

Apología de Sócrates: la pregunta por la *areté*



Por qué es acusado Sócrates?

En su discurso de defensa pronunciado en el 399 a. C, Sócrates concibe la *areté* como el más grande de los bienes al que puede aspirar el hombre. Evoca la imagen de una sociedad que valora el “honor y la gloria por encima de las virtudes que permitían a la gente habitar juntos en unidad” (Hare, 1991: 13) y hace un llamado al pueblo ateniense a cultivar la *areté* hasta el fin, puesto que una vida sin examen no es vida (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, *Ap.*, 38a). Más que una defensa de sí mismo, Sócrates construye una defensa de la *areté*, la verdadera acusada en el juicio. Para una mejor comprensión de ello, analicemos las acusaciones en su contra.

Sócrates distingue dos tipos de acusadores: “Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos” (*Ap.*, 18a). En cuanto a los primeros, el filósofo refiere las opiniones que durante años surgieron en su contra y alude

* Magíster en Filosofía por la Universidad del Norte. Docente de la Universidad de Cartagena. e-mail: rcastroll@unicartagena.edu.co



De la serie "Árboles sin sombra en los bordes" (Lilia Miranda).

al peso ejercido por la tradición sobre toda alternativa renovadora –entre estas opiniones estaban las del comediógrafo Aristófanes, quien en *Las nubes* ofrece el retrato de un Sócrates sofista (*Ap.*, 18d)–. Así mismo, Sócrates expone algunos casos históricos: el de Arginusas, en el que, oficiando de juez (πρύτανις), se opuso al juicio colectivo ilegal de diez generales atenienses (*Ap.*, 32b); durante la tiranía de los Treinta, el caso de León de Salamina (*Ap.*, 32c), demócrata ateniense al que Sócrates se negó a apresarse por orden de los tiranos. Y por último, el fracaso del proyecto educativo socrático representado en dos de sus discípulos: Critias, considerado uno de los oligarcas más crueles de la tiranía de los Treinta; y Alcibiades, considerado como traidor tras comprometerse en la Guerra

del Peloponeso con la causa ateniense y luego con la espartana. La deriva de Alcibiades fue una de las excusas que sirvieron para acusar a Sócrates de corruptor de la juventud. Estos hechos permitieron proyectar sobre el maestro una imagen negativa que muchos terminaron por aceptar (Lledó Iñigo, 1981).

En cuanto a los segundos acusadores, Sócrates refiere el ataque formal efectuado por Meleto, Ánito y Licón. La acusación jurada sostiene: “Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros” (*Ap.*, 19b). Resulta interesante analizar hasta qué punto Sócrates se defiende únicamente de esta última parte, de “querer enseñar estas

mismas cosas a los demás”. Así lo deja ver al inicio de la defensa, en la que señala ante el jurado: “De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar” (*Ap.*, 17b). Sócrates alude al discurso proferido por sus acusadores, del que poco sabemos, debido a que Platón no lo reprodujo en el diálogo –lo mismo ocurre con Jenofonte, en *Recuerdos de Sócrates*, y con Aristófanes, en *Las nubes*–, puesto que *Apología* inicia con la defensa de Sócrates. Podemos reconstruir, no obstante, el trasfondo de las acusaciones. Estas presentan la imagen de un sofista, hábil en el arte de la palabra, con capacidad de enseñar esta habilidad a los demás. Aquel fue uno de los mayores problemas de Sócrates: el ser confundido con un sofista. El *Eutifrón* señala:

Sin duda a los atenienses no les importa mucho, según creo, si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, como tú dices, sea por otra causa. (*Euphr.*, 3d).

Constatamos aquí la dificultad de los atenienses para distinguir al sofista del filósofo, y este es uno de los mayores peligros que Platón deja entrever en la *Apología*: que la sofística se convierta en el nuevo modo de hacer filosofía. Ante la imagen del sofista con que los atenienses identificaban a Sócrates, la mejor forma de emprender su defensa es tomar distancia, presentando argumentos que permitan a quienes no son filósofos distinguir entre Sócrates y los mercenarios del saber. Es así como parte de la trilogía platónica inacabada integrada por *Sofista*, *Político* y *Filósofo* está destinada a establecer las diferencias entre una especie y otra, como señala Platón: “¿conciben que

APOLOGÍA DE SÓCRATES MENÓN CRÁTILO PLATÓN



Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

todos ellos son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?” (*Sph.*, 217a).

Que Platón no escribiera el último de los anteriores diálogos destinado a definir al filósofo, podría relacionarse con lo que supuso para él ver cómo Atenas condenaba a muerte al hombre más sabio y más justo de su tiempo: el filósofo Sócrates. La ausencia en el papiro no es más que la ausencia en vida del filósofo. La muerte de Sócrates podría ser para Platón la muerte de la filosofía. Por tal motivo, en donde mejor concibe la distancia del filósofo respecto al sofista es al inicio de la defensa. Argumenta Sócrates:

Si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro

dinero, tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Elide (*Ap.*, 19e).

Sócrates enfatiza la separación especialmente en dos puntos –no los únicos–: la pretensión de querer enseñar algún tipo de conocimiento a los hombres y cobrar dinero por ello. No deja de ser sugestivo cómo en el primer esbozo de su defensa corrobora la idea de que los atenienses lo condenan a muerte por poseer un conocimiento y enseñarlo. Que este es uno de los mayores temores de Sócrates, lo confirma el siguiente pasaje del *Eutifrón*:

Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio, yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente. Si, ciertamente, según ahora decía, fueran a reírse de mí, como tú dices que se ríen de ti, no sería desagradable pasar el tiempo en el tribunal bromeando y riendo. Pero, si lo toman en serio, es incierto ya dónde acabará esto, excepto para vosotros, los adivinos (*Euphr.*, 3d).

Aquí se hace más que evidente la preocupación de Sócrates ante la inminente posibilidad de que su interés por los hombres sea confundido –como efectivamente sucedió– con el querer enseñar algún tipo de conocimiento. Ya que Sócrates no cuenta con tal pretensión, como él mismo lo confiesa, cabría preguntarse entonces dónde ha surgido la idea que circula entre los atenienses. En *Apología* encontramos cómo han surgido las tergiversaciones:

Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias, el hijo de Hipónico. A éste le pregunté –pues tiene dos hijos– Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección de la humana y política? (*Ap.*, 20a).

La última cuestión remite a un tipo de conocimiento capaz de hacer a las personