorancia? Ante esto se puede plantear dos perspectivas: la utopía platónica de alcanzar la verdad en el universo de las ideas y la Ética de Nicómaco según Aristóteles en la cual se plantea el bien como un fin. Un trayecto entre el *“ser humano es y la naturaleza humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-Telos.”*³⁶

Al paso de este trayecto es fundamental la construcción de una identidad en un marco de referencia valorativo y acertado. Ya se planteó que éste ha de

³⁴ *Ibid.* p. 25.

³⁵ AYLLÓN, J. *Op.cit.* cap. 13

³⁶ Alasdair Macintyre, *Op. cit.*, p. 78. ¿Qué resulta ser el bien para el hombre? Aristóteles argumenta concluyentemente contra la identificación del bien con el dinero, con el honor o con el placer. Le da el nombre de *eudaimonía*, cuya traducción es a menudo difícil: bienaventuranza, felicidad, prosperidad. Es el estado de estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación a lo divino. Pero si Aristóteles es el primero en dar este nombre al bien del hombre, la cuestión del contenido de la *eudaimonía* queda bastante abierta. Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese Telos. (*Ibid.*, p. 188.)

conformarse en una constante búsqueda que dirija hacia una espiritualidad infinita, que contiene la Ley Moral (toda bondad) y la Verdad absoluta (toda sabiduría). Ante esto, algunos podrían plantear la siguiente objeción: deducir que en esta incapacidad del ser humano por alcanzar la Verdad, la naturaleza se encontraría sumida en un relativismo moral. En la cual, ignorante por naturaleza, selecciona la verdad subjetiva. ¿Cómo ha de alcanzar Sócrates (el más sabio Ateniense) la autenticidad (por su *naturaleza ignorante*) sin caer en un relativismo moral?

Observamos que el mundo es una compleja red de relaciones entre hechos, objetos y personas que se relacionan en el espacio y en el tiempo. En este sentido es correcto afirmar que todo es relativo: relativo a un antes, a un después, a un encima, debajo, al lado, cerca, lejos, dentro, fuera... Relativo, sobre todo, a la inevitable cadena perpetua de causas y efectos que todo lo ata. Pero relativo y relativismo no significan lo mismo. Más bien son conceptos opuestos, porque lo relativo también es objetivo: tú eres objetivamente una chica de diecisiete años, pero también eres objetivamente alumna de tus profesores, hija de tus padres, amiga de tus amigas, nieta de tus abuelos, cliente de un comercio deportivo. Y cada cual te debe tratar como lo que objetiva y relativamente eres: el profesor no puede tratarte como si fueras su hija, tus padres no pueden tratarte como si fueras su alumna o su cliente... El relativismo, por el contrario, tiende a confundir la realidad con el deseo, lo objetivo con «lo que a uno le parece». Tiende a sustituir el parentesco real por un parentesco de conveniencia: *«Eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa»*, decía don Quijote.³⁷

³⁷ AYLLÓN, J. *Op. cit.* cap. 13.

Con esta afirmación de Ayllón se desmonta el relativismo y el subjetivismo moral. Por tanto la indagación de Sócrates para conformar su marco de referencia valorativo propio de su identidad es en relación a su circunstancia: ciudadano de la *polis*, miembro una tradición ateniense, y en la construcción de una historia narrativa de su vida.

A continuación se expondrán algunas objeciones de la moral en relación a la conducta humana en sociedad y en relación a su trascendencia, a partir de la tesis Kantiana.³⁸

La razón práctica, de acuerdo con Kant, no emplea ningún criterio externo a sí misma. No apela a ningún contenido derivado de la experiencia; las argumentaciones independientes de Kant contra el uso de la felicidad o la invocación de la revelación divina meramente reforzarán una postura implícita ya en la opinión de Kant acerca de la función y poderes de la razón. Pertenece a la esencia de la razón el postular principios que son universales, categóricos e internamente consistentes. Por tanto, la moral racional postulará principios que puedan y deban ser mantenidos por todo hombre, independientes de circunstancias y condiciones, que pudieran ser obedecidos invariablemente por cualquier agente racional en cualquier ocasión. La prueba para cualquier máxima que se proponga puede fácilmente definirse así: ¿podemos o no podemos consistentemente querer que todos actuaran siempre de acuerdo con ella? (...) Kant creía esto porque consideraba que sus formulaciones del imperativo categórico en términos de universabilidad eran equivalentes a esta otra definición completamente distinta: «Actúa siempre de modo que

³⁸ La tesis Kantiana se estudiará a partir de lo expuesto en las interpretaciones de Alasdair Macintyre en *Tras la Virtud*.

la humanidad sea para ti, en tu propia persona y en la de los demás, un fin en sí mismo y no un medio». ³⁹

He aquí la más grande contradicción de la justificación moral Kantiana: imperativos categóricos. Kant plantea leyes que son potencia, *naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos* es propuesto como un fin; y la racionalidad humana en acción *hombre-tal-como-es* es también planteada como un fin en sí mismo. Kant iguala la racionalidad humana a la Espiritualidad Infinita: voluntad e inteligencia absolutas, capaces de conocer todo, capaces de alcanzar la perfección y capaces de alcanzar la Verdad en la accidentada materia. *“Conversando con él me encontré, con que todo el mundo le creía sabio, que el mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era.”* ⁴⁰

La teoría Kantiana se contradice en sobre-valorizar las potencias humanas. Para Kant, la moral habita en la abstracción de la racionalidad. No existe un trayecto o medio entre el *telos* y el *es*, por lo que se estrecha la finalidad del hombre. El hombre es un fin en sí mismo: un ser individual sin trascendencia y sin lugar como parte de una raza humana en unidad. Su misión social se encuentra alienada por la individualidad.

Nos ayudará a responder el considerar otro tipo de ejemplo a contrario de la tesis «ninguna conclusión debe de premisas es». De premisas factuales tales como «este reloj es enormemente impreciso e irregular marcando el tiempo» y «este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad», la conclusión valorativa válida que se sigue es «éste es un mal reloj». (...) Es decir, «hombre» se mantiene con «buen hombre», como «reloj» con «buen reloj» (...) dentro de la tradición clásica. Aristóteles tomó como punto de partida para la investigación ética que la

³⁹ MACINTYRE, A. *Op. cit.*, pp. 66-67.

⁴⁰ PLATÓN, *Op. cit.*, p. 55.

relación de «hombre» con «vida buena» es análoga a la de «arpista» con «tocar bien el arpa» (Ética a Nicómaco, 1095a, 16). Pero el uso de «hombre» como concepto funcional es más antiguo que Aristóteles y no deriva inicialmente de la biología metafísica de Aristóteles. Radica en las formas de vida social a que prestan expresión los teóricos de la tradición clásica. Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, «hombre» deja de ser un concepto funcional.⁴¹

La ética determina la construcción de un marco de referencia moral del hombre. La vida humana está ligada a la naturaleza social del ser humano, por ello la ética se construye en convivencia. A través de este conocimiento es posible construir una sociedad ajena al caos. A falta de ética, el ser humano perjudicaría su entorno y a sí mismo. El hombre establece relaciones funcionales con su entorno que deben estar conducidas hacia a un fin: *el bien*.

El hombre no puede desligarse de su última alternativa disponible: el trayecto que existe entre el *hombre-tal-como-es* y el *hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos*, a través de la construcción de una identidad inteligible en el mundo de las ideas. A esto es preciso añadir la necesidad de comprender la acción humana inmersa en un relato que se dirige hacia horizontes ineludibles de la Espiritualidad Infinita y de la accidentada materia.

Cada actividad, cada investigación, cada práctica apuntan a algo bueno; por «el bien» o «lo bueno» queremos decir aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Interesa observar que las

⁴¹ MACINTYRE, A. *Op. cit.*, pp. 83-85.

argumentaciones iniciales de Aristóteles en la *Ética* presumen que lo que G. E. Moore iba a llamar «falacia naturalista», no es una falacia en absoluto, y que los juicios sobre lo bueno — y lo justo, valeroso o excelente por otras vías— sea un tipo de sentencia factual. Los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un telos específico. El bien se define en términos de sus características específicas. (...) La ética de Aristóteles, expuesta como él la expone, presupone su biología metafísica. Aristóteles se impone a sí mismo la tarea de dar una descripción del bien que sea a la vez local y particular, colocada y definida parcialmente por las características de la polis, y no obstante también cósmica y universal. La tensión entre estos polos se siente a través de toda la discusión de la *Ética*.⁴²

De esta forma el ignorante, el imperfecto, el *ser-humano-tal-como-es*, se encuentra destinado a recorrer la vida intentando aproximar el bien a la conducta humana, que es libre y racional. Es por ello que la moral no puede entenderse como un universo abstracto de imperativos categóricos ni de leyes universales, sino como la construcción de un relato con un principio (*hombre-tal-como-es*) un bien intermedio (La *virtud*) y un fin (*hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos*).

⁴² *Ibid.* p. 198.

CAPÍTULO II

VIRTUD: DE MYTHOS A LOGOS

Desgasté las palmas de mis manos para lograr construir un camino que conectara la verdad en mí, con los destinos circunstanciales que me rodeaban. Fue un trayecto repleto de obstáculos que nublaban mi capacidad de discernir entre los cálculos acertados y los equívocos. Con la experiencia logré ejercitar y fortalecer mi firmeza. Al final todo valió la pena, pues te encontré.

Los corolarios históricos del término *virtud* son amplios, y en algunos casos discordantes entre sí. En una narración inteligible, MacIntyre esboza la incongruencia de los conceptos y categorías de *virtud* que diversas tradiciones han acuñado al término:

Una objeción que podría plantearse a la historia que hasta aquí he relatado es que, incluso dentro de la tradición relativamente coherente de pensamiento que he esbozado, hay demasiados conceptos de virtud diferentes e incompatibles, y no puede darse unidad alguna en el concepto, ni en realidad en la historia. Homero, Sófocles, Aristóteles, el Nuevo Testamento y los pensadores medievales difieren entre sí en muchos aspectos. Nos ofrecen listas de virtudes diferentes e incompatibles.⁴³

Para encontrar congruencia en dicha incompatibilidad se enmarcará la noción de *virtud* en la figura de Sócrates como ciudadano de la *polis* Ateniense mediante un recorrido de las diferentes acepciones esbozadas en la tradición homérica, sofoclea, platónica y aristotélica. *“La Virtud no se puede poseer excepto como parte de una tradición dentro de la cual la heredamos y la discernimos de una serie de predecesoras, en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer*

⁴³ *Ibid*, p. 226.

lugar".⁴⁴ La ilación histórica, lingüística, ética y filosófica de una tradición es una alternativa para concebir inteligibilidad en la identidad socrática.

1. *La vida y el relato*

La construcción de una trama es un recurso pedagógico propio de las sociedades clásicas para la comprensión didáctica del esquema de acción moral. La organización hermenéutica de personajes, acciones, circunstancias, y contextos, admiten contar una historia que presente una síntesis clara de la conducta humana virtuosa o viciada. La narrativa permite crear una relación de tiempo y espacio que ubique la abstracción moral en concordancia a la materia. A esto es preciso agregar que *"Aristóteles no dudaba en decir que toda historia bien narrada enseña algo; más bien, decía que la historia revelaba aspectos universales de la condición humana y que, a este respecto, la poesía era más filosófica que la historia de los historiadores, mucho más dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida"*.⁴⁵

La épica homérica (S. VIII A.C) es una forma de narración que posee diversos referentes de *virtud* y valores que forman parte de una tradición helenística de la cual Sócrates y la antigua Atenas (S. V A.C) son herederos. Existe un referente moral derivado de las escrituras heroicas. La problemática de la sociedad ateniense posterior, consiste en el traslado de referentes de estructuración valorativa a un ámbito práctico y a la adecuación errónea del ejercicio moral. El papel de Sócrates consiste en expulsar la tradición homérica para desarrollar una definición coherente de las virtudes. Aun así, es pertinente el análisis de dichas tradiciones para establecer una conexión en un ámbito circunstancial y atado a las eventualidades que caracterizaron una época.

Entender la sociedad heroica, cualquiera que hubiese sido su realidad,
es parte necesaria del entender la sociedad clásica y sus sucesoras.

⁴⁴ *Ibid*, p.170.

⁴⁵ RICOEUR, P. *Op. cit.*, p. 12.

¿Cuáles son sus rasgos clave? M. I. Finley ha escrito de la sociedad homérica: «Los valores básicos de la sociedad eran dados, predeterminados por el puesto del hombre en la sociedad y los privilegios y deberes que se siguieran de su rango» (Finley, 1954, p. 134) (...) Cada individuo tiene un papel dado y un rango dentro de un sistema bien definido y muy determinado de papeles y rangos. Las estructuras clave son las del clan y las de la estirpe. En tal sociedad, un hombre sabe quién es sabiendo su papel en estas estructuras; y sabiendo esto sabe también lo que debe y lo que se le debe por parte de quien ocupe cualquier otro papel y rango. En griego (dein) y en anglosajón (ahte) no existe distinción clara al principio entre «debe» (moral) y «debe» (general).⁴⁶

La noción local y de estructura social jerárquica de la acción humana es un aprendizaje fundamental obtenido de la épica homérica. Así pues, ¿cuál es el punto de convergencia entre el ideal de *autenticidad* (búsqueda del *yo*) en esta estructura social planteada por las sociedades heroicas? La noción de identidad se mueve en un esquema triple de la naturaleza humana en el universo material: una individualidad, un contexto y una naturaleza afectiva y social mediante la cual crea vínculos. Estas tres características de la naturaleza humana se presentan en una interrelación y la identidad se conforma en la unidad de dichos aspectos. *“Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Esa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros”*⁴⁷.

⁴⁶ MACINTYRE, A. *Op. cit.*, p. 164.

⁴⁷ TAYLOR, C. *Op. cit.*, p. 81.

La jerarquización social planteada por las sociedades heroicas podría discordar con la noción de igualdad democrática de la *polis*. El *polites* establece una correlación de compromisos frente a los demás ciudadanos libres. En las sociedades heroicas y en la *polis*, la desigualdad implícita en la acción humana dentro de una estructura social debe ser comprendida como una red de responsabilidades que la propia categorización de dicha acción ocupa en correlación y vinculación con la comunidad local.⁴⁸ Respecto a este último punto es preciso destacar la diferencia entre la comprensión del papel social del héroe y del ciudadano ateniense. El primero no indaga en las formas y razones de dichas estructuras y jerarquías sociales, las acepta como parte de una identidad inamovible. Por otro lado, Sócrates, ciudadano ateniense ideal, ejerce su papel de *polites*⁴⁹ en un debate sobre el bien común y el *deber ser* de dichas estructuras socialmente vinculantes. Cuestiona las instituciones que ejercen prácticas legales y los validó al aceptar su sentencia ante la cual considera necesario justificarse, una contradicción. “*Si tuvieseis una ley que ordenase que un juicio de muerte durara muchos días, como se practica en otras partes, y no uno solo, estoy persuadido que os convencería. ¿Pero qué medio hay para destruir tantas*

⁴⁸ En esas sociedades anteriores, lo que ahora llamaríamos identidad una persona quedaba fijada en buena medida por su posición social. Es decir, el trasfondo, que daba sentido a lo que la persona reconocía como importante estaba en gran medida determinado por su lugar en la sociedad y el papel o actividad ligados a esta. El advenimiento de una sociedad democrática no termina por sí mismo con esto, puesto que las personas pueden todavía definirse por sus papeles sociales. Pero lo que socava decisivamente esta identificación, socialmente derivada es el ideal mismo de autenticidad. A medida que aparece, como sucede por ejemplo con Herder, me convoca a descubrir mi forma de ser original. Esto no puede, por definición, derivarse socialmente sino que debe generarse interiormente. (*Ibid.*, p. 81.)

⁴⁹ De acuerdo con Aristóteles, el hombre es un ser que vive en una ciudad, la cual está conformada por una unidad política (Estado) y un conjunto de personas que en ella viven, a quienes se les denomina en este contexto “*polites*” –quienes actualmente se les denomina ciudadanos-. Los *polites* desarrollaban diferentes actividades, por lo tanto, jugaban diferentes roles. Es decir, cuando el ciudadano griego es soldado, lo es para defender su ciudad; cuando realiza actos religiosos, lo hace para honrar a sus dioses; o bien podía actuar en política para cumplir con la parte que le correspondía para la organización de la *polis*. Lo anterior, hace alusión que el *polites* sentía un fuerte compromiso con la *polis* por una serie de obligaciones imperativas, las cuales le otorgaban derechos que únicamente podía ejercer a través de instituciones de la ciudad, políticas y religiosas. (Pontigo, L. UNA BREVE REVISIÓN DEL CONCEPTO DE CIUDADANÍA. Revista de Cooperación. Recuperado el: 10 de febrero de 2016, en <http://www.revistadecooperacion.com/numero2/02-04.pdf>)

calumnias en un tan corto espacio de tiempo?” ⁵⁰

A menudo, la pretensión es explícita; Atenas es alabada porque ella muestra la vida humana como debe ser. Sin embargo, en estos actos de elogio la particularidad ateniense se distingue de la particularidad homérica. Para el hombre homérico no podía existir ninguna regla externa a las incorporadas en la estructura de su propia comunidad a la que pudiera apelarse; para el ateniense, el asunto es más complejo. Su comprensión de las virtudes le provee de modelos con los que puede poner en cuestión la vida de su propia comunidad y preguntarse si esta o aquella práctica o política es justa. No obstante, reconoce también que posee su comprensión de las virtudes sólo porque es miembro de una comunidad que le proporciona tal comprensión. La ciudad es un guardián, un padre, un maestro, incluso si lo que se aprende de la ciudad puede servir para poner en cuestión tal o cual rasgo de su vida. ⁵¹

Dicho esto, queda establecido el aspecto más predominante de las *virtudes* en la épica: el hombre como ser socialmente afectivo, singular y local debe la excelencia en la ejecución de la práctica que le corresponde en responsabilidad frente a un *otro superior* en la jerarquía social. El héroe no debate e interroga dichas estructuras, las acepta como parte de una identidad implícita para su autorrealización. En este sentido, ¿qué es *virtud* para Homero?, ¿cuál es la concepción de *virtud* que se plantea en dicha jerarquización de la acción humana dentro de las sociedades heroicas?

La palabra *areté*, que llegó más tarde a ser traducida por «virtud», se usa en los poemas homéricos para la excelencia de cualquier clase; un

⁵⁰ PLATÓN. *Op. cit.* pp. 79-80.

⁵¹ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 169.

corredor veloz exhibe la arete de sus pies (Ilíada 20, 411) y un hijo aventaja a su padre en cualquier tipo de arete, como atleta, soldado y en cacumen (Ilíada 15, 642). Este concepto de virtud o excelencia nos es más ajeno de lo que a primera vista logramos advertir. No nos es difícil darnos cuenta del lugar central que la fuerza tendrá en una tal concepción de la excelencia humana, o del modo en que el valor será una de las virtudes centrales, quizá la virtud central.⁵²

La *areté* representa la esfera central de la *virtud* homérica. Sócrates en la *Apología*, de cara a la tradición homérica, no es un hombre que posee la totalidad del *areté* comprendida dentro de la estructura social heroica: “*su misma apariencia física chocaba con el ideal helénico del alma sabia en un cuerpo bello y armonioso, parecía un sileno, lo cual estaba en estridente contraste con su carácter moral y con el dominio de sí mismo que conservaba en todas las circunstancias*” (Ban., 215,221). Ahora bien, en el contexto épico, la fuerza del héroe se encuentra también vinculada a las prácticas humanas en consenso. El héroe *debe ser* fiel y devoto a su responsabilidad práctica frente a un *otro superior*. Esta fidelidad requiere de la habilidad para ejercer dicha práctica con excelencia y el coraje para enfrentar al enemigo de *mi otro superior* sin temor a la derrota. Sócrates en la *Apología* posee la *virtud* del valor. Es fiel a su *otro superior*: la sabiduría. Alcanza la excelencia de una práctica: la filosofía. Enfrenta los enemigos de *su otro superior* hasta la muerte: los males que se esconden tras la ignorancia que conllevan la mala praxis de la ley.

Comprender el valor implícito en las sociedades heroicas es vislumbrar la relación entre “*el concepto de valor y las virtudes aliadas: amistad, destino y muerte*”⁵³. En la épica, “*aunque haga lo que debe hacer, el hombre continuamente*

⁵² *Ibid.* p. 157.

⁵³ *Ibid.* p. 157.

camina hacia su destino y su muerte"⁵⁴. Esta concepción del *valor* se encuentra relacionado a la concepción de vida como un juego de victorias y derrotas. La excelencia de una práctica debe ser llevada a cabo sin temor a la muerte. Ahora bien, *"¿qué hemos entendido si hemos captado las conexiones entre valor, amistad, fidelidad, estirpe, destino y muerte? Seguramente que la vida humana tiene una forma determinada la forma de cierta clase de historia."*⁵⁵

En un retorno a la mayéutica es preciso cuestionarse sobre los contradictorios de derrota y victoria presentes en la Apología: ¿es la muerte de Sócrates una victoria o una derrota?⁵⁶

Quizá me dirá alguno: ¿No tienes remordimiento, Sócrates, en haberte consagrado a un estudio que te pone en este momento en peligro de muerte? A este hombre le daré una respuesta muy decisiva, y le diré que se engaña mucho al creer que un hombre de valor tome en cuenta los peligros de la vida o de la muerte. Lo único que debe mirar en todos sus procederes es ver si lo que hace es justo o injusto, si es acción de un hombre de bien o de un malvado.⁵⁷

Ante esta respuesta de Sócrates surgen algunas disyuntivas. En primer lugar: *"si para representar en el contexto de formas de complejidad completamente ajenas a la sociedad heroica, puede ser verdad que una vida humana como un todo puede contemplarse como una victoria o como una derrota, y en qué consiste*

⁵⁴ *Ibíd.* p. 157.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 159.

⁵⁶ Ni en los tribunales de justicia, ni en medio de la guerra, debe el hombre honrado salvar su vida por tales medios. Sucede muchas veces en los combates, que se pueden salvar la vida muy fácilmente, arrojando las armas y pidiendo cuartel al enemigo, y lo mismo sucede en todos los demás peligros; hay mil expedientes para evitar la muerte; cuando está uno en posición de poder decirlo todo o hacerlo todo. ¡Ah! Atenienses, no es lo difícil evitar la muerte; lo es mucho más evitar la deshonra, que marcha más ligera que la muerte. Esta es la razón, porque, viejo y pesado como estoy, me he dejado llevar por la más pesada de las dos, la muerte; mientras que la más ligera, el crimen, está adherida a mis acusadores, que tienen vigor y ligereza. (PLATÓN. *Op. cit.* p. 82.)

⁵⁷ *Ibíd.* p. 66.

realmente ganar y perder y cuánto importa”⁵⁸. En segundo lugar, se vislumbra otra *virtud* implícita en la fidelidad socrática a la trascendencia. Una *virtud* que se opone al juego de la épica: la esperanza⁵⁹ de una victoria en la derrota.

... quizá entraba en su plan, sacrificar la defensa legal a fin de probar la superioridad moral de su maestro sobre los hombres de su tiempo, por la profunda incompatibilidad de sus creencias con las de éstos. Sócrates no hubiera aparecido como un gran filósofo, si hubiera sido absuelto. Entre otros caracteres, ¿su originalidad no consiste en haber creído en un solo Dios en pleno politeísmo? ¿Y no consiste su grandeza en haberlo dicho, y en haber muerto por haberse atrevido a decirlo?⁶⁰

Ante esto se puede concluir que frente al reconocimiento de una responsabilidad con la *polis*, la vida no se presenta como una narrativa donde el eje central es la victoria y la derrota sino en la construcción de una historia más discursiva: la trágedia. Es preciso ahondar, en ciertos aspectos de la virtud en la tradición Sofoclea implícitos en la Apología de Sócrates⁶¹ para comprender la

⁵⁸ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 166.

⁵⁹ La fe se dirige a Dios como infinitamente verdadero, la esperanza como infinitamente deseable, y la caridad como infinitamente amable. La fe, ya lo hemos visto, es la simple aceptación de Dios como maestro. La esperanza es algo más complejo; se compone de tres elementos: desea la reunión con Dios, ve su dificultad y ve que, pese a todo, es posible alcanzarla. La naturaleza de la esperanza puede verse con mayor claridad si se conocen las dos formas de pecar contra ella: desesperanza y presunción. El que desespera no cree que el fin puede alcanzarse, se ve incapaz de alcanzar la salvación por parte de Dios. El presuntuoso, en cambio, ignora la dificultad, ya que piensa que no hace falta ningún esfuerzo por nuestra parte, porque Dios nos salvará de todas formas, o bien porque presupone que no hace falta ninguna ayuda por parte de Dios, porque nuestros esfuerzos bastan para salvarnos. La respuesta a ambas nos la ha dado San Pablo: «todo lo puedo en aquel que me conforta» (SHEED, F. *Op. cit.* p. 27.)

⁶⁰ PLATÓN. *Op. cit.*, p. 47.

⁶¹ Es preciso destacar que Sócrates se opone a la visión de los autores trágicos de su época. “Después de estos grandes hombres de Estado me fui á los poetas, tanto á los que hacen tragedias como á los poetas ditirámicos y otros, no dudando que con ellos se me cogería *in fraganti*, como suele decirse, encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras suyas que me parecieron mejor trabajadas, y les pregunte lo que querían decir, y cuál era su objeto, para que me sirviera de instrucción. Pudor tengo, atenienses, en deciros la verdad; pero no hay remedio, es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, incluso los mismos autores, que supiese hablar ni dar razón de sus poemas. Conocí desde luego que no es la sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo

realidad como un tipo de narración trágica.

En primer lugar, porque en la vida humana se enfrentan dos concepciones de conducta humana, la noción de *virtud* puede entrar en conflicto dentro de una misma comunidad. Sócrates (en diversos diálogos platónicos) muestra la incompatibilidad de los conceptos de hombre virtuoso sofista con los de hombre virtuoso socrático. “A *Protágoras que se llama maestro de virtud, Sócrates opone que la virtud de que habla Protógoras no es ciencia, sino un simple conjunto de habilidades adquiridas accidentalmente por experiencia; por esto es un patrimonio privado que no puede enseñarse ni transmitirse a los demás*”.⁶²

En muchos de los primeros diálogos de Platón, Sócrates interroga a uno o varios atenienses acerca de la naturaleza de alguna virtud —el valor en el Laques, la piedad en el Eutifrón, la justicia en La República—, de un modo tal que los lleva a la contradicción. El lector moderno casual podría suponer fácilmente que Platón enfrenta el rigor de Sócrates con la frivolidad del ateniense común.⁶³

En segundo lugar, el hombre trasciende las limitaciones de sus papeles sociales. Es capaz de debatir sobre las estructuras institucionales de su comunidad, sin embargo, permanece responsable de su actuación como miembro de una ciudad. La democracia ateniense es la forma de Estado más propensa a la descontextualización de los papeles sociales, porque los conceptos de *honor* y *preferencias*⁶⁴ se intercambian por fraternidad e igualdad. “*Contraria a esta noción*

semejante al de los profetas y adivinos; que todos dicen muy buenas cosas, sin comprender nada de lo que dicen. Los poetas me parecieron estar en este caso; y al mismo tiempo me convencí , que a título de poetas se creían los más sabios en todas materias, sí bien nada entendían. Les dejé, pues, persuadido que era yo superior á ellos, por la misma razón que lo había sido respecto á los hombres políticos. (PLATÓN. Op.cit., p. 56.)

⁶² ABBAGNANO, N. *Op. cit.*, p. 85.

⁶³ MACINTYRE, A. *Op. cit.*, p. 176.

⁶⁴ Montesquieu, “La nature de l’honneur est de demander des préférences des distinctions”. De l’Esprit des Lois, Libre III, capítulo vii (versión castellana: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1985) (TAYLOR, C. *Op. cit.*, p. 80.)

de honor, tenemos la noción de dignidad, ahora usada en un sentido universalista e igualitario (...) Este concepto de dignidad es el único compatible con una sociedad democrática y resultaba inevitable que el viejo concepto del honor quedara arrinconado. Pero esto ha significado también que las formas de reconocimiento en un mismo plano vengan a ser esenciales para la democracia".⁶⁵ El *polites* es llamado a opinar, participar y discutir en el *Ágora* sobre los asuntos públicos. Sócrates cuestiona las formas institucionales y las formas de la justicia aplicada en Atenas. "Pues bien; di á los jueces cuál será el hombre que mejorará la condición de los jóvenes. Porque no puede dudarse que tú lo sabes, puesto que tanto te preocupa esta idea. En efecto, puesto que has encontrado al que los corrompe, y hasta le has denunciado ante los jueces, es preciso que digas quién los hará mejores. Habla; veamos quién es"⁶⁶. En este apartado de la Apología no solo se puede apreciar las denuncias que realiza Sócrates a la praxis de la ley por parte de los jueces sino también cómo las prácticas institucionales infieren directamente en su vida privada. Esto genera una relación de vínculos profundos entre el hombre como *hombre* y hombre como *polites*.

En tercer lugar, existe una doble afirmación por la que la vida se presenta más discursiva que como un juego de victorias y derrotas: (a) la incompatibilidad que se presenta entre las reglas materiales y la Ley Moral. (b) "Las demandas de la familia y las demandas de la polis aparecen como exigencias precisamente rivales e incompatibles. Por lo tanto, el primer hecho que se impone es la diferencia que se produce en la concepción de las virtudes cuando la comunidad moral primaria ya no es el grupo de parentesco, sino la ciudad-estado, y no sólo la ciudad-estado en general, sino la democracia ateniense en particular."⁶⁷

Estas dos afirmaciones se ejemplifican de la siguiente forma en la Apología: (a) las leyes que impugnan a Sócrates no son necesariamente el *deber ser*, por lo

⁶⁵ *Ibid.* p. 80.

⁶⁶ PLATÓN. *Op. cit.*, p. 59.

⁶⁷ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 168.

tanto, ley se presenta como lo *moralmente incorrecto*. “Melito me juzga digno de muerte; en buen hora. ¿Y yo de qué pena me juzgaré digno? Veréis claramente, atenienses que yo no escojo más que lo que merezco. ¿Y cuál es? ¿A qué pena, á qué multa voy á condenarme por no haber callado las cosas buenas que aprendí durante toda mi vida (...) Dicho esto, ¿de qué soy digno? De un gran bien sin duda, atenienses, si proporcionáis verdaderamente la recompensa al mérito; de un gran bien que pueda convenir á un hombre tal como yo”. (b) Los bienes privados y de parentesco en Sócrates se ven opacados por los bienes públicos y de ciudadano. “Tengo parientes y tengo tres hijos, de los cuales el mayor está en la adolescencia y los otros dos en la infancia, y sin embargo, no les haré comparecer aquí para comprometeros á que me absolváis.”⁶⁸

A partir de estos tres aspectos se observa que: (a) dos conductas virtuosas pueden contraponerse en una circunstancia local. (b) El contexto de la democracia ateniense des-jerarquiza al hombre de estructuras sociales inamovibles. Lo que lleva al hombre a debatir sobre dichas estructuras, respecto a qué es y qué no es virtuoso. (c) Las reglas locales de la accidentada materia pueden entrar en conflicto con la ley moral transcendental. (d) Los límites entre ser buen hombre y ser buen ciudadano muchas veces se desdibujan y se contraponen. Es por ello que la vida posee una forma de narración más parecida a los protagonistas de Sófocles que a los héroes épicos.

No me refiero al aspecto trivial y obvio de que los protagonistas de Sófocles son personajes de obras teatrales; más bien atribuyo a Sófocles una creencia análoga a la que Anne Righter (1962) ha atribuido a Shakespeare: que retrató la vida humana mediante la narrativa dramática, porque tuvo por cierto que la vida humana tenía ya la forma de la narrativa dramática, más aún, de un tipo concreto de narrativa dramática. Del mismo modo, a mi parecer, las diferencias entre la interpretación heroica de las

⁶⁸ PLATÓN. *Op. cit.*, p. 76.

virtudes y la sofoclea vienen a resumirse en la discusión sobre qué forma narrativa capta mejor las características centrales de la vida y acción humanas. Y esto apunta una hipótesis: por lo general, tomar postura acerca de las virtudes será tomar postura acerca del estilo narrativo que más cuadra a la vida humana.(...) Así, la premisa de la existencia del yo sofocleo es que, gane o pierda, se salve o vaya a la destrucción moral, existe un orden que exige de nosotros la persecución de ciertos fines, un orden en relación con el cual nuestros juicios adquieren la propiedad de ser verdaderos o falsos. Pero, ¿existe de veras tal orden? Volvamos sin tardanza de la poesía a la filosofía.⁶⁹

2. *Mythos a logos y la necesidad de revertir*

*La verdad y la bondad se interfieren y entremezclan, porque coinciden materialmente como cosas, aunque formalmente se distinguen como tales. Y lo mismo ocurre con el intelecto y la voluntad y con sus actos respectivos; porque los actos, los hábitos y las potencias se han entre sí como sus objetos correspondientes.*⁷⁰

La filosofía, la política y la tragedia están intrínsecamente relacionadas en la *polis* ateniense. Si bien, cada epistemología configura las primeras rivalidades entre las concepciones de *virtud*, existe una cualidad común en las tres: las virtudes se ejercen en la *polis*.

Hemos subrayado que listas diferentes y rivales de virtudes, actitudes diferentes y rivales hacia las virtudes y definiciones diferentes y rivales de cada virtud individual estaban en su elemento en el siglo v ateniense y que, no obstante, la ciudad-estado y el agón proveían del

⁶⁹ MACINTYRE, A. *Op. cit.* pp.184-182.

⁷⁰ RAMÍREZ, S. (1979). *La Prudencia*. 1^{ra} ed. Madrid: Ediciones Palabra S. A. p. 116.

contexto común en que las virtudes habían de ejercerse. Precisamente porque estas rivalidades y contradicciones son síntomas de conflicto, es poco sorprendente que rivalicen y compitan distintas interpretaciones filosóficas de las virtudes, poniendo de manifiesto los conflictos de fondo. De éstos, el más simple y radical es el de cierto tipo de sofística.⁷¹

Respecto a la filosofía sofista, es preciso destacar que la meta de la acción humana se encuentra contenida en el éxito, deseo y placer. Una de las contradicciones primordiales de los sofistas es considerar que si las virtudes se dan en una ciudad en concreto, las virtudes en diferentes comunidades son incompatibles entre sí. *“De ahí que la ética del éxito llega a considerarse con cierta clase de relativismo”*.⁷²

Y el sofista que ha redefinido expresiones como «justo», «virtud» y «bien», que por lo tanto las ha relacionado con cualidades que conducen al éxito individual, pero que desea emplear también el vocabulario convencional para lograr ese éxito, puede muy bien encontrarse en situación de alabar la justicia, porque por «justicia» no quiere decir otra cosa sino «lo que interesa al más fuerte», y en otra ocasión, de alabar a la injusticia por encima de la justicia, porque es la práctica de la injusticia (como convencionalmente se entiende) lo que de hecho interesa al más fuerte.⁷³

El principal conflicto de la concepción sofista de *virtud* consiste en un listado de habilidades adquiridas que permiten alcanzar el triunfo individual. El pensamiento sofista prevalece en un razonamiento instrumental en el que los fines son la ética del placer, el deseo y la gloria personal. Este modo de reflexión corrompe el valor de la autenticidad y la conformación de marcos valorativos en un

⁷¹ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 176.

⁷² *Ibid.* p. 176.

⁷³ *Ibid.* p. 177.

uso de las relaciones humanas con fines utilitarios.⁷⁴

En la Apología, estas tendencias sofistas resultan insostenibles, se refleja que *virtud* no se basa en puro placer o esfuerzo. Se trata de un cálculo inteligente. Es así como una injusticia puede ser tildada de un cálculo equivocado, fruto de la ignorancia. Sócrates realiza una unidad entre la ciencia y la *virtud*: es en el verdadero saber que se escoge el placer mayor que deriva de la *virtud*. “(...) que miréis solamente, con toda la atención posible, si os digo cosas justas o no, porque en esto consiste toda la virtud del juez, como la del orador: en decir la verdad.”⁷⁵

Ahora bien, frente a la idea socrática de *ciencia y virtud*, es preciso cuestionarse: ¿qué ordena la razón?

Que cada parte del alma realice su función específica. El ejercicio de cada función específica es una virtud particular. Así, los apetitos corporales tienen que aceptar la moderación que la razón les impone; la virtud así mostrada es la *sophrosyne*. Que la virtud más espiritual que responde al desafío del peligro, cuando responde como la razón se lo ordena, se muestra como valor, *andreia*. La misma razón, cuando ha sido disciplinada por la investigación matemática y dialéctica, es decir que puede discernir lo que la justicia es en sí misma, la belleza en sí y casi todas las demás formas

⁷⁴ ¿Qué hay de nuestras relaciones? ¿Podemos verlas como instrumentales para nuestra realización, y por tanto como fundamentalmente tentativas? En esto la respuesta es más fácil. Seguramente no, si van a formar también nuestra identidad. Si las intensas relaciones de autoexploración van a ser formativas de la identidad, en ese caso no pueden en principio ser tentativas -aunque pueden, por desgracia, romperse- y no pueden ser meramente instrumentales. De hecho las identidades sufren cambios, pero les damos forma como identidad de una persona que en parte ya ha vivido y en parte completará el vivir de toda una vida. No digo una identidad que «me sirva para 1991», sino que trato más bien de dar significado a mi vida tal como ha sido y como la proyecto más allá sobre la base de lo que ha sido. Las relaciones que definen mi identidad no pueden considerarse, en principio y de antemano, como prescindibles y destinadas a ser sustituidas. Si mi autoexploración adopta la forma de esas relaciones temporales en principio y en serie, entonces no es mi identidad lo que estoy explorando, sino una modalidad de placer. (TAYLOR, C. *Op. cit.*, p. 86.)

⁷⁵ PLATÓN. *Op. cit.*, p. 50.

que son la forma del Bien, muestra su propia virtud específica, la *sophía*, la sabiduría. Estas tres virtudes pueden únicamente mostrarse cuando una cuarta, la virtud de la *dikaiosyne* se muestra también; porque la *dikaiosyne* —cuya descripción por Platón la hace muy diferente de cualquiera de nuestras modernas concepciones de justicia, aunque sea «justicia» la traducción que suelen darle casi todos los traductores de Platón— es precisamente la virtud de asignar a cada parte del alma su función particular y no otra.⁷⁶

Aun así, el conflicto de identificar que el medio para alcanzar la *virtud* es simplemente la razón, se contrapone a la concepción del hombre en el cual la voluntad y los afectos juegan un papel fundamental de la naturaleza humana. Por tanto, es preciso concluir que el bien es la verdadera perfección del apetito, y bajo esa razón de verdad es objeto del intelecto.⁷⁷

Anteriormente se ha manifestado que la narrativa que más se asemeja a la realidad de la *polis* es la tragedia. En esta, las nociones de *hombre virtuoso* entran en conflicto con las de *ciudadano virtuoso*. Se ha resaltado en la Apología que los gobernantes de la ciudad utilizan la razón instrumental; lo que reafirma que el género literario que mejor representa la vida humana es la tragedia.

En esta realidad trágica, *hombre virtuoso* entra en conflicto con *ciudadano virtuoso*. Es preciso destacar que la tesis de Platón plantea la unidad de las virtudes. Las conductas virtuosas han de ser compatibles entre sí para que la

⁷⁶ MACINTYRE, A. Op. cit; p. 179.

⁷⁷ Santo Tomas ha expresado todo esto con una limpidez y profundidad admirables. El intelecto — dice- puede considerarse de dos maneras: formalmente como intelecto, en relación a su objeto formal, que es la verdad en toda su extensión o universalidad, y entonces caen bajo su esfera todas las cosas, entre ellas todas las pertenecientes a la voluntad y al apetito sensitivo; y *materialmente* como una cosa particular, es decir, como una potencia determinada del alma, que produce un determinado acto llamado entender, en cuyo caso cae bajo la esfera objetiva de la voluntad, que se extiende a todo bien. (RAMÍREZ, S. Op. cit., p. 116.)

virtud prevalezca. “La presencia de una exige la presencia de todas”⁷⁸. De manera que para Platón, *hombre virtuoso*, es equivalente a *ciudadano virtuoso*, razón por la cual considera “que el arte dramático es enemigo de la virtud”⁷⁹. Así pues, si los hombres que gobiernan la *polis* no utilizan la razón y no son virtuosos, entonces, la *polis* platónica es una ciudad-estado ideal y por tanto, *trágica*. Es decir, la ilusión platónica de *virtud* es un contrario de la realidad de las virtudes en conflicto: *la tragedia*. Platón, filósofo que rechaza la *mimesis dramática* por considerarla *un movimiento que desvía la realidad auténtica hacia la ilusión* planeta la más grande de las tragedias: la utopía, lo que *Platón considera imposible lo que hace posible la tragedia*. Entonces, ¿cómo establecer un concepto de *virtud* acorde a la realidad discordante sin caer en una ilusión trágica?

En primer lugar, es preciso retomar algunos conflictos de la naturaleza humana planteados en el apartado 1.2: la “*naturaleza-humana-tal-como-es (la naturaleza humana en su estado inadecuado) es inicialmente discrepante y discordante a los preceptos de la ética, y aspira a la experiencia de la naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-reallizara-su-telos*”⁸⁰. Esta discordancia plantea que ha de existir un trayecto de un principio a un fin. Para Aristoteles, este fin es la felicidad del hombre, sin embargo, la felicidad no es un tema central de dicha investigación. Lo que se puede obtener de dicho planteamiento es la necesidad del hombre de transitar la vida tendiendo a un bien más lejano.

Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la eudaimonía y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese telos. Pero, aunque no sea incorrecto describir el ejercicio de las virtudes como medios para el fin de alcanzar el bien del hombre, esa descripción es ambigua. (...) Los medios y el fin se pueden caracterizar por separado sin referencia a lo demás; y numerosos medios

⁷⁸ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 180.

⁷⁹ *Ibid.* p. 180.

⁸⁰ *Ibid.* p. 76.

completamente diferentes pueden emplearse para lograr uno y el mismo fin. Pero el ejercicio de las virtudes no es un medio en este sentido para el fin del bien del hombre. Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela.⁸¹

*“El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción Buena. “Es la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa”, escribió Aristóteles en la Ética a Eudemo (traducción de Kenny, 1228al. Kenny. 1978)”.*⁸² Por esta razón, un hombre puede nacer con ciertos talentos o repetir un acto de manera incanzable hasta adquirir un hábito en la acción humana que tienda a la elección de dicho bien.

⁸¹ *Ibid.* p. 188.

⁸² *Ibid.* pp. 188-189.

CAPITULO III

DE LA VIRTUD A LA CIUDADANÍA: LA RELACIÓN DE SÓCRATES CON LA POLIS

*¡Qué hermoso es cuando hay sueño
dormir bien... y roncar como un sochantre...
y comer... y engordar y qué desgracia
que esto sólo no baste!
Bécquer*

Dentro de un esquema de tradición narrado en los capítulos precedentes se propone hasta el momento, tres conceptos de *virtud* discordantes entre sí. El primer ejemplo esbozado es la noción homérica en la cual se presentó la *virtud* como excelencia humana, *areté*, de los papeles sociales del hombre desarrollados en una estructura jerárquica específica. Luego se presentó la concepción sofoclea, en la cual se plasmó la vida humana en conflicto: dos conductas virtuosas pueden ser discordantes en una circunstancia y localidad en particular. Platón lleva la narrativa de las *virtudes* a la necesidad del estudio filosófico de las mismas. Plantea la unidad de las *virtudes* en una *polis* ideal, en la cual *buen hombre* sea equivalente a *buen ciudadano*, a diferencia de la tragedia, Platón defiende la necesidad de la unidad en la conducta virtuosa. Para Aristóteles, las virtudes se presentan en un trayecto del hombre es al *hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos*. Aristóteles amplía el panorama de la vida humana a una concepción de: medios, fines y bienes.

La interpretación de las virtudes según el Nuevo Testamento, aunque difiere en contenido de la de Aristóteles —Aristóteles desde luego no hubiera admirado a Jesucristo y le habría horrorizado San Pablo— tiene su misma estructura lógica y conceptual. Una virtud es, como para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del telos humano. El bien del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo

sobrenatural redime y completa a lo natural. Además, la relación de las virtudes en tanto que medios para un fin, que es la incorporación humana al reino divino que ha de venir, es interna y no externa, igual que en Aristóteles. Por descontado, este paralelismo es lo que permite a Tomás de Aquino realizar la síntesis entre Aristóteles y el Nuevo Testamento. El rasgo clave de este paralelismo es la manera en que el concepto de vida buena del hombre prima sobre el concepto de virtud, lo mismo que en la versión homérica primaba el concepto de papel social. De nuevo, el modo en que se aplique el primer concepto determina cómo aplicar el segundo. En ambos casos, el concepto de virtud es un concepto secundario.⁸³

Lo que puede plantearse en común en todas las visiones esbozadas es la aplicación de la *virtud* para alcanzar un estilo de vida moral y social de lo que se entiende como *vida buena* para el hombre. Aun así, en línea con la tesis planteada de la vida humana en conflicto y por ende trágica: “¿hay algo que proporcione de forma similar el fondo necesario sobre el cual ha de hacerse inteligible el concepto de virtud?”.⁸⁴

Hay no menos de tres fases en el desarrollo lógico del concepto, que han de ser identificadas por orden si se quiere entender el concepto capital de virtud, y cada una de esas fases tiene su propio fondo conceptual. La primera exige como fondo la descripción de lo que llamaré práctica, la segunda una descripción de lo que ya he caracterizado como orden narrativo de una vida humana única y la tercera una descripción más completa de lo que constituye una tradición moral. Cada fase implica la anterior, pero no viceversa.

⁸³ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 230.

⁸⁴ *Ibid.* p. 232

A continuación se analizará los conceptos de *prácticas* comprendidos por MacIntyre, *identidad narrativa* presentada por Ricoeur, y los conceptos de *tradicón* esbozados por ambos autores. Esta estructura lógica que conduce a un concepto unitario de *virtud* será estudiado en la *Apología de Sócrates*, lo cual conducirá inevitablemente a los estudios de la filosofía política respecto a la *polis ateniense* y a la necesidad de ciudadanía para relaciones humanas vinculantes que promuevan la fraternidad, la posibilidad de la construcción de un marco de referencias valorativo adecuado, relativo a la ciudad y la relación de dichas nociones en la comunicación humana y por ende social.

1. *Las prácticas y la relación de Sócrates con la polis*

Te encontré en el cariño de mis amistades, te encontré en el amor de mi familia. Te logré alcanzar en el respeto por mis vecinos. De tu mano logré edificar los fundamentos de una felicidad derivada del verdadero saber. Él que sólo se encontraba en mí y en el resto de mis relaciones. Contigo conseguí la tranquilidad del final como un paso más hacia la trascendencia

En la versión socrática de las virtudes se puede apreciar el ejercicio de una conducta virtuosa del hombre como miembro de una *polis*. Para Sócrates, el horizonte del *buen polítes* es la unión de la *virtud* en diversas prácticas consensuadas y dirigentes al bien común, que ha de alcanzarse a través de la búsqueda de la autenticidad: en una relación dialógica consigo mismo y con los demás. El enfoque del pensamiento socrático de las *virtudes* consiste en la comprensión de las mismas como un *bien intermedio*, que permite generar relaciones entre una moral trascendental (sabiduría infinita) y la conducta humana en el plano de *prácticas*. Ahora bien, ¿se da la virtud solo en el marco de las prácticas?, ¿qué son las prácticas?

El primero, que mi argumentación de ninguna forma implicará que las virtudes sólo se ejerzan en el curso de lo que he llamado prácticas (...)

Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de

actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente.⁸⁵

En la Apología, Sócrates plantea la unidad de las *virtudes* en la *práctica* de la política. De la política derivan diversas prácticas que otorgan al caballero ateniense un papel en la *polis*, la comprensión de la noción de *bien común* como fin de diversas acciones humanas en prácticas anuentes por los miembros de Atenas. Para Sócrates, todas las practicas para ser virtuosas han de tender hacia una Sabiduría infinita; la *virtud* es la iluminación de la ignorancia y las herramientas para combatirla en la accidentada materia en la cual la conducta humana se desarrolla.

Sócrates plantea la *virtud* de la actividad humana como tendente a una unidad de vida social: ser buen ciudadano es saberse ignorante. En esa sabiduría finita el hombre posee la habilidad de inclinarse al bien en conductas humanas accidentales. Un ejemplo clave de la distinción que realiza entre habilidades adquiridas y conducta virtuosa en la *práctica*, es la asociación que realiza entre el buen picador, el buen ciudadano y la necesidad de la virtud para que buen picador se comprenda como parte de buen ciudadano. *“Me dio gana de decirle, hablando de sus dos hijos Calilas, si tuvieses por hijos dos potros o dos terneros, ¿no trataríamos de ponerles al cuidado de un hombre entendido, a quien pagásemos bien, para hacerlos tan buenos y hermosos, cuanto pudieran serlo, y les diera todas las buenas cualidades que debieran tener? ¿Y este hombre entendido no debería ser un buen picador y un buen labrador? Y puesto que tú tienes por hijos hombres, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Qué hombre conocemos que sea*

⁸⁵ *Ibid.* p. 233.

*capaz de dar lecciones sobre los deberes del hombre y del ciudadano?*⁸⁶

Esta comprensión de la unidad de vida en las prácticas permite comprender las actividades humanas en la definición de consenso en cuanto que han de tender hacia ciertos *bienes*. Según MacIntyre, hay dos tipos de *bienes* que se generan de las prácticas: unos son los *bienes externos* a las *prácticas* “*unidos a otras prácticas a causa de las circunstancias sociales... en el caso de los adultos estos bienes pueden ser el prestigio, el rango, y el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes, que no se obtiene sólo por comprometerse en algún tipo de práctica particular*”.⁸⁷ Por otra parte se encuentran los *bienes internos* a las *prácticas*. Este bien solo puede obtenerse participando de un tipo de *práctica* particular.

Decimos que son internos por dos razones: la primera, como ya he apuntado, porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar y mediante ejemplos de tales juegos (de otro modo, la penuria de nuestro vocabulario para hablar de ellos nos obliga a circunloquios como el de escribir «cierta clase muy concreta de»); la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos.⁸⁸

En este caso, es preciso añadir que todas estas *prácticas* requieren de reglas, un consenso social de lo que la *práctica* es y debe ser; ciertos modelos de excelencia que se han adquirido en la tradición de la aplicación de dicha *práctica*: la necesidad de autoridad que acepte los criterios y marcos en los cuales se ejerza la práctica, una educación para alcanzar la excelencia de dicha *práctica*, la necesidad de innovación de las mismas para alcanzar el progreso, la capacidad

⁸⁶ PLATÓN. *Op. cit.* p. 53.

⁸⁷ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 53.

⁸⁸ *Ibid.* p. 235.

de desarrollar una investigación exhaustiva sobre lo espiritual y material que permita conocer la naturaleza y alcances de dicha *práctica*.

Ahora ya estamos en situación de señalar una diferencia importante entre lo que llamé bienes internos y bienes externos. Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuantos más tenga alguien menos hay para los demás. A veces esto es así necesariamente, como sucede con el poder y la fama, y a veces depende de circunstancias contingentes, como sucede con el dinero. Los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Así sucedió cuando Turner en pintura revolucionó las marinas o cuando W. G. Grace hizo avanzar el arte de batear en cricket de una manera completamente diferente: sus logros enriquecieron al conjunto de la comunidad pertinente.⁸⁹

Dicho esto, es preciso indagar en una de las *prácticas* más importantes para el ciudadano ateniense: la *política*. La *política* es una *práctica* inherente de la naturaleza humana. La visión clásica de la sociedad comprendía como fin su relación con la *polis*, es decir, como un vínculo de amistad en el cual se logra la convivencia positiva, la paz, y el bienestar.

La filosofía surge en en el mundo griego, que era el mundo de la *polis*. La cultura griega era una cultura eminentemente política: la *polis* era el marco vital de esa cultura, su condición de posibilidad y su fuente de

⁸⁹ *Ibid.* p. 237.

inspiración. Para el hombre griego, el ámbito político era el ámbito de lo propiamente humano, y la vida política –la forma de vida que tenía lugar dentro de la *polis*– era la vida verdaderamente humana. Era lógico, por tanto, que muy pronto la filosofía dirigiese su atención hacia la vida política, es decir, que se convirtiese en objeto de la reflexión filosófica el marco vital en el que la misma filosofía había surgido. Comprender al ser humano, entender su vivir y su actuar, era comprender la vida política, la realidad vital la *polis* constituía. La filosofía de las cosas humanas era, esencialmente, filosofía política.⁹⁰

Es necesario destacar los *bienes internos* y los *bienes externos* de la *política* en el contexto ateniense. El *bien interno* primordial de dicha *práctica* es lo que la filosofía clásica ha denominado: *bien común*. “Viene a ser un conjunto de condiciones necesarias para que los hombres las familias y las instituciones puedan lograr su mayor desarrollo”⁹¹. Existen dos condiciones necesarias para el *bien común*: en primer lugar la paz y en segundo lugar la justa participación de todos los ciudadanos en ello. El debate sobre el *bien común* abre espacio para un completo trabajo de investigación. En este caso nos limitaremos a la descripción anteriormente esbozada.

Ahora bien, “para realizar el intercambio de bienes útiles y necesarios el hombre ha inventado un medio que mide los medios repartibles: el dinero”⁹². En este caso, la *política* posee diversos *bienes externos* que hacen posible la ejecución de la *práctica*. Es aquí en el que dichas condiciones tales como el poder, el prestigio, y otros *bienes externos* que derivan de la *política* son propios de lo que se denomina: las *instituciones*. “Las instituciones son sociedades intermedias donde se hace efectiva y concreta toda la libertad y diversidad de la vida

⁹⁰ CRUZ PRADOS, A. Filosofía Política. EUNSA 2009. Introducción.

⁹¹ AYLLÓN, J. *Op. cit.* cap. 15.

⁹² *Ibid.* cap. 15 .

común⁹³.

Por supuesto, no sólo las prácticas deben contrastarse con los conjuntos de habilidades técnicas. Las prácticas no deben confundirse con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones están típica y necesariamente comprometidas con lo que he llamado bienes externos. Necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas. No podrían actuar de otro modo, puesto que deben sostenerse a sí mismas y sostener también las prácticas de las que son soportes. Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. En realidad, tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones, y en consecuencia la de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión, que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de la institución, donde la atención cooperativa al bien común de la práctica es siempre vulnerable a la competitividad de la institución. En este contexto, la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones.⁹⁴

Así pues, la filosofía política ateniense, era para los ciudadanos una

⁹³ *Ibid.* cap. 15.

⁹⁴ MACINTYRE, A. *Op. cit.*, p. 241

relación racional y fundamental de una vida concreta y real basada en una institución que hacía la experiencia principal de la *identidad* del hombre ateniense. “La filosofía política era la filosofía de la polis, de lo que tenía lugar en el seno de esta institución, de lo que caracterizaba el modo de vivir que se gestaba dentro de ella... El hombre griego estaba convencido de que la vida en la polis es la forma auténticamente humana”⁹⁵. A esto es preciso cuestionarse ¿cuál es la relación entre las *prácticas*, las instituciones, los *bienes internos*, y los *bienes externos* con un concepto de *virtud*? Sócrates en la Apología presenta una distinción clara entre dichos conceptos y los relaciones con la unidad del concepto de *virtud*.

He aquí de qué manera hablaré á los jóvenes y a los viejos, á los ciudadanos y á los extranjeros, pero principalmente á los ciudadanos; porque vosotros me tocáis más de cerca, porque es preciso que sepáis que esto es lo que el Dios me ordena, y estoy persuadido de que el mayor bien, que ha disfrutado esta ciudad, es este servicio continuo que yo rindo al Dios. Toda mi ocupación es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.⁹⁶

En la Apología se presenta la relación que realiza Sócrates entre *virtud* y ciencia y presenta una noción del concepto de *virtud* en una unidad de vida. Es en este momento en el que se puede esbozar una definición de *virtud* en relación a las *prácticas*. “Si bien parcial y provisional: una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos

⁹⁵ CRUZ PRADOS, A. *Op. cit.*, Introducción.

⁹⁶ PLATÓN. *Op. cit.*, p. 69.

*bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”.*⁹⁷

Este concepto debe ser relacionado con lo antes descrito de un *telos* trascendental propio, al que la naturaleza humana tiende y aunque las *virtudes* se presenten en el terreno de las *prácticas* la vida debe ser comprendida como una unidad que posee una arbitrariedad de vida moral y una necesidad de inteligibilidad para tender a dicho bien: una identidad narrativa. Entonces, es preciso añadir una interrogante que esboza MacIntyre a lo reciente mencionado: *“¿es racionalmente justificable el concebir a cada vida humana como una unidad, es decir, que tenga sentido definirla como provista de su bien propio y, por lo tanto, podamos entender las virtudes como si su función consistiera en permitir que el individuo realice por medio de su vida un tipo de unidad con preferencia a otro?”.*⁹⁸

2. *Unidad de vida: identidad narrativa y tradición moral*

*En suspensión solo encontré la interpretación de mi ser
El misterio inquietante de una inconclusa identidad narrativa
¿Cuál es el sentido de la existencia?
Y advino el imperio de la Causalidad.
¡Oh lenguaje divino! ¡Líbrame de la inconsistencia!*

*“De siempre ha sido conocido y se ha dicho que la vida tiene que ver con la narración; hablemos de la historia de la vida para caracterizar el intervalo entre nacimiento y muerte”.*⁹⁹ Esta concepción que le atañe a la vida un relato, está estrechamente relacionado con la comprensión de la vida como una unidad. En la épica homérica, por ejemplo, si se separa al individuo de sus papeles sociales, la vida terminaría por configurarse como un conjunto de episodios separados y sin relación: carecería de sentido.

⁹⁷ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 248.

⁹⁸ *Ibid.* p. 251.

⁹⁹ RICOEUR, P. *Op. cit.*, p. 20.

Al abstraer la acción humana de su papel social, una concepción individualista de la vida induce al hombre a alcanzar los *bienes externos* a las *prácticas* que son los que proporcionan retribución individual por encima de los *bienes internos* que proporcionan retribución social. Este corromper de la vida humana suele llevarse a cabo bajo la bandera de una libertad mal comprendida. El hombre individual, persigue horizontes egoístas que reducen su vida a una falsa esperanza que acaba por achatar su conducta a una suerte de narcicismo y egoísmo que hace imposible su *telos*. Esta pérdida de la trascendencia, pérdida de la comprensión de su existencia como miembros de una cadena del ser, hacen que la vida humana permanezca en una discordante tragedia ininteligible.

La mentalidad individualista comprende la vida como fragmentos de una unidad. Esta perspectiva constructivista pretende que la fragmentación de las acciones humanas armen una realidad como un conjunto de partes que no poseen un principio de causalidad ni poseen una red de consecuencias que le otorguen un sentido a dichas partes.

Los filósofos analíticos han construido teorías de las acciones humanas que usan la noción central de una acción humana. Una línea de acontecimientos humanos se completa como una secuencia compleja de acciones individuales y la pregunta natural es ¿cómo individualizar las acciones humanas? (...) A esto podría contestarse que, naturalmente, he realizado una acción o un conjunto de acciones, aunque no una acción inteligible. A esto replicaría que el concepto de acción inteligible es más fundamental que el de acción tal cual. Las acciones ininteligibles son candidatos fracasados a la categoría de acción inteligible; el incluir las acciones ininteligibles y las inteligibles en una misma clase, y por tanto caracterizar la acción en términos de que los actos de ambas son de la misma categoría, es cometer el error de ignorarlo. Es también minusvalorar

la importancia central del concepto de inteligibilidad.¹⁰⁰

La unidad de vida como un relato es más que la suma de sus partes. El hombre que no comprenda su vida como una unidad trascendente, evade lo que se presenta a simple vista que permite proyectar una mirada desde arriba: “*quizá los árboles nos ocultan el bosque*”.¹⁰¹ “*La unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo*”.¹⁰²

Esta impredecibilidad coexiste con un cierto carácter teleológico, segunda característica fundamental de toda narración vivida. Vivimos nuestras vidas, individualmente y en nuestras relaciones con los demás, a la luz de ciertos conceptos de futuro posible compartido, un futuro en que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables. No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro, y ésta siempre se presenta en forma de telos — o de una multiplicidad de fines o metas— hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente. Por tanto, la impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas;

¹⁰⁰ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 251.

¹⁰¹ Cuando una persona con mentalidad científica ve que muere un animal o una persona piensa en las alteraciones orgánicas que se han producido y que hacen imposible la vida. Tiene razón: para explicar la muerte basta fijarse en la alteración de los componentes orgánicos. El problema es que, *cuando ven un ser vivo a una persona piensan que esta vivo solo porque está construido con estos componentes*. Y lo ven como si fuera una enorme estructura bioquímica que funciona ordenadamente. Muchos dirán que, en el *fondo* es una aglomeración de materiales que funciona gracias a las propiedades físicas y químicas de sus elementos. Y aquí no tienen razón. O, por decir lo mejor tienen solo una parte pequeña de razón. Porque esta explicación es muy reductiva: oculta el misterio de la vida. Es como si dijéramos que el Quijote es un conjunto ordenado de letras o una casa un conjunto ordenado de materiales de construcción. Es verdad, pero ocultamos mucha más verdad de la que decimos. (LORDA, J.(2004) Para una idea cristiana del hombre. 3^{era} ed. Ediciones RIALP S. A. Madrid. p. 103.) La vida es lo mismo como si dijéramos que la vida es un conjunto ordenado de acciones. Es verdad pero ocultamos mucha más verdad de lo que decimos. La identidad narrativa es más que la simple enumeración de acontecimientos.

¹⁰² MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 253

como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico. Si la narración de nuestra vida individual y social ha de continuar inteligiblemente (y cualquier tipo de narración puede caer en la ininteligibilidad), la continuación de la historia siempre estará sometida a limitaciones, pero dentro de éstas la historia podrá continuar de mil maneras distintas.¹⁰³

Sócrates comprendió la unidad de vida como una búsqueda de su *yo* en un discurso narrativo que brinda inteligibilidad. Para esto es preciso cuestionarse ¿es posible comprender la práctica de un discurso de justificación frente a la *polis* sin una historia que agregue una causalidad y una consecuencia a dicha Apología? Sócrates logró alcanzar su identidad narrativa: examinar su vida como ciudadano de la *polis*, formular su relato, justificarlo ante una institución, y morir por su *telos*: la verdad.

Sócrates logró crear un marco de referencia que permitiera atar la trascendencia de la sabiduría y de la moral a su conducta en la *polis* a través de la racionalidad contemplativa, de la riqueza del lenguaje y del pensar. Respecto a la racionalidad contemplativa, en cuanto a lo que la ética se refiere a una ley moral trascendental, es preciso marcar la diferencia entre dos conflictos del entendimiento humano: lo que es inimaginable y lo que es inconcebible. Para explicar dicha diferencia es preciso el siguiente ejemplo: un triángulo de cuatro lados es inconcebible. Es nada, no existe, ni puede existir. Por otro lado, el universo abstracto de nuestro marco de referencia valorativo es inimaginable ya que pertenece a un plano inmaterial de la realidad. Volviendo al ejemplo el

¹⁰³ *Ibid.* p. 266.

universo simbólico contenido en una virtud como puede ser la libertad es más que lo que nuestra imaginación nos presenta de dicha *virtud*: la fotografía de un hombre que sale de la cárcel.

Ahora bien, el análisis exhaustivo del entendimiento no es el objetivo de dicha investigación. Sin desviar la atención de lo que realmente atañe al discurso que hasta ahora se ha esbozado, es preciso destacar en cuanto a esta racionalidad de la naturaleza humana, que esta proporciona la capacidad de convertir la vida discordante en una narrativa inteligible. Una composición narrativa y una historia cuyo centro resida en los principios de causalidad, la responsabilidad social, y la consecuencia de las acciones humanas para vincular el entendimiento a una conducta ética en el plano material. “*A los conceptos de espacio tiempo, causalidad, y responsabilidad, añado un principio de sincronización*”.¹⁰⁴ La concepción sofoclea presenta la vida como un conflicto ininteligible al que el hombre debe darle cierta forma de relato a través de la construcción de una trama.

La operación de la construcción de la trama puede ser definida, en un sentido amplio, como una síntesis de elementos heterogéneos. Pero, ¿síntesis de qué? En primer lugar, síntesis entre los acontecimientos o múltiples sucesos y la historia completa y singular. Según este primer punto de vista, la trama tiene la virtud de obtener *una* historia a partir de sucesos diversos o, si se prefiere, de transformar los múltiples sucesos en una historia. En este sentido, un acontecimiento es mucho más que una ocurrencia, es decir, algo que simplemente sucede: el acontecimiento es el que contribuye al desarrollo del relato tanto como a su comienzo y a su final desenlace. En relación a esto, la historia narrada es siempre más que la simple enumeración, en un orden seriado o sucesivo, de incidentes o

¹⁰⁴ AYLLÓN, J. Cap. 15.

acontecimientos, porque la narración los organiza en un todo inteligible.¹⁰⁵

Es preciso enfrentar directamente la paradoja planteada por Ricouer “*las historias se narran la vida se vive. De este modo un abismo parece abrirse entre la ficción y la vida*”¹⁰⁶. Una vida brinda la posibilidad de proporcionar inteligibilidad a nuestras acciones para no comprenderlas como partes aisladas sino como un todo que posee una unidad de intención. De esta forma la acción humana en una situación particular permite al hombre proporcionar objetividad a la ética en la acción humana.

La objetividad presupone que podemos entender la noción de «bueno para X» y sus nociones afines en términos de algún concepto de la unidad de la vida de X. Lo que sea mejor o peor para X dependerá del carácter del relato inteligible que proporciona unidad a la vida de X. No sorprende que la falta de cualquier concepto unificador de la vida humana subyazca a las negaciones modernas del carácter factual de los juicios morales, y más especialmente de aquellos juicios que atribuyen virtudes o vicios a los individuos. He postulado que cada filosofía moral tiene como contrapartida alguna sociología en particular. Lo que en este capítulo he tratado de explicar es el tipo de entendimiento de la vida social que exige la tradición de las virtudes, una clase de comprensión muy diferente de la que domina en la cultura del individualismo burocrático. Dentro de esa cultura, los conceptos de las virtudes devienen marginales y la tradición de las virtudes sólo sigue siendo central en las vidas de los grupos sociales

¹⁰⁵ RICCOEUR, P. *Op. cit.* p.10.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 10.

cuya existencia se da al margen de la cultura central. Dentro de la cultura central del individualismo liberal o burocrático emergen nuevos conceptos de virtudes y se transforma el propio concepto de virtud. Volveré sobre la historia de esta transformación; porque sólo podremos entender completamente la tradición de las virtudes si entendemos a qué clase de degeneración ha dado lugar.¹⁰⁷

Para comprender dicha degeneración en la tradición de las virtudes en la modernidad, es preciso tomar como punto de partida la tradición moral ateniense y continuar con un estudio de las tradiciones hasta la modernidad. Es por ello que dicha tesis es un punto de partida para futuras investigaciones. ¡Que reine el *Ágora Ineludible!*

¹⁰⁷ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 277.

CONCLUSIONES

*A vosotros,
hombres indefinidos, forasteros sin polis
os invito a cuestionaros
¿Cuál es el principio de sincronización de vuestras vidas?
Narradme vuestra historia
¿Cuál es la causa de vuestra existencia?*

*Y así permitid que la fraternidad y la integridad
Configure vuestra identidad narrativa.
Si separáis de vuestras acciones la tradición
Imperará la ininteligibilidad de vuestro relato.*

*Conformad vuestra ética
En una pregunta inevitable:
¿Quién soy yo?*

El ser humano cuenta con cierto grado de complejidad. Intentar indagar acerca de su realidad significa una simplificación de todos sus aspectos para poder hacer un acercamiento a entenderlo. Es menester delimitar una concepción del mismo para acercarse a la verdad. Por eso se debe tomar en cuenta la dimensión espiritual y material de la naturaleza humana para comprenderlo como una dualidad. Es por ello que se encuentra llamado a ser fiel consigo mismo, tratar de mantener coherencia.

El hombre se encuentra investido de una profundidad interior por medio de la cual se relaciona con Dios y con las ideas. Sócrates admite una dependencia con una voz a la cual llama *demonio familiar*, éste representa en él la *luz de la conciencia*. Es en la Apología donde Sócrates entabla la búsqueda de la verdad a través de la meditación. Aunque se le inculpa de corromper a los jóvenes atenienses, por no creer en los dioses del estado, basta analizar sus argumentos

para comprender su conexión con Dios y esa voz que lo conduce al *bien*. El *yo* es la fuente de la *Ética de la Autenticidad*.

El *bien* es lo que perfecciona al hombre. Existe una pauta moral que trasciende los convencionalismos culturales, se le conoce como Ley de la Naturaleza Humana. A través de ella, el hombre diferencia un bien de un mal auténtico. Existe más allá del ser. La ley moral no atiende a pretensiones particulares egoístas y narcisistas. El deber ser trasciende al *yo*. Debido a que existe un espacio entre el la *naturaleza-humana-tal-como-es* y la *naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos*. Por lo tanto, el hombre está condicionado por su imperfección: es *esclavo de su existencia*.

Es con esta premisa en la que Sócrates se apoya y demuestra su sabiduría. En la Apología, Sócrates dialoga con su *yo* para entenderse a sí mismo como un ser incapaz de alcanzar la sabiduría. La existencia es una esclavitud y un regalo. La verdad habita en la trascendencia y la sabiduría es espiritualidad infinita.

La Apología es un referente de una máxima de la autenticidad, pues en ella Sócrates conforma un marco de referencia moral, dialoga con el *polítes* para configurar su identidad, justifica su marco de referencia fiel a sí mismo y alcanza un reconocimiento de *otro significativo*.

Sócrates hace uso de contrarios esenciales, para reflejar el centro de su pensamiento, es decir la búsqueda de la Verdad. Por medio de la ironía pone en tela de juicio la pretensión de los hombres sabios. El uso de la misma es la expresión del uso dialéctico del lenguaje. La ironía utiliza el ingenio para iluminar un mal presente en la realidad. La finalidad de ésta es desquebrajar el más sólido sistema de verosimilitud.

En la Apología, mediante un juego irónico de contrarios, se plantea una paradoja entre la sabiduría y la ignorancia. ¿Es posible alcanzar el bien en la ignorancia? Ante esto se puede plantear la principal limitante del ser humano. La ignorancia a la que se refiere Sócrates es la paradoja de la naturaleza humana en

su relación con el mundo sensible y en su relación con la trascendencia. Es por ello que debe relacionar la Ley Moral abstracta en relación a la circunstancia. Sócrates conforma un marco de referencia valorativo en relación a su circunstancia, es decir ciudadano de la *polis*, miembro de una tradición ateniense y en la construcción de una historia narrativa de su vida.

Kant plantea imperativos categóricos, iguala la racionalidad humana a la Espiritualidad Infinita. Pero este planteamiento se contradice en sobre-valorizar las potencias humanas. El ser humano está ligado a su naturaleza social, por ello la ética se construye en convivencia. Sus relaciones están conducidas hacia el *bien*.

El ser humano se encuentra destinado a recorrer la vida intentando aproximar el bien a la conducta humana, que es libre y racional. La moral debe entenderse como la construcción de un relato con un principio (Hombre-tal-como-es), un bien intermedio (la virtud) y un fin (hombre-como-podria-ser-si-realizara-su-telos).

Diversas tradiciones han esbozado definiciones incongruentes entre sí del término virtud. La narrativa permite crear una relación de tiempo y espacio que ubique la abstracción moral en concordancia a la materia. La épica homérica tiene como aprendizaje fundamental la noción local y de estructura social jerárquica. Esta noción podría discordar con la de igualdad democrática de la *polis*. Existe una diferenciación clave entre el papel social del héroe y el del ciudadano ateniense. El primero no indaga en las formas y razones de dichas estructuras y jerarquías sociales, las acepta como parte de una identidad inamovible. Por otro, Sócrates, ciudadano ateniense ideal, ejerce su papel de *polites* en un debate sobre el *bien común* y el deber ser de dichas estructuras socialmente vinculantes.

Otro aspecto fundamental que deriva de la épica es la comprensión de la vida con una forma de historia determinada. Para la épica este relato se presenta en un juego de victorias y derrotas. Sin embargo, la vida no se presenta como una narrativa que se centra en las victorias y las derrotas, sino en la construcción de una historia más discursiva. He aquí uno de los puntos fundamentales de esta investigación: la vida humana tiene una forma narrativa trágica. En primer lugar

porque dos conductas virtuosas pueden contraponerse en una circunstancia local. En segundo lugar porque las reglas locales de la accidentada materia pueden entrar en conflicto con la ley moral transcendental. En tercer lugar porque los límites entre ser buen hombre y ser buen ciudadano muchas veces se desdibujan y se contraponen.

Ahora bien, en línea con la tesis planteada de la vida humana en conflicto y por ende trágica: “*¿hay algo que proporcione de forma similar el fondo necesario sobre el cual ha de hacerse inteligible el concepto de virtud?*”.

En primer lugar que las virtudes se dan en la unión de la trascendencia a el ejercicio de las prácticas. En este sentido las virtudes permiten alcanzar los bienes internos. Sin embargo, el concepto unitario de virtud no es excluyente de de las virtudes que son trascendentes a la práctica. Ahora bien, las practicas han de darse en un consenso por lo cual se demarcan en el horizonte de la unidad de vida: necesidad de la construcción de una identidad narrativa y una tradición moral que brinde a la acción humana una inteligibilidad.

Sócrates se presenta en la Apología como un ciudadano ateniense ideal. Para Sócrates las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del hombre como un *yo*, sino como ciudadano de Atenas. La vida del hombre se hace inteligible en la configuración de una narración en la cuál la naturaleza del *yo* es solo posible como *politikon zoon*: el relato de la vida humana debe poseer una situación, un contexto y una relación discursiva con otro significativo. Por ello, Las virtudes se configuran en una comunidad comprendida como la vinculación fraternal y la estructuración de instituciones que permitan alcanzar un telos: *el bien común*.

En una comunidad el *yo* forma parte de la narrativa del *nosotros significativo*, juntos configuran una tradición. Preguntar qué es bueno para el *yo* implica cuestionar lo que es bueno para la comunidad local en términos de la unidad narrativa de dicha tradición. Es por ello que el concepto de inteligibilidad del relato es lo que proporciona “ *el carácter factual de los juicios morales, y más especialmente de aquellos juicios que atribuyen virtudes o vicios a los*

individuos".¹⁰⁸ Un marco de referencia valorativo en una situación particular lo hace posible una *identidad narrativa* que posea inteligibilidad.

En conclusión, permítanme decir que lo que llamamos sujeto no se da nunca al principio. O si se da, corre el riesgo de reducirse al yo narcisista, egoísta y avaro, precisamente del cual la literatura puede liberarnos. Entonces, lo que perdemos del lado del narcisismo, lo recuperamos del lado de la *identidad narrativa*. En lugar de un yo (moi) enamorado de sí mismo, nace un sí (soi) instruido por los símbolos culturales, entre los cuales se encuentran en primer lugar los relatos recibidos de la tradición literaria. Son estos relatos los que nos dotan, no de una unidad no sustancial, sino de una unidad narrativa.¹⁰⁹

¹⁰⁸ MACINTYRE, A. *Op. cit.* p. 276

¹⁰⁹ RICCOUER, P. *Op. cit.* p. 22.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. (1973). Historia de la Filosofía. 2da ed. Barcelona: Montaner y Simón, S. A. (Obra original publicada en 1956).

AYLLÓN, J. (1998) Desfile de modelos: Análisis de la Conducta Ética. 3era ed. Madrid. Ediciones RIALP S.A.

CADENAS, R. (2002). En torno al Lenguaje. 3^{era} ed. Caracas Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamérica.

CIRILLO, A. (1982). Th. Adorno-M. Horkheimer: Lecciones de Sociología. España, Editorial Magisterio Español, S. A.

CRUZ PRADOS, A. (2009) Filosofía Política. EUNSA.

HIRSCHBERGER, J. (1977). Historia de la Filosofía. 9^{na} ed. Barcelona, Editorial Herder.

LORDA, J.(2004) Para una idea cristiana del hombre. 3era ed. Ediciones RIALP S. A. Madrid.

MACINTYRE, A. (2006). Historia de la Ética. Primera edición, Barcelona: Paidós Surcos.

MACINTYRE. A. (1987). Tras la virtud. Primera edición, en biblioteca de bolsillo, Barcelona: Editorial Crítica, S.L. (Obra original publicada en 1984).

MARINA, J. (2004). La Inteligencia fracasada. Primera edición, Barcelona, Editorial Anagrama.

OBRAS DE SAN AGUSTÍN. (1975). Edición bilingüe, BAC, Madrid: 41 volúmenes.

PLATÓN, Obras completas: Apología de Sócrates. edición de Patricio Azcarate, tomo 1, Madrid: Patricio Azcarate (1871).

PLATÓN, Obras completas: Fedon. edición de Patricio Azcarate, tomo 1, Madrid: Patricio Azcarate (1871).

PLATÓN, Obras completas: Gorgias. edición de Patricio Azcarate, tomo 1, Madrid: Patricio Azcarate (1871).

RAMÍREZ, S. (1979). La Prudencia. 1ra ed. Madrid: Ediciones Palabra S. A.

RICOEUR, P. (2006). La vida: Un relato en busca de un narrador. Ágora, Vol. 25, n 2: 9-22.

SHEED, F. (2014). Teología para todos. Madrid: Editorial Cuadernos Palabra. Ed. 9na.

S. THOMAS DE AQUINO. Summa Theológica, II,II, a 36, Ediciones BAC maior.

TAYLOR, C. (1994). La Ética de la Autenticidad. 1a ed. Barcelona: Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1991)

Referencias Digitales

LEWIS. C S. (1995). Mero Cristianismo. Rialp, p. 8. Recuperado el: 15 de enero 2016, en <https://books.google.co.ve/books?id=-w6ncnv8ngQC>

OXFORD DICTIONARIES. Recuperado el 2 de febrero de 2016 de <http://www.oxforddictionaries.com/es/definicion/espanol/ironia>

Pontigo, L.. UNA BREVE REVISIÓN DEL CONCEPTO DE CIUDADANÍA. Revista de Cooperación. Recuperado el: 10 de febrero de 2016, en <http://www.revistadecooperacion.com/numero2/02-04.pdf>

Universidad de Navarra. Mariano Artigas. La Espiritualidad del Ser Humano. Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe. Recuperado el: 15 de enero 2016, en <http://www.unav.es/cryf/espiritualidad.html>

Ministerio de Apologética e Investigación. Concepto de Hipóstasis. Recuperado en enero 10 de ww.miapic.com/diccionario-hipostasis.

RECOMENDACIONES

Una vez concluido el trabajo, se considera necesario continuar con estudios sobre los temas planteados. Se propone:

- Extender los estudios sobre la noción de *Identidad* según los autores de referencia. Se recomienda tomar como centro de las investigaciones otros aspectos de las tesis de cada autor, así como otras obras de los mismos.
- Indagar en aproximaciones sobre el término *Identidad*. Se recomienda valorar las distintas posturas y ópticas (ética, filosófica, antropológica, sociológica, y histórica) en que puede ser estudiado el término.
- Aplicar la noción de *Identidad* en otros textos universales que sean útiles para mejorar y facilitar la comprensión del término.
- Usar la *Apología de Sócrates* como referencia para otras investigaciones e interpretaciones. Se recomienda estudiar el texto en relación a distintas disciplinas propias de la Comunicación Social y otras ciencias sociales.
- Es obligación ineludible promover e incentivar más espacios de discusión y debate sobre temas como el planteado en este trabajo y mucho otros temas que competen al estudio de la naturaleza humana.

ANEXOS
Apología de Sócrates

LA APOLOGÍA DE SÓCRATES.

ARGUMENTO.

La apología puede dividirse en tres partes, cada una de las que tiene su objeto.

En la primera parte, la que precede á la deliberacion de los jueces sobre la inocencia ó la culpabilidad del acusado, Sócrates responde en general á todos los adversarios que le han ocasionado su manera de vivir léjos de los negocios públicos y sus conversaciones de todos los dias en las plazas, en las encrucijadas y en los paseos de Atenas. Sócrates, se decia, es un hombre peligroso, que intenta penetrar los misterios del cielo y de la tierra, que tiene la maña de hacer buena la peor causa, y que enseña públicamente el secreto. Sócrates responde que jamás se ha mezclado en las cosas divinas; que su enseñanza no era como la de los sofistas que exigian un salario, si bien sobre este último punto no habia acusacion. En fin, en apoyo de esta enseñanza popular, esforzándose en hacer ver á los unos su falsa ciencia, y á los otros su ignorancia, invoca una mision sagrada recibida del dios de Delfos. ¿Era este el camino de congraciarse, teniendo en frente los resentimientos profundos que hacia mucho tiempo habia excitado su punzante ironía? No; toda esta justificacion, que elude los cargos más bien que los rechaza, sólo podia servir para aumentar la desconfianza de los jueces, prevenidos ya en su contra.

Así es que su verdadero valor y su interés aparecen por entero en la consecuencia moral, que Sócrates procura deducir con tanta profundidad como ironía. Dice que

ha conversado sucesivamente con los poetas, con los políticos, con los artistas y con los oradores; es decir, con los hombres que pasan por los más hábiles y los más sabios de todos; y como ha visto en los unos y en los otros, en medio de su exagerada pretension á una sabiduría y á una habilidad universales, igual incapacidad para justificarlos hasta en el dominio limitado de su respectivo arte, declara que á sus ojos la sabiduría humana es bien poca cosa, ó más bien, que no es nada si no se inspira en la única verdadera sabiduría, que reside en Dios, y que sólo se revela al hombre por las luces de la razon.

Pero los enemigos de Sócrates no se contentaron con acusaciones generales, y formularon, por boca de Melito, estas dos acusaciones concretas: primero, que corrompia á los jóvenes; segundo, que no creia en los dioses del Estado y que los sustituia con extravagancias demoniacas. Estos dos cargos se llamaban y apoyaban el uno al otro, porque tenian por fundamento comun el crimen de ultraje á la religion.

Sobre el primer punto, Sócrates responde solamente que por su interés personal no era fácil que corrompiera á los jóvenes, porque los hombres deben esperar más mal que bien de aquellos á quienes dañan. Su defensa sobre el segundo punto no es más categórica. Porque, en lugar de probar á Melito que cree en los dioses del Estado, Sócrates cambia los términos de la acusacion, y prueba que cree en los dioses, puesto que hace profesion de creer en los demonios, hijos de los dioses. ¿Pero estos dioses son los de la república? Sobre esto nada dice.

Su arenga toma de repente un carácter de elevacion y fuerza, cuando invocando su amor profundo á la verdad y la energía de su fe en la mision de que se cree encargado, revela, delante de los jueces, el secreto de toda su vida. Si no ha vivido como los demás atenienses; si no ha ejercido las funciones públicas, no ha sido por capricho

ni por misantropía. Obedecía resueltamente la voluntad de un Dios, que desde su juventud le estrechaba á consagrarse á la educacion moral de sus conciudadanos. Así es que contra sus intereses más caros, se ha visto, aunque voluntariamente, convertido en instrumento dócil de la Divinidad. ¿Y no preveía las luchas y los odios que debía causarle semejante mision? Sí; pero estaba resuelto á sacrificar en su obsequio hasta la vida. Esta confianza admirable, que enlaza y domina el debate, hace ver claramente que Sócrates cuidaba ménos del resultado de su causa que del triunfo de sus doctrinas morales. En este último discurso, que le es permitido, sólo ve la ocasion de dar una suprema enseñanza, la más brillante y eficaz de todas.

Se nota, sin embargo, una gran oscuridad sobre la naturaleza de ese demonio familiar, que Sócrates invoca tantas veces. ¿Era en él la luz de la conciencia, singularmente fortalecida y aclarada por la meditacion y por una especie de exaltacion mística? No hay dificultad en creerlo. Pero tambien hay materia para suponer, fundándose en algunos pasajes del *Timeo* y del *Banquete*, que Sócrates admitía, como todos los antiguos, la existencia de seres intermedios entre Dios y el hombre, cuya inmensa distancia llenan mediante la diferencia de naturaleza, y ejercen en un ministerio análogo al de los ángeles en la teología cristiana. Los griegos los llamaban demonios, es decir, seres divinos. ¿Y era alguno de estos genios el que se hacía escuchar por Sócrates? Piénsese de esto lo que se quiera, la duda no desvirtúa en nada el efecto moral de las páginas más originales de la *Apología*.

En la segunda parte, comprendida entre la primera decision de los jueces y su deliberacion sobre la aplicacion de la pena, Sócrates, reconocido culpable, declara sin turbarse que se somete á su condenacion. Pero su firmeza parece convertirse en una especie de orgullo, que

debió herir á los jueces, cuando rehusando ejercitar el derecho que le daba la ley para fijar por sí mismo la pena, se cree digno de ser alimentado en el Pritáneo á expensas del Estado, que era la mayor recompensa que en Atenas se dispensaba á un ciudadano. Moralmente tuvo razon; pero bajo el punto de vista de la defensa, no puede negarse que esta actitud altanera debió aumentar el número de los votos que le condenaron á muerte.

Este era indudablemente el voto secreto del acusado. puesto que en la última parte de la *Apología*, una vez pronunciada la pena, dejó ver una alegría que no era figurada. Su demonio familiar le habia advertido el resultado que daria el procedimiento, inspirándole la idea de no defenderse, y su muerte era á sus ojos la suprema sancion de sus doctrinas y el último acto necesario de su destino. Así es que la idea que desde aquel acto le preocupó más, fué probar que miraba la muerte como un bien. De dos cosas, una: ó la muerte es un anonadamiento absoluto, y entónces es una ventaja escapar por la insensibilidad á todos los males de la vida, ó es el tránsito de un lugar á otro, y en este caso ¿no es la mayor felicidad verse trasportado á la mansion de los justos? Esta despedida de la vida, llena de serenidad y de esperanza, deja tranquilo el pensamiento sobre la creencia consoladora y sublime de la inmortalidad; creencia que una boca pagana jamás habia reconocido hasta entónces con palabras tan terminantes. Ella implica ciertamente la distincion absoluta del alma y del cuerpo y la espiritualidad del alma.

Aquí se ve que la *Apología de Sócrates*, si bien está escrita en la forma ordinaria de las defensas forenses, en el fondo es ménos política que filosófica, y Platon no la ha sometido tanto al exámen de los ciudadanos de Atenas, como á la de los filósofos y moralistas de todos los países. Si su objeto principal hubiera sido justificar civilmente la

conducta de su maestro, su defensa sería pobre, porque no consiguió probar, ni la falsedad de las acusaciones intentadas contra Sócrates, ni su inocencia ante las leyes atenienses. ¿Sócrates había atacado realmente la religion y las instituciones religiosas de Atenas? Esta es la cuestion.

Siendo la religion, como las leyes mismas, una parte esencial de la constitucion, el atacarla, sea valiéndose de la ironía, ó por medio de una polémica franca, era un crimen de Estado. Además, no sólo era un derecho, sino que era un deber en todo ciudadano acusar y perseguir públicamente ante los tribunales al autor de tales ataques. Y es preciso confesar, que el hombre que en el *Eutifron* se burla de los dioses del Olimpo; que califica de cuentos insensatos las tradiciones mitológicas y de tráfico ridículo las ceremonias del culto; el hombre que se pone en guerra abierta con el politeísmo, no podía sustraerse á la acusacion de impiedad. Hé aquí por qué Platon le defiende mal. Pero, á decir verdad, importa poco á sus ojos, y quizá entraba en su plan, sacrificar la defensa legal á fin de probar la superioridad moral de su maestro sobre los hombres de su tiempo, por la profunda incompatibilidad de sus creencias con las de éstos. Sócrates no hubiera aparecido como un gran filósofo, si hubiera sido absuelto. Entre otros caractéres, ¿su originalidad no consiste en haber creído en un solo Dios en pleno politeísmo? ¿Y no consiste su grandeza en haberlo dicho, y en haber muerto por haberse atrevido á decirlo?

APOLOGÍA DE SÓCRATES.

Yo no sé, atenienses, la impresion que habrá hecho en vosotros el discurso de mis acusadores. Con respecto á mí, confieso que me he desconocido á mí mismo; tan persuasiva ha sido su manera de decir. Sin embargo, puedo asegurarlo, no han dicho una sola palabra que sea verdad.

Pero de todas sus calumnias, la que más me ha sorprendido es la prevencion que os han hecho de que esteis muy en guardia para no ser seducidos por mi elocuencia. Porque el no haber temido el mentis vergonzoso que yo les voy á dar en este momento, haciendo ver que no soy elocuente, es el colmo de la impudencia, á menos que no llamen elocuente al que dice la verdad. Si es esto lo que pretenden, confieso que soy un gran orador; pero no lo soy á su manera; porque, repito, no han dicho ni una sola palabra verdadera, y vosotros vais á saber de mi boca la pura verdad, no ¡por Júpiter! en una arenga vestida de sentencias brillantes y palabras escogidas, como son los discursos de mis acusadores, sino en un lenguaje sencillo y espontáneo; porque descanso en la confianza de que digo la verdad, y ninguno de vosotros debe esperar otra cosa de mí. No sería propio de mi edad, venir, atenienses, ante vosotros como un jóven que hubiese preparado un discurso.

Por esta razon, la única gracia, atenienses, que os pido es que cuando veais que en mi defensa emplee tér-

minos y maneras comunes, los mismos de que me he servido cuantas veces he conversado con vosotros en la plaza pública, en las casas de contratacion y en los demás sitios en que me habeis visto, no os sorprendais, ni os irriteis contra mí; porque es esta la primera vez en mi vida que comparezco ante un tribunal de justicia, aunque cuento más de setenta años.

Por lo pronto soy extraño al lenguaje que aquí se habla. Y así como si fuese yo un extranjero, me disimulariais que os hablase de la manera y en el lenguaje de mi país, en igual forma exijo de vosotros, y creo justa mi petición, que no hagais aprecio de mi manera de hablar, buena ó mala, y que mireis solamente, con toda la atención posible, si os digo cosas justas ó nó, porque en esto consiste toda la virtud del juez, como la del orador: en decir la verdad.

Es justo que comience por responder á mis primeros acusadores, y por refutar las primeras acusaciones, ántes de llegar á las últimas que se han suscitado contra mí. Porque tengo muchos acusadores cerca de vosotros hace muchos años, los cuales nada han dicho que no sea falso. Temo más á estos que á Anito y sus cómplices (1), aunque sean estos últimos muy elocuentes; pero son aquellos mucho más temibles, por cuanto, compañeros vuestros en su mayor parte desde la infancia, os han dado de mí muy malas noticias, y os han dicho, que hay un cierto Sócrates, hombre sabio que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra y que sabe convertir en buena, una mala causa.

Los que han sembrado estos falsos rumores son mis más peligrosos acusadores, porque prestándoles oídos, llegan

(1) Los últimos acusadores de Sócrates fueron Anito, que murió despues lapidado en el Ponto, Licon, que sostuvo la acusacion, y Melito. Véase á *Butifron*.

los demás á persuadirse que los hombres que se consagran á tales indagaciones no creen en la existencia de los dioses. Por otra parte, estos acusadores son en gran número, y hace mucho tiempo que están metidos en esta trama. Os han prevenido contra mí en una edad, que ordinariamente es muy crédula, porque erais niños la mayor parte ó muy jóvenes cuando me acusaban ante vosotros en plena libertad, sin que el acusado les contradijese; y lo más injusto es que no me es permitido conocer ni nombrar á mis acusadores, á excepcion de un cierto autor de comedias. Todos aquellos que por envidia ó por malicia os han inoculado todas estas falsedades, y los que, persuadidos ellos mismos, han persuadido á otros, quedan ocultos sin que pueda yo llamarlos ante vosotros ni refutarlos; y por consiguiente, para defenderme, es preciso que yo me bata, como suele decirse, con una sombra, y que ataque y me defienda sin que ningún adversario aparezca.

Considerad, atenienses, que yo tengo que habérmelas con dos suertes de acusadores, como os he dicho: los que me están acusando há mucho tiempo, y los que ahora me citan ante el tribunal; y creedme, os lo suplico, es preciso que yo responda por lo pronto á los primeros, porque son los primeros á quienes habeis oido y han producido en vosotros más profunda impresion.

Pues bien, atenienses, es preciso defenderse y arrancar de vuestro espíritu, en tan corto espacio de tiempo, una calumnia envejecida, y que ha echado en vosotros profundas raíces. Desearia con todo mi corazon, que fuese en ventaja vuestra y mía, y que mi apología pudiese servir para mi justificacion. Pero yo sé cuán difícil es esto, sin que en este punto pueda hacerme ilusion. Venga lo que los dioses quieran, es preciso obedecer á la ley y defenderse.

Remontémonos, pues, al primer origen de la acusacion,

sobre la que he sido tan desacreditado y que ha dado á Melito confianza para arrastrarme ante el tribunal. ¿Qué decían mis primeros acusadores? Porque es preciso presentar en forma su acusacion, como si apareciese escrita y con los juramentos recibidos. «Sócrates es un impío; por una curiosidad criminal quiere penetrar lo que pasa en los cielos y en la tierra, convierte en buena una mala causa, y enseña á los demás sus doctrinas.

Hé aquí la acusacion; ya la habeis visto en la comedia de Aristofanes, en la que se representa un cierto Sócrates, que dice, que se pasea por los aires y otras extravagancias semejantes, que yo ignoro absolutamente; y esto no lo digo, porque desprecie esta clase de conocimientos; si entre vosotros hay alguno entendido en ellos (que Melito no me formule nuevos cargos por esta concesion), sino que es sólo para haceros ver, que yo jamás me he mezclado en tales ciencias, pudiendo poner por testigos á la mayor parte de vosotros.

Los que habeis conversado conmigo, y que estais aquí en gran número, os conjuro á que declareis, si jamás me oisteis hablar de semejante clase de ciencias ni de cerca ni de léjos; y por esto conoceréis ciertamente, que en todos esos rumores que se han levantado contra mí, no hay ni una sola palabra de verdad; y si alguna vez habeis oido, que yo me dedicaba á la enseñanza, y que exigia salario, es tambien otra falsedad.

No es porqué no tenga por muy bueno el poder instruir á los hombres, como hacen Gorgias de Leoncio, Prodicó de Ceos é Hippias de Elea. Estos grandes personajes tienen el maravilloso talento, donde quiera que vayan, de persuadir á los jóvenes á que se unan á ellos, y abandonen á sus conciudadanos, cuando podrian estos ser sus maestros sin costarles un óbolo.

Y no sólo les pagan la enseñanza, sino que contraen con ellos una deuda de agradecimiento infinito. He oido

decir, que vino aquí un hombre de Paros, que es muy hábil; porque habiéndome hallado uno de estos días en casa de Callias hijo de Hipónico, hombre que gasta más con los sofistas que todos los ciudadanos juntos, me dió gana de decirle, hablando de sus dos hijos:—Callias, si tuvieses por hijos dos potros ó dos terneros, ¿no trataríamos de ponerles al cuidado de un hombre entendido, á quien pagásemos bien, para hacerlos tan buenos y hermosos, cuanto pudieran serlo, y les diera todas las buenas cualidades que debieran tener? ¿Y este hombre entendido no debería ser un buen picador y un buen labrador? Y puesto que tú tienes por hijos hombres, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Qué hombre conocemos que sea capaz de dar lecciones sobre los deberes del hombre y del ciudadano? Porque no dudo que hayas pensado en esto desde el acto que has tenido hijos, y conoces á alguno?—Sí, me respondió Callias.—¿Quién es, le repliqué, de dónde es, y cuánto lleva?—Es Éveno, Sócrates, me dijo; es de Paros, y lleva cinco minas. Para lo sucesivo tendré á Éveno por muy dichoso, si es cierto que tiene este talento y puede comunicarlo á los demás.

Por lo que á mí toca, atenienses, me llenaría de orgullo y me tendría por afortunado, si tuviese esta cualidad, pero desgraciadamente no la tengo. Alguno de vosotros me dirá quizá:—pero Sócrates, ¿qué es lo que haces? ¿De dónde nacen estas calumnias que se han propalado contra tí? Porque si te has limitado á hacer lo mismo que hacen los demás ciudadanos, jamás debieron esparcirse tales rumores. Dinos, pues, el hecho de verdad, para que no formemos un juicio temerario. Esta objeción me parece justa. Voy á explicaros lo que tanto me ha desacreditado y ha hecho mi nombre tan famoso. Escuchadme, pues. Quizá algunos de entre vosotros creerán que yo no hablo seriamente, pero estad persuadidos de que no os diré más que la verdad.

La reputacion que yo haya podido adquirir, no tiene otro origen que una cierta sabiduría que existe en mí. ¿Cuál es esta sabiduría? Quizá es una sabiduría puramente humana, y corro el riesgo de no ser en otro concepto sabio, al paso que los hombres de que acabo de hablaros, son sabios, de una sabiduría mucho más que humana.

Nada tengo que deciros de esta última sabiduría, porque no la conozco, y todos los que me la imputan, mienten, y sólo intentan calumniarme. No os incomodeis, atenienses, si al parecer os hablo de mí mismo demasiado ventajosamente; nada diré que proceda de mí, sino que lo atestiguaré con una autoridad digna de confianza. Por testigo de mi sabiduría os daré al mismo Dios de Delfos, que os dirá si la tengo, y en qué consiste. Todos conoceis á Querefón, mi compañero en la infancia, como lo fué de la mayor parte de vosotros, y que fué desterrado con vosotros, y con vosotros volvió. Ya sabeis qué hombre era Querefón, y cuán ardiente era en cuanto emprendía. Un día, habiendo partido para Delfos, tuvo el atrevimiento de preguntar al oráculo (os suplico que no os irriteis de lo que voy á decir), si habia en el mundo un hombre más sabio que yo; la Pythia le respondió, que no habia ninguno. Querefón ha muerto, pero su hermano, que está presente, podrá dar fe de ello. Tened presente, atenienses, porque os refiero todas estas cosas; pues es únicamente para haceros ver de donde proceden esos falsos rumores, que han corrido contra mí.

Cuando supe la respuesta del oráculo, dije para mí; ¿Qué quiere decir el Dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras? Porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni pequeña, ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir, al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La Divinidad no puede mentir. Dudé largo tiempo del sentido del oráculo, hasta que por último, despues de gran trabajo, me propuse hacer la

prueba siguiente: — Fui á casa de uno de nuestros ciudadanos, que pasa por uno de los más sabios de la ciudad. Yo creía, que allí, mejor que en otra parte, encontraría materiales para rebatir al oráculo, y presentarle un hombre más sabio que yo, por más que me hubiere declarado el más sabio de los hombres. Examinando pues este hombre, de quien, baste deciros, que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad de descubrir su nombre, y conversando con él, me encontré, con que todo el mundo le creía sabio, que él mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era. Despues de este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que de ninguna manera era lo que él creía ser, y hé aquí ya lo que me hizo odioso á este hombre y á los amigos suyos que asistieron á la conversacion.

Luego que de él me separé, razonaba conmigo mismo, y me decia: — Yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder, que ni él ni yo sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno; pero hay esta diferencia, que él cree saberlo aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Me parece, pues, que en esto yo, aunque poco más, era mas sabio, porque no creía saber lo que no sabia.

Desde allí me fui á casa de otro que se le tenía por más sabio que el anterior, me encontré con lo mismo, y me granjeé nuevos enemigos. No por esto me desanimé; fui en busca de otros, conociendo bien que me hacia odioso, y haciéndome violencia, porque temia los resultados; pero me parecia que debia, sin dudar, preferir á todas las cosas la voz del Dios, y para dar con el verdadero sentido del oráculo, ir de puerta en puerta por las casas de todos aquellos que gozaban de gran reputacion; pero ¡oh Dios! hé aquí, atenienses, el fruto que saqué de mis indagaciones, porque es preciso deciros la verdad; todos aquellos que pasaban por ser los más sabios, me parecieron no

serlo, al paso que todos aquellos que no gozaban de esta opinion, los encontré en mucha mejor disposicion para serlo.

Es preciso que acabe de daros cuenta de todas mis tentativas, como otros tantos trabajos que emprendí para conocer el sentido del oráculo.

Despues de estos grandes hombres de Estado me fui á los poetas, tanto á los que hacen tragedias como á los poetas ditirámicos (1) y otros, no dudando que con ellos se me cogeria *in fraganti*, como suele decirse, encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras suyas que me parecieron mejor trabajadas, y les pregunté lo que querian decir, y cuál era su objeto, para que me sirviera de instruccion. Pudor tengo, atenienses, en deciros la verdad; pero no hay remedio, es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, incluso los mismos autores, que supiese hablar ni dar razon de sus poemas. Conocí desde luego que no es la sabiduría la que guia á los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos; que todos dicen muy buenas cosas, sin comprender nada de lo que dicen. Los poetas me parecieron estar en este caso; y al mismo tiempo me convencí, que á título de poetas se creian los más sabios en todas materias, si bien nada entendian. Les dejé, pues, persuadido que era yo superior á ellos, por la misma razon que lo habia sido respecto á los hombres políticos.

En fin, fui en busca de los artistas. Estaba bien convencido de que yo nada entendia de su profesion, que los encontraria muy capaces de hacer muy buenas cosas, y en esto no podia engañarme. Sabian cosas que yo ignoraba, y en esto eran ellos más sabios que yo. Pero, atenienses, los más

(1) Se llamaban así los poetas que hacian himnos en honor de Baco.

entendidos entre ellos me parecieron incurrir en el mismo defecto que los poetas, porque no hallé uno que, á título de ser buen artista, no se creyese muy capaz y muy ins-
truido en las más grandes cosas; y esta extravagancia quitaba todo el mérito á su habilidad.

Me pregunté, pues, á mí mismo, como si hablara por el oráculo, si querria más ser tal como soy sin la habilidad de estas gentes, é igualmente sin su ignorancia, ó bien tener la una y la otra y ser como ellos, y me respondí á mí mismo y al oráculo, que era mejor para mí ser como soy. De esta indagacion, atenienses, han nacido contra mí todos estos odios y estas enemistades peligrosas, que han producido todas las calumnias que sabeis, y me han hecho adquirir el nombre de sabio; porque todos los que me escuchan creen que yo sé todas las cosas sobre las que descubro la ignorancia de los demás. Me parece, atenienses, que sólo Dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, ó por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado á Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como un ejemplo, y como si dijese á todos los hombres: «el más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada.»

Convencido de esta verdad, para asegurarme más y obedecer al Dios, continué mis indagaciones, no sólo entre nuestros conciudadanos, sino entre los extranjeros, para ver si encontraba algun verdadero sabio, y no habiéndole encontrado tampoco, sirvo de intérprete al oráculo, haciendo ver á todo el mundo, que ninguno es sabio. Esto me preocupa tanto, que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la república ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza á causa de este culto que rindo á Dios.

Por otra parte, muchos jóvenes de las más ricas fami-

lias en sus ocios se unen á mí de buen grado, y tienen tanto placer en ver de qué manera pongo á prueba á todos los hombres que quieren imitarme con aquellos que encuentran; y no hay que dudar que encuentran una buena cosecha, porque son muchos los que creen saberlo todo, aunque no sepan nada ó casi nada.

Todos aquellos que ellos convencen de su ignorancia la toman conmigo y no con ellos, y van diciendo que hay un cierto Sócrates, que es un malvado y un infame que corrompe á los jóvenes; y cuando se les pregunta qué hace ó qué enseña, no tienen qué responder, y para disimular su flaqueza se desatan con esos cargos triviales que ordinariamente se dirigen contra los filósofos; que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra, que no cree en los dioses, que hace buenas las más malas causas; y todo porque no se atreven á decir la verdad, que es que Sócrates los coge *in fraganti*, y descubre que figuran que saben, cuando no saben nada. Intrigantes, activos y numerosos, hablando de mí con plan combinado y con una elocuencia capaz de seducir, há largo tiempo que os soplan al oído todas estas calumnias que han forjado contra mí, y hoy han destacado con este objeto á Melito, Anito y Licon. Melito representa los poetas, Anito los políticos y artistas y Licon los oradores. Esta es la razón porque, como os dije al principio, tendría por un gran milagro, si en tan poco espacio pudiese destruir una calumnia, que ha tenido tanto tiempo para echar raíces y fortificarse en vuestro espíritu.

Hé aquí, atenienses, la verdad pura; no os oculto ni disfrazo nada, áun cuando no ignoro que cuanto digo no hace más que envenenar la llaga; y esto prueba que digo la verdad, y que tal es el origen de estas calumnias. Cuantas veces queráis tomar el trabajo de profundizarlas, sea ahora ó sea más adelante, os convencereis plenamente de que es este el origen. Aquí teneis una apología

que considero suficiente contra mis primeras acusaciones.

Pasemos ahora á los últimos, y tratemos de responder á Melito, á este hombre de bien, tan llevado, si hemos de creerle, por el amor á la patria. Repitamos esta última acusacion, como hemos enunciado la primera. Héla aquí, poco más ó ménos: *Sócrates es culpable, porque corrompe á los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado, y porque en lugar de éstos pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.*

Hé aquí la acusacion. La examinaremos punto por punto. Dice que soy culpable porque corrompo la juventud; y yo, atenienses, digo que el culpable es Melito, en cuanto, burlándose de las cosas serias, tiene la particular complacencia de arrastrar á otros ante el tribunal, queriendo figurar que se desvela mucho por cosas por las que jamás ha hecho ni el más pequeño sacrificio, y voy á probaroslo.

Ven acá, Melito, dime: ¿ha habido nada que te haya preocupado más que el hacer los jóvenes lo más virtuosos posible?

MELITO.

Nada, indudablemente.

SÓCRATES.

Pues bien; dí á los jueces cuál será el hombre que mejorará la condicion de los jóvenes. Porque no puede dudarse que tú lo sabes, puesto que tanto te preocupa esta idea. En efecto, puesto que has encontrado al que los corrompe, y hasta le has denunciado ante los jueces, es preciso que digas quién los hará mejores. Habla; veamos quién es.

Lo ves ahora, Melito; tú callas; estás perplejo, y no sabes qué responder. ¿Y no te parece esto vergonzoso? ¿No es una prueba cierta de que jamás ha sido objeto de tu cuidado la educacion de la juventud? Pero, repito, ex-

celente Melito, ¿quién es el que puede hacer mejores á los jóvenes?

MELITO.

Las leyes.

SÓCRATES.

Melito, no es eso lo que pregunto. Yo te pregunto quién es el hombre; porque es claro que la primer cosa que este hombre debe saber son las leyes.

MELITO.

Son, Sócrates, los jueces aquí reunidos.

SÓCRATES.

¿Cómo, Melito! ¿Estos jueces son capaces de instruir á los jóvenes y hacerlos mejores?

MELITO.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

¿Pero son todos estos jueces, ó hay entre ellos unos que pueden y otros que no pueden?

MELITO.

Todos pueden.

SÓCRATES.

Perfectamente, ¡por Juno! nos has dado un buen número de buenos preceptores. Pero pasemos adelante. Estos oyentes que nos escuchan, ¿pueden tambien hacer los jóvenes mejores, ó no pueden?

MELITO.

Pueden.

SÓCRATES.

¿Y los senadores?

MELITO.

Los senadores lo mismo.

SÓCRATES.

Pero, mi querido Melito, todos los que vienen á las asambleas del pueblo ¿corrompen igualmente á los jóvenes ó son capaces de hacerlos mejores?

MELITO.

Todos son capaces.

SÓCRATES.

Se sigue de aquí, que todos los atenienses pueden hacer los jóvenes mejores, menos yo ; sólo yo los corrompo; ¿no es esto lo que dices?

MELITO.

Lo mismo.

SÓCRATES.

Verdaderamente, ¡buena desgracia es la mía! Pero continúa respondiéndome. ¿Te parece que sucederá lo mismo con los caballos? ¿Pueden todos los hombres hacerlos mejores, y que sólo uno tenga el secreto de echarlos á perder? ¿Ó es todo lo contrario lo que sucede? ¿Es uno solo ó hay un cierto número de picadores que puedan hacerlos mejores? ¿Y el resto de los hombres, si se sirven de ellos, no los echan á perder? ¿No sucede esto mismo con todos los animales? Sí, sin duda; ya convengais en ello Anito y tú ó no convengais. Porque sería una gran fortuna y gran ventaja para la juventud, que sólo hubiese un hombre capaz de corromperla, y que todos los demás la pusiesen en buen camino. Pero tú has probado suficientemente, Melito, que la educacion de la juventud no es cosa que te haya quitado el sueño, y tus discursos acreditan claramente, que jamás te has ocupado de lo mismo que motiva tu acusacion contra mí.

Por otra parte te suplico ¡por Júpiter! Melito, me respondas á esto.—Cuál es mejor, ¿habitar con hombres de bien ó habitar con pícaros? Respóndeme, amigo mio; porque mi pregunta no puede ofrecer dificultad. ¿No es cierto que los pícaros causan siempre mal á los que los tratan, y que los hombres de bien producen á los mismos un efecto contrario?

MELITO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Hay alguno que prefiera recibir daño de aquellos con quienes trata á recibir utilidad. Respóndeme, porque la ley manda que me respondas. ¿Hay alguno que quiera más recibir mal que bien?

MELITO.

No, no hay nadie.

SÓCRATES.

Pero veamos; cuando me acusas de corromper la juventud y de hacerla más mala, ¿sostienes que lo hago con conocimiento ó sin quererlo?

MELITO.

Con conocimiento.

SÓCRATES.

Tú eres jóven y yo anciano. ¿Es posible que tu sabiduría supere tanto á la mia, que sabiendo tú que el roce con los malos causa mal, y el roce con los buenos causa bien, me supongas tan ignorante, que no sepa que si convierto en malos los que me rodean, me expongo á recibir mal, y que á pesar de esto insista y persista, queriéndolo y sabiéndolo? En este punto, Melito, yo no te creo ni pienso que haya en el mundo quien pueda creerte. Una de dos, ó yo no corrompo á los jóvenes, ó si los corrompo lo hago sin saberlo y á pesar mio, y de cualquiera manera que sea eres un calumniador. Si corrompo á la juventud á pesar mio, la ley no permite citar á nadie ante el tribunal por faltas involuntarias, sino que lo que quiere es, que se llama aparte á los que las cometen, que se los reprenda, y que se los instruya; porque es bien seguro, que estando instruido cesaria de hacer lo que hago á pesar mio. Pero tú, con intencion, léjos de verme é instruirme, me arrastras ante este tribunal, donde la ley quiere que se cite á los que merecen castigos, pero no á los que sólo tienen necesidad de prevenciones. Así, atenienses, hé aquí una prueba evidente, como os decia ántes, de que Melito

jamás ha tenido cuidado de estas cosas, jamás ha pensado en ellas.

Sin embargo, responde aún, y dinos cómo corrompo á los jóvenes. ¿Es segun tu denuncia, enseñándoles á no reconocer los dioses que reconoce la patria, y enseñándoles además á rendir culto, bajo el nombre de demonios, á otras divinidades? ¿No es esto lo que dices?

MELITO.

Sí, es lo mismo.

SÓCRATES.

Melito, en nombre de esos mismos dioses de que ahora se trata, explícate de una manera un poco más clara, por mí y por estos jueces, porque no acabo de comprender, si me acusas de enseñar que hay muchos dioses, (y en este caso, si creo que hay dioses, no soy ateo, y falta la materia para que sea yo culpable) ó si estos dioses no son del Estado. ¿Es esto de lo que me acusas? ¿O bien me acusas de que no admito ningun Dios, y que enseñe á los demás á que no reconozcan ninguno?

MELITO.

Te acuso de no reconocer ningun Dios.

SÓCRATES.

¡Oh maravilloso Melito! ¿por qué dices eso? ¡Qué! ¿Yo no creo como los demás hombres que el sol y la luna son dioses?

MELITO.

No ¡por Júpiter! atenienses, no lo cree, porque dice que el sol es una piedra y la luna una tierra.

SÓCRATES.

¿Pero tú acusas á Anaxagoras, mi querido Melito? Desprecias los jueces, porque los crees harto ignorantes, puesto que te imaginas que no saben que los libros de Anaxagoras y de Clazomenes están llenos de aserciones de esta especie. Por lo demás, ¿qué necesidad tendrían los jóvenes de aprender de mí cosas que podían ir á oír todos

los días á la Orquesta, por un drama á lo más? ¡Magnífica ocasion se les presentaba para burlarse de Sócrates, si Sócrates se atribuyese doctrinas que no son suyas y tan extrañas y absurdas por otra parte! Pero dime en nombre de Júpiter, ¿pretendes que yo no reconozco ningun Dios?

MELITO.

Sí, ¡por Júpiter! tú no reconoces ninguno.

SÓCRATES.

Dices, Melito, cosas increíbles, ni estás tampoco de acuerdo contigo mismo. A mi entender parece, atenienses, que Melito es un insolente, que no ha intentado esta acusacion sino para insultarme, con toda la audacia de un imberbe, porque justamente sólo ha venido aquí para tentarme y proponerme un enigma, diciéndose á sí mismo:—Veamos, si Sócrates, este hombre que pasa por tan sabio, reconoce que me burlo y que digo cosas que se contradicen, ó si consigo engañar, no sólo á él, sino á todos los presentes. Efectivamente se contradice en su acusacion, porque es como si dijera:—*Sócrates es culpable en cuanto no reconoce dioses y en cuanto los reconoce.*—¿Y no es esto burlarse? Así lo juzgo yo. Seguidme, pues, atenienses, os lo suplico, y como os dije al principio, no os irriteis contra mí, si os hablo á mi manera ordinaria.

Respóndeme, Melito. ¿Hay alguno en el mundo que crea que hay cosas humanas y que no hay hombres? Jueces, mandad que responda, y que no haga tanto ruido. ¿Hay quien crea que hay reglas para enseñar á los caballos, y que no hay caballos? ¿Que hay tocadores de flauta, y que no hay aires de flauta? No hay nadie, excelente Melito. Yo responderé por tí si no quieres responder. Pero dime: ¿hay alguno que crea en cosas propias de los demonios, y que, sin embargo, crea que no hay demonios?

MELITO.

No, sin duda.

SÓCRATES.

¡Qué trabajo ha costado arrancarte esta confesion! Al cabo respondes, pero es preciso que los jueces te fuercen á ello. ¿Dices que reconozco y enseño cosas propias de los demonios? Ya sean viejas ó nuevas, siempre es cierto por tu voto propio, que yo creo en cosas tocantes á los demonios, y así lo has jurado en tu acusacion. Si creo en cosas demoniacas, necesariamente creo en los demonios; ¿no es así? Sí, sin duda; porque tomo tu silencio por un consentimiento. ¿Y estos demonios no estamos convencidos de que son dioses ó hijos de dioses? ¿Es así, sí ó nó?

MELITO.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente, puesto que yo creo en los demonios, segun tu misma confesion, y que los demonios son dioses, hé aquí la prueba de lo que yo decia, de que tú nos proponias enigmas para divertirme á mis expensas, diciendo que no creo en los dioses, y que, sin embargo, creo en los dioses, puesto que creo en los demonios. Y si los demonios son hijos de los dioses, hijos bastardos, si se quiere, puesto que se dice que han sido habidos de ninfas ó de otros séres mortales, ¿quién es el hombre que pueda creer que hay hijos de dioses, y que no hay dioses? Esto es tan absurdo como creer que hay mulos nacidos de caballos y asnos, y que no hay caballos ni asnos. Así, Melito, no puede ménos de que hayas intentado esta acusacion contra mí, por sólo probarme, y á falta de pretexto legítimo, por arrastrarme ante el tribunal; porque á nadie que tenga sentido comun puedes persuadir jamás de que el hombre que cree que hay cosas concernientes á los dioses y á los demonios, pueda creer,

sin embargo, que no hay ni demonios, ni dioses, ni héroes; esto es absolutamente imposible. Pero no tengo necesidad de extenderme más en mi defensa, atenienses, y lo que acabo de decir basta para hacer ver que no soy culpable, y que la acusacion de Melito carece de fundamento.

Estad persuadidos, atenienses, de lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que esta es la verdad, y que lo que me perderá, si sucumbo, no será ni Melito ni Anito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas á tantos hombres de bien, y que harán perecer en lo sucesivo á muchos más; porque no hay que esperar que se satisfagan con el sacrificio sólo de mi persona.

Quizá me dirá alguno: ¿No tienes remordimiento, Sócrates, en haberte consagrado á un estudio que te pone en este momento en peligro de muerte? Á este hombre le daré una respuesta muy decisiva, y le diré que se engaña mucho al creer que un hombre de valor tome en cuenta los peligros de la vida ó de la muerte. Lo único que debe mirar en todos sus procederés es ver si lo que hace es justo ó injusto, si es accion de un hombre de bien ó de un malvado. De otra manera se seguiria que los semi-dioses que murieron en el sitio de Troya debieron ser los más insensatos, y particularmente el hijo de Fethis, que, para evitar su deshonra, despreció el peligro hasta el punto, que impaciente por matar á Hector y requerido por la Diosa su madre, que le dijo, si mal no me acuerdo: Hijo mio, si vengas la muerte de Patroclo, tu amigo, matando á Hector, tu morirás porque

Tu muerte debe seguir á la de Hector;

éi, despues de esta amenaza, despreciando el peligro y la muerte y temiendo más vivir como un cobarde, sin vengar á sus amigos,

¡Que yo muera al instante ! (1)

gritó, con tal que castigue al asesino de Patroclo, y que no quede yo deshonrado.

Sentado en mis buques, peso inútil sobre la tierra (2).

¿Os parece que se inquietaba Fhetis del peligro de la muerte? Es una verdad constante, atenienses, que todo hombre que ha escogido un puesto que ha creído honroso, ó que ha sido colocado en él por sus superiores, debe mantenerse firme, y no debe temer ni la muerte, ni lo que haya de más terrible, anteponiendo á todo el honor.

Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, si despues de haber guardado fielmente todos los puestos á que me han destinado nuestros generales en Potidea, en Anfipolis y en Delio (3) y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora que el Dios me ha ordenado, porque así lo creo, pasar mis dias en el estudio de la filosofia, estudiándome á mí mismo y estudiando á los demás, abandonase este puesto por miedo á la muerte ó á cualquier otro peligro. Verdaderamente esta seria una desercion criminal, y me haria acreedor á que se me citara ante este tribunal como un impío, que no cree en los dioses, que desobedece al oráculo, que teme la muerte y que se cree sabio, y que no lo es. Porque temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y creer conocer lo que no se sabe. En efecto, nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre. Sin embargo, se la teme, como si se

(1) Homero. Iliada, lib. 18, v. 96-98.

(2) Homero. Iliada, lib. 18, v. 104.

(3) Sócrates se distinguió por su valor en los dos primeros sitios, y en la batalla de Delio salvó la vida á Xenofonte, su discípulo, y á Alcibiades.

supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¡Ah! ¿No es una ignorancia vergonzante creer conocer una cosa que no se conoce?

Respecto á mí, atenienses, quizá soy en esto muy diferente de todos los demás hombres, y si en algo parezco más sabio que ellos, es porque no sabiendo lo que nos espera más allá de la muerte, digo y sostengo que no lo sé. Lo que sé de cierto es que cometer injusticias y desobedecer al que es mejor y está por cima de nosotros, sea Dios, sea hombre, es lo más criminal y lo más vergonzoso. Por lo mismo yo no temeré ni huiré nunca de males que no conozco y que son quizá verdaderos bienes; pero temeré y huiré siempre de males que sé con certeza que son verdaderos males.

Si, á pesar de las instancias de Anito, quien ha manifestado, que ó no haberme traído ante el tribunal, ó que una vez llamado no podeis vosotros dispensaros de hacerme morir, porque, dice, que si me escapase de la muerte, vuestros hijos, que son ya afectos á la doctrina de Sócrates, serian irremisiblemente corrompidos, me dijéseis: Sócrates, en nada estimamos la acusacion de Anito, y te declaramos absuelto; pero es á condicion de que cesarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si reincides, y llega á descubrirse, tú morirás; si me dieseis libertad bajo estas condiciones, os responderia sin dudar: Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré á Dios ántes que á vosotros, y mientras yo viva no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo á mi vida ordinaria, y diciendo á cada uno de vosotros cuando os encuentre: buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, de despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría, y de no

trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo? Y si alguno me niega que se halla en este estado, y sostiene que tiene cuidado de su alma, no se lo negaré al pronto, pero le interrogaré, le examinaré, le refutaré; y si encuentro que no es virtuoso, pero que aparenta serlo, le echaré en cara que prefiere cosas tan abyectas y tan perecibles á las que son de un precio inestimable.

Hé aquí de qué manera hablaré á los jóvenes y á los viejos, á los ciudadanos y á los extranjeros, pero principalmente á los ciudadanos; porque vosotros me tocáis más de cerca, porque es preciso que sepais que esto es lo que el Dios me ordena, y estoy persuadido de que el mayor bien, que ha disfrutado esta ciudad, es este servicio continuo que yo rindo al Dios. Toda mi ocupacion es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, que ántes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, ántes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.

Si diciendo estas cosas corrompo la juventud, es preciso que estas máximas sean una ponzoña, porque si se pretende que digo otra cosa, se os engaña ó se os impone. Dicho esto, no tengo nada que añadir. Haced lo que pide Anito, ó no lo hagais; dadme libertad, ó no me la deis; yo no puedo hacer otra cosa, aunque hubiera de morir mil veces... Pero no murmureis, ateniensea, y concedme la gracia que os pedí al principio: que me escuchéis con calma; calma que creo que no os será infructuosa, porque tengo que deciros otras muchas cosas que quizá os harán murmurar; pero no os dejéis llevar de vuestra pasion. Estad persuadidos de que si me haceis morir en el supuesto de lo que os acabo de declarar, el mal

no será sólo para mí. En efecto, ni Anito, ni Melito pueden causarme mal alguno, porque el mal no puede nada contra el hombre de bien. Me harán quizá condenar á muerte, ó á destierro, ó á la pérdida de mis bienes y de mis derechos de ciudadano; males espantosos á los ojos de Melito y de sus amigos; pero yo no soy de su dictámen. A mi juicio, el más grande de todos los males es hacer lo que Anito hace en este momento, que es trabajar para hacer morir un inocente.

En este momento, atenienses, no es en manera alguna por amor á mi persona por lo que yo me defiendo, y sería un error el creerlo así; sino que es por amor á vosotros; porque condenarme sería ofender al Dios y desconocer el presente que os ha hecho. Muerto yo, atenienses, no encontrareis fácilmente otro ciudadano que el Dios conceda á esta ciudad (la comparacion os parecerá quizá ridícula) como á un corcel noble y generoso, pero entorpecido por su misma grandeza, y que tiene necesidad de espuela que le excite y despierte. Se me figura que soy yo el que Dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para predicaros todos los dias, sin abandonaros un solo instante. Bajo mi palabra, atenienses, difícil será que encontreis otro hombre que llene esta mision como yo; y si quereis creerme, me salvareis la vida.

Pero quizá fastidiados y soñolientos desechareis mi consejo, y entregándoos á la pasion de Anito me condenareis muy á la ligera. ¿Qué resultará de esto? Que pasareis el resto de vuestra vida en un adormecimiento profundo, á ménos que el Dios no tenga compasion de vosotros, y os envíe otro hombre que se parezca á mí.

Que ha sido Dios el que me ha encomendado esta mision para con vosotros es fácil inferirlo, por lo que os voy á decir. Hay un no sé qué de sobrehumano en el hecho de haber abandonado yo durante tantos años mis propios negocios por consagrarme á los vuestros, dirigién-

dome á cada uno de vosotros en particular, como un padre ó un hermano mayor puede hacerlo, y exhortándoos sin cesar á que practiqueis la virtud.

Si yo hubiera sacado alguna recompensa de mis exhortaciones, tendríais algo que decir; pero veis claramente que mis mismos acusadores, que me han calumniado con tanta impudencia, no han tenido valor para echármelo en cara, y ménos para probar con testigos que yo haya exigido jamás ni pedido el menor salario, y en prueba de la verdad de mis palabras os presento un testigo irrecusable, mi pobreza.

Quizá parecerá absurdo que me haya entrometido á dar á cada uno en particular lecciones, y que jamás me haya atrevido á presentarme en vuestras asambleas, para dar mis consejos á la patria. Quien me lo ha impedido, atenienses, ha sido este demonio familiar, esta voz divina de que tantas veces os he hablado, y que ha servido á Melito para formar donosamente un capítulo de acusación. Este demonio se ha pegado á mí desde mi infancia; es una voz que no se hace escuchar sino cuando quiere separarme de lo que he resuelto hacer, porque jamás me excita á emprender nada. Ella es la que se me ha opuesto siempre, cuando he querido mezclarme en los negocios de la república; y ha tenido razón, porque há largo tiempo, creedme atenienses, que yo no existiría, si me hubiera mezclado en los negocios públicos, y no hubiera podido hacer las cosas que he hecho en beneficio vuestro y el mio. No os enfadéis, os suplico, si no os oculto nada; todo hombre que quiera oponerse franca y generosamente á todo un pueblo, sea el vuestro ó cualquiera otro, y que se empeñe en evitar que se cometan iniquidades en la república, no lo hará jamás impunemente. Es preciso de toda necesidad, que el que quiere combatir por la justicia, por poco que quiera vivir, sea sólo simple particular y no hombre público. Voy á daros pruebas magníficas

de esta verdad, no con palabras, sino con otro recurso que estimais más, con hechos.

Oid lo que á mí mismo me ha sucedido, para que así conozcais cuán incapaz soy de someterme á nadie yendo contra lo que es justo por temor á la muerte, y como no cediendo nunca, es imposible que deje yo de ser víctima de la injusticia. Os referiré cosas poco agradables, mucho más en boca de un hombre, que tiene que hacer su apología, pero que son muy verdaderas.

Ya sabeis, atenienses, que jamás he desempeñado ninguna magistratura, y que tan sólo he sido senador. La tribu Antioquida, á la que pertenezco, estaba en turno en el Pritaneo, cuando contra toda ley os empeñasteis en procesar, bajo un contesto, á los diez generales que no habian enterrado los cuerpos de los ciudadanos muertos en el combate naval de las Arginusas (1); injusticia que reconocéis y de la que os arrepentisteis despues. Entónces fuí el único senador que se atrevió á oponerse á vosotros para impedir esta violacion de las leyes. Protesté contra vuestro decreto, y á pesar de los oradores que se preparaban para denunciarme, á pesar de vuestras amenazas y vuestros gritos, quise más correr este peligro con la ley y la justicia, que consentir con vosotros en tan insigne iniquidad, sin que me arredraran ni las cadenas, ni la muerte.

Esto acaeció cuando la ciudad era gobernada por el pueblo, pero despues que se estableció la oligarquía, habiéndonos mandado los treinta tiranos á otros cuatro y á mí á Tolos (2), nos dieron la órden de conducir desde Salamina á Leon el salaminiano, para hacerle morir,

(1) Este combate fué dado por Cellicratidas, general de los lacedemonios, contra los diez generales atenienses. Estos últimos consiguieron la victoria.

(2) Tolos era la sala de despacho de los Pritaneos ó senadores.

porque daban estas órdenes á muchas personas para comprometer el mayor número de ciudadanos posible en sus iniquidades; y entónces yo hice ver, no con palabras sino con hechos, que la muerte á mis ojos era nada, permítaseme esta expresion, y que mi único cuidado consistia en no cometer impiedades é injusticias. Todo el poder de estos treinta tiranos, por terrible que fuese, no me intimidó, ni fué bastante para que me manchara con tan impia iniquidad.

Cuando salimos de Tolos, los otro cuatro fueron á Salamina y condujeron aquí á Leon, y yo me retiré á mi casa, y no hay que dudar, que mi muerte hubiera seguido á mi desobediencia, si en aquel momento no se hubiera verificado la abolicion de aquel gobierno. Existe un gran número de ciudadanos que pueden testimoniar de mi veracidad.

¿Creéis que hubiera yo vivido tantos años si me hubiera mezclado en los negocios de la república, y como hombre de bien hubiera combatido toda clase de intereses bastardos, para dedicarme exclusivamente á defender la justicia? Esperanza vana, atenienses; ni yo ni ningún otro hubiera podido hacerlo. Pero la única cosa que me he propuesto toda mi vida en público y en particular es no ceder ante nadie, sea quien fuere, contra la justicia, ni ante esos mismos tiranos que mis calumniadores quieren convertir en mis discípulos.

Jamás he tenido por oficio el enseñar, y si ha habido algunos jóvenes ó ancianos que han tenido deseo de verme á la obra y oír mis conversaciones, no les he negado esta satisfaccion, porque como no es mercenario mi oficio, no rehusó el hablar, áun cuando con nada se me retribuye; y estoy dispuesto siempre á espontanearme con ricos y pobres, dándoles toda anchura para que me pregunten, y, si lo prefieren, para que me respondan á las cuestiones que yo suscite.

Y si entre ellos hay algunos que se han hecho hombres de bien ó pícaros, no hay que alabarme ni reprenderme por ello, porque no soy yo la causa, puesto que jamás he prometido enseñarles nada, y de hecho nada les he enseñado; y si alguno se alaba de haber recibido lecciones privadas ú oído de mí cosas distintas de las que digo públicamente á todo el mundo, estad persuadidos de que no dice la verdad.

Ya sabeis, atenienses, por qué la mayor parte de las gentes gustan escucharme y conversar detenidamente conmigo; os he dicho la verdad pura, y es porque tienen singular placer en combatir con gentes que se tienen por sábias y que no lo son; combates que no son desagradables para los que los dirigen. Como os dije ántes, es el Dios mismo el que me ha dado esta órden por medio de oráculos, por sueños y por todos los demás medios de que la Divinidad puede valerse para hacer saber á los hombres su voluntad.

Si lo que digo no fuese cierto, os seria fácil convenirme de ello; porque si yo corrompia los jóvenes, y de hecho estuviesen ya corrompidos, seria preciso que los más avanzados en edad, y que saben en conciencia que les he dado perniciosos consejos en su juventud, se levantasen contra mí y me hiciesen castigar; y si no querian hacerlo, seria un deber en sus parientes, como sus padres, sus hermanos, sus tios, venir á pedir venganza contra el corruptor de sus hijos, de sus sobrinos, de sus hermanos. Veo muchos que están presentes, como Criton, que es de mi pueblo y de mi edad, padre de Critobulo, que aquí se halla; Lisantias de Sfettios, padre de Esquines, tambien presente; Antifon, tambien del pueblo de Cefisa y padre de Epigenes; y muchos otros, cuyos hermanos han estado en relacion conmigo, como Nicotrates, hijo de Zotidas y hermano de Teodoto, que ha muerto y que por lo tanto no tiene necesidad del socorro

de su hermano. Veo tambien á Parales, hijo de Demodoco y hermano de Teages; Adimanto, hijo de Ariston con su hermano Platon, que teneis delante; Eartodoro, hermano de Apolodoro (1) y muchos más, entre los cuales está obligado Melito á tomar por lo ménos uno ó dos para testigos de su causa.

Si no ha pensado en ello, aún es tiempo; yo le permito hacerlo; que diga, pues, si puede; pero no puede, atenienses. Vereis que todos estos están dispuestos á defenderme, á mí que he corrompido y perdido enteramente á sus hijos y hermanos, si hemos de creer á Melito y á Anito. No quiero hacer valer la proteccion de los que he corrompido, porque podrian tener sus razones para defenderme; pero sus padres, que no he seducido y que tienen ya cierta edad, ¿qué otra razon pueden tener para protegerme más que mi derecho y mi inocencia? ¿No saben que Melito es un hombre engañoso, y que yo no digo más que la verdad? Hé aquí, atenienses, las razones de que puedo valerme para mi defensa; las demás que paso en silencio son de la misma naturaleza.

Pero quizá habrá alguno entre vosotros, que acordándose de haber estado en el puesto en que yo me hallo, se irritará contra mí, porque peligros mucho menores los ha conjurado, suplicando á sus jueces con lágrimas, y, para excitar más la compasion, haciendo venir aquí sus hijos, sus parientes y sus amigos, mientras que yo no he querido recurrir á semejante aparato, á pesar de las señales que se advierten de que corro el mayor de todos los peligros. Quizá presentándose á su espíritu esta diferencia, les agriará contra mí, y dando en tal situacion su voto, le darán con indignacion.

(1) Cuando Sócrates fué condenado, Apolodoro exclamó: Sócrates, lo que me aflige más es verte morir inocente! Sócrates, pasándole la mano suavemente por la cabeza, le dijo con la risa en los labios:—Amigo mio, ¿querrias más verme morir culpable?

Si hay alguno que abrigue estos sentimientos, lo que no creo, y sólo lo digo en hipótesis, la excusa más racional de que puedo valerme con él es decirle: amigo mio, tengo tambien parientes, porque para servirme de la expresion de Homero,

Yo no he salido de una encina ó de una roca (1)

sino que he nacido como los demás hombres. De suerte, atenienses, que tengo parientes y tengo tres hijos, de los cuales el mayor está en la adolescencia y los otros dos en la infancia, y sin embargo, no les haré comparecer aquí para comprometeros á que me absolvais.

¿Por qué no lo haré? No es por una terquedad altanera, ni por desprecio hácia vosotros; y dejo á un lado si miro la muerte con intrepidez ó con debilidad, porque esta es otra cuestion; sino que es por vuestro honor y por el de toda la ciudad. No me parece regular ni honesto que vaya yo á emplear esta clase de medios á la edad que tengo y con toda mi reputacion verdadera ó falsa; basta que la opinion generalmente recibida sea que Sócrates tiene alguna ventaja sobre la mayor parte de los hombres. Si los que entre vosotros pasan por ser superiores á los demás por su sabiduría, su valor ó por cualquiera otra virtud se rebajasen de esta manera, me avergüenzo decirlo, como muchos que he visto, que habiendo pasado por grandes personajes, hacian, sin embargo, cosas de una bajeza sorprendente cuando se los juzgaba, como si estuviesen persuadidos de que seria para ellos un gran mal si les hacian morir, y de que se harian inmortales si los absolvian; repito que obrando así, harian la mayor afrenta á esta ciudad, porque darian lugar á que los extranjeros creyeran, que los más virtuosos, de entre los atenienses, preferidos para obtener los más altos honores y dignidades

(1) Odissea, lib. 19, v. 163.

por eleccion de los demás, en nada se diferenciaban de miserables mujeres; y esto no debeis hacerlo, atenienses, vosotros que habeis alcanzado tanta nombradía; y si quiéramos hacerlo, estais obligados á impedirlo y declarar que condenareis más pronto á aquel que recurra á estas escenas trágicas para mover á compasion, poniendo en ridiculo vuestra ciudad, que á aquel que espere tranquilamente la sentencia que pronuncieis.

Pero sin hablar de la opinion, atenienses, no me parece justo suplicar al juez ni hacerse absolver á fuerza de súplicas. Es preciso persuadirle y convencerle, porque el juez no está sentado en su silla para complacer violando la ley, sino para hacer justicia obedeciéndola. Así es como lo ha ofrecido por juramento, y no está en su poder hacer gracia á quien le agrada, porque está en la obligacion de hacer justicia. No es conveniente que os acostumbremos al perjurio, ni vosotros debeis dejaros acostumbrar; porque los unos y los otros seremos igualmente culpables para con los dioses.

No esperéis de mí, atenienses, que yo recurra para con vosotros á cosas que no tengo por buenas, ni justas, ni piadosas, y ménos que lo haga en una ocasion en que me veo acusado de impiedad por Melito; porque si os ablandase con mis súplicas y os forzase á violar vuestro juramento, sería evidente que os enseñaria á no creer en los dioses, y, queriendo justificarme, probaria contra mí mismo, que no creo en ellos. Pero es una fortuna, atenienses, que esté yo en esta creencia. Estoy más persuadido de la existencia de Dios que ninguno de mis acusadores; y es tan grande la persuasion, que me entrego á vosotros y al Dios de Delfos, á fin de que me juzgueis como creais mejor para vosotros y para mí.

(Terminada la defensa de Sócrates, los jueces, que eran 556, procedieron á la votacion y resultaron 281 vo-

tos en contra y 275 en favor; y Sócrates, condenado por una mayoría de seis votos, tomó la palabra y dijo:)

No creais, atenienses, que me haya conmovido el fallo que acabais de pronunciar contra mí, y esto por muchas razones; la principal, porque ya estaba preparado para recibir este golpe. Mucho más sorprendido estoy con el número de votantes en pro y en contra, y no esperaba verme condenado por tan escaso número de votos. Advierto que sólo por tres votos no he sido absuelto. Ahora veo que me he librado de las manos de Melito; y no sólo librado, sino que os consta á todos que si Anito y Licon no se hubieran levantado para acusarme, Melito hubiera pagado 6.000 dracmas (1) por no haber obtenido la quinta parte de votos.

Melito me juzga digno de muerte; en buen hora. ¿Y yo de qué pena (2) me juzgaré digno? Vereis claramente, atenienses, que yo no escojo más que lo que merezco. ¿Y cuál es? ¿Á qué pena, á qué multa voy á condenarme por no haber callado las cosas buenas que aprendí durante toda mi vida; por haber despreciado lo que los demás buscan con tanto afán, las riquezas, el cuidado de los negocios domésticos, los empleos y las dignidades; por no haber entrado jamás en ninguna cábala, ni en ninguna conjuración, prácticas bastante ordinarias en esta ciudad; por ser conocido como hombre de bien, no queriendo conservar mi vida valiéndome de medios tan indignos? Por otra parte, sabeis que jamás he querido tomar ninguna profesión en la que pudiera trabajar al mismo tiempo en pro-

(1) Era preciso que el acusador obtuviese la mitad más una quinta parte de votos.

(2) La ley permitía al acusado condenarse á una de estas tres penas; prision perpétua, multa, destierro. Sócrates no cayó en este lazo.

vecho vuestro y en el mio, y que mi único objeto ha sido procuraros á cada uno de vosotros en particular el mayor de todos los bienes, persuadiéndoos á que no atendais á las cosas que os pertenecen ántes que al cuidado de vosotros mismos, para haceros más sabios y más perfectos, lo mismo que es preciso tener cuidado de la existencia de la república ántes de pensar en las cosas que la pertenecen, y así de lo demás.

Dicho esto, ¿de qué soy digno? De un gran bien sin duda, atenienses, si proporcionais verdaderamente la recompensa al mérito; de un gran bien que pueda convenir á un hombre tal como yo. ¿Y qué es lo que conviene á un hombre pobre, que es vuestro bienhechor, y que tiene necesidad de un gran desahogo para ocuparse en exhortaros? Nada le conviene tanto, atenienses, como el ser alimentado en el Pritaneo, y esto le es más debido que á los que entre vosotros han ganado el premio en las corridas de caballos y carros en los juegos olímpicos (1); porque éstos con sus victorias hacen que aparezcamos felices, y yo os hago, no en la apariencia, sino en la realidad. Por otra parte, éstos no tienen necesidad de este socorro, y yo la tengo. Si en justicia es preciso adjudicarme una recompensa digna de mí, esta es la que merezco, el ser alimentado en el Pritaneo.

Al hablaros así, atenienses, quizá me acusareis de que lo hago con la terquedad y arrogancia con que deseché ántes los lamentos y las súplicas. Pero no hay nada de eso.

El motivo que tengo es, atenienses, que abrigo la convicción de no haber hecho jamás el menor daño á nadie queriéndolo y sabiéndolo. No puedo hoy persuadiros de ello, porque el tiempo que me queda es muy corto. Si tu-

(1) Los ciudadanos de grandes servicios eran mantenidos en el Pritaneo con los cincuenta senadores en ejercicio.

vieseis una ley que ordenase que un juicio de muerte durara muchos dias , como se practica en otras partes, y no uno solo, estoy persuadido que os convenceria. ¿Pero qué medio hay para destruir tantas calumnias en un tan corto espacio de tiempo? Estando convencidísimo de que no he hecho daño á nadie, ¿cómo he de hacérmelo á mí mismo, confesando que merezco ser castigado, é imponiéndome á mí mismo una pena? ¡Qué! ¿Por no sufrir el suplicio á que me condena Melito , suplicio que verdaderamente no sé si es un bien ó un mal, iré yo á escoger alguna de esas penas, que sé con certeza que es un mal, y me condenaré yo mismo á ella? ¿Será quizá una prision perpétua? ¿Y qué significa vivir siempre yo esclavo de los Once? (1) ¿Será una multa y prision hasta que la haya pagado? Esto equivale á lo anterior, porque no tengo con que pagarla. ¿Me condenaré á destierro? Quizá confirmaríais mi sentencia. Pero era necesario que me obcecara bien el amor á la vida, atenienses, si no viera que si vosotros, que sois mis conciudadanos, no habeis podido sufrir mis conversaciones ni mis máximas, y de tal manera os han irritado que no habeis parado hasta deshaceros de mí, con mucha más razon los de otros países no podrian sufrirme. Preciosa vida para Sócrates, si á sus años, arrojado de Atenas, se viera errante de ciudad en ciudad como un vagabundo y como un proscrito! Sé bien, que, á do quiera que vaya, los jóvenes me escucharán, como me escuchan en Atenas; pero si los rechazo harán que sus padres me destierren; y si no los rechazo, sus padres y parientes me arrojarán por causa de ellos.

Pero me dirá quizá alguno:—;Qué! Sócrates, ¿si marchas desterrado no podrás mantenerte en reposo y guardar silencio? Ya veo que este punto es de los más difi-

(1) Eran los magistrados encargados de la vigilancia de las prisiones.

les para hacerlo comprender á alguno de vosotros, porque si os digo que callar en el destierro seria desobedecer á Dios, y que por esta razon me es imposible guardar silencio, no me creeriais y mirariais esto como una ironía; y si por otra parte os dijese que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los dias de su vida y conversar sobre todas las demás cosas que han sido objeto de mis discursos, ya sea examinándome á mí mismo, ya examinando á los demás, porque una vida sin exámen no es vida, aún me creeriais menos. Así es la verdad, atenienses, por más que se os resista creerla. En fin, no estoy acostumbrado á juzgarme acreedor á ninguna pena. Verdaderamente si fuese rico, me condenaria á una multa tal, que pudiera pagarla, porque esto no me causaria ningun perjuicio; pero no puedo, porque nada tengo, á menos que no querais que la multa sea proporciónada á mi indigencia, y en este concepto podria extenderme hasta una mina de plata, y á esto es á lo que yo me condeno. Pero Platon, que está presente, Criton, Critobulo y Apolodoro quieren que me extienda hasta treinta minas, de que ellos responden. Me condeno pues á treinta minas, y hé aqui mis fiadores, que ciertamente son de mucho abono.

(Habiéndose Sócrates condenado á sí mismo á la multa por obedecer á la ley, los jueces deliberaron y le condenaron á muerte, y entónces Sócrates tomó la palabra y dijo:)

En verdad, atenienses, por demasiada impaciencia y precipitacion vais á cargar con un baldon y dar lugar á vuestros envidiosos enemigos á que acusen á la república de haber hecho morir á Sócrates, á este hombre sabio, porque para agravar vuestra vergonzosa situacion, ellos me llamarán sabio aunque no lo sea. En lugar de que si

hubieseis tenido un tanto de paciencia, mi muerte venia de suyo, y hubieseis conseguido vuestro objeto, porque ya veis que en la edad que tengo estoy bien cerca de la muerte. No digo esto por todos los jueces, sino tan sólo por los que me han condenado á muerte, y á ellos es á quienes me dirijo. ¿Creeis que yo hubiera sido condenado, si no hubiera reparado en los medios para defenderme? ¿Creeis que me hubieran faltado palabras insinuantes y persuasivas? No son las palabras, atenienses, las que me han faltado; es la impudencia de no haberos dicho cosas que hubierais gustado mucho de oír. Hubiera sido para vosotros una gran satisfaccion haberme visto lamentar, suspirar, llorar, suplicar y cometer todas las demás bajezas que estais viendo todos los dias en los acusados. Pero en medio del peligro, no he creído que debia rebajarme á un hecho tan cobarde y tan vergonzoso, y despues de vuestra sentencia no me arrepiento de no haber cometido esta indignidad, porque quiero más morir despues de haberme defendido como me he defendido, que vivir por haberme arrastrado ante vosotros. Ni en los tribunales de justicia, ni en medio de la guerra, debe el hombre honrado salvar su vida por tales medios. Sucede muchas veces en los combates, que se puede salvar la vida muy fácilmente, arrojando las armas y pidiendo cuartel al enemigo, y lo mismo sucede en todos los demás peligros; hay mil expedientes para evitar la muerte; cuando está uno en posicion de poder decirlo todo ó hacerlo todo. ¡Ah! Atenienses, no es lo difícil evitar la muerte; lo es mucho más evitar la deshonra, que marcha más ligera que la muerte. Esta es la razon, porque, viejo y pesado como estoy, me he dejado llevar por la más pesada de las dos, la muerte; mientras que la más ligera, el crimen, esta adherida á mis acusadores, que tienen vigor y ligereza. Yo voy á sufrir la muerte, á la que me habeis condenado, pero ellos sufrirán la iniquidad y la infamia á que la ver-

dad les condena. Con respecto á mí, me atengo á mi castigo, y ellos se atenderán al suyo. En efecto, quizá las cosas han debido pasar así, y en mi opinion no han podido pasar de mejor modo.

¡Oh vosotros! que me habeis condenado á muerte, quiero predeciros lo que os sucederá, porque me veo en aquellos momentos, cuando la muerte se aproxima, en que los hombres son capaces de profetizar el porvenir. Os lo anuncio, vosotros que me haceis morir, vuestro castigo no tardará, cuando yo haya muerto, y será ¡por Júpiter! más cruel que el que me imponeis. En deshaceros de mí, sólo habeis intentado descargaros del importuno peso de dar cuenta de vuestra vida, pero os sucederá todo lo contrario; yo os lo predigo.

Se levantará contra vosotros y os reprenderá un gran número de personas, que han estado contenidas por mi presencia, aunque vosotros no lo apercibiais; pero despues de mi muerte serán tanto más importunos y difíciles de contener, cuanto que son más jóvenes; y más os irritareis vosotros, porque si creéis que basta matar á unos para impedir que otros os echen en cara que vivís mal, os engañais. Esta manera de libertarse de sus censores ni es decente, ni posible. La que es á la vez muy decente y muy fácil es, no cerrar la boca á los hombres, sino hacerse mejor. Lo dicho basta para los que me han condenado, y los entrego á sus propios remordimientos.

Con respecto á los que me habeis absuelto con vuestros votos, atenienses, conversaré con vosotros con el mayor gusto, mientras que los Once estén ocupados, y no se me conduzca al sitio donde deba morir. Concededme, os suplico, un momento de atencion, porque nada impide que conversemos juntos, paesto que da tiempo: Quiero deciros, como amigos, una cosa que acaba de sucederme, y explicaros lo que significa. Sí, jueces míos, (y llamándoos así no me engaño en el nombre) me

ha sucedido hoy una cosa muy maravillosa. La voz divina de mi demonio familiar que me hacia advertencias tantas veces, y que en las menores ocasiones no dejaba jamás de separarme de todo lo malo que iba á emprender, hoy, que me sucede lo que veis, y lo que la mayor parte de los hombres tienen por el mayor de todos los males, esta voz no me ha dicho nada, ni esta mañana cuando salí de casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando he comenzado á hablaros. Sin embargo, me ha sucedido muchas veces, que me ha interrumpido en medio de mis discursos, y hoy á nada se ha opuesto, haya dicho ó hecho yo lo que quisiera. ¿Qué puede significar esto? Voy á decíroslo. Es que hay trazas de que lo que me sucede es un gran bien, y nos engañamos todos sin duda, si creemos que la muerte es un mal. Una prueba evidente de ello es que si yo no hubiese de realizar hoy algun bien, el Dios no hubiera dejado de advertírmelo como acostumbra.

Profundicemos un tanto la cuestion, para hacer ver que es una esperanza muy profunda la de que la muerte es un bien.

Es preciso de dos cosas una: ó la muerte es un absoluto anonadamiento y una privacion de todo sentimiento, ó, como se dice, es un tránsito del alma de un lugar á otro. Si es la privacion de todo sentimiento, una dormida pacífica que no es turbada por ningun sueño, ¿qué mayor ventaja puede presentar la muerte? Porque si alguno, despues de haber pasado una noche muy tranquila sin ninguna inquietud, sin ninguna turbacion, sin el menor sueño, la comparase con todos los demás dias y con todas las demás noches de su vida, y se le obligase á decir en conciencia cuántos dias y noches habia pasado que fuesen más felices que aquella noche; estoy persuadido de que no sólo un simple particular, si no el mismo gran rey, encontraria bien pocos, y le seria muy fácil contarlos. Si la muerte es una cosa semejante, la llamo con razon un

bien; porque entónces el tiempo todo entero no es más que una larga noche.

Pero si la muerte es un tránsito de un lugar á otro, y si, segun se dice, allá abajo está el paradero de todos los que han vivido, ¿qué mayor bien se puede imaginar, jueces míos? Porque si, al dejar los jueces prevaricadores de este mundo, se encuentran en los infiernos los verdaderos jueces, que se dice que hacen allí justicia, Minos, Radamanto, Eaco, Triptolemo y todos los demás semi-dioses que han sido justos durante su vida, ¿no es este el cambio más dichoso? ¿A qué precio no comprariais la felicidad de conversar con Orfeo, Museo, Hesiodo y Homero? Para mí, si es esto verdad, moriria gustoso mil veces. ¿Qué transporte de alegría no tendria yo cuando me encontrase con Palamedes, con Afax, hijo de Telamon, y con todos los demás héroes de la antigüedad, que han sido víctimas de la injusticia? ¿Qué placer el poder comparar mis aventuras con las suyas! Pero aún seria un placer infinitamente más grande para mí pasar allí los dias, interrogando y examinando á todos estos personajes, para distinguir los que son verdaderamente sabios de los que creen serlo y no lo son. ¿Hay alguno, jueces míos, que no diese todo lo que tiene en el mundo por examinar al que condujo un numeroso ejército contra Troya ó Ulises ó Sisifo y tantos otros, hombres y mujeres, cuya conversacion y exámen serian una felicidad inexplicable? Estos no harian morir á nadie por este exámen, porque además de que son más dichosos que nosotros en todas las cosas, gozan de la inmortalidad, si hemos de creer lo que se dice.

Esta es la razon, jueces míos, para que nunca perdais las esperanzas aún despues de la tumba, fundados en esta verdad; que no hay ningun mal para el hombre de bien, ni durante su vida, ni despues de su muerte; y que los dioses tienen siempre cuidado de cuanto tiene relacion con

él; porque lo que en este momento me sucede á mí no es obra del azar, y estoy convencido de que el mejor partido para mí es morir desde luego y libertarme así de todos los disgustos de esta vida. Hé aquí por qué la voz divina nada me ha dicho en este dia. No tengo ningun resentimiento contra mis acusadores, ni contra los que me han condenado, áun quando no haya sido su intencion hacerme un bien, sino por el contrario hacerme un mal, lo que seria un motivo para quejarme de ellos. Pero sólo una gracia tengo que pedirles. Quando mis hijos sean mayores, os suplico los hostigüeis, los atormentéis, como yo os he atormentado á vosotros, si veis que prefieren las riquezas á la virtud, y que se creen algo quando no son nada; no dejes de sacarlos á la vergüenza, si no se aplican á lo que deben aplicarse, y creen ser lo que no son; porque asi es como yo he obrado con vosotros. Si me concedéis esta gracia, lo mismo yo que mis hijos no podremos ménos de alabar vuestra justicia. Pero ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Entre vosotros y yo, quién lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios.
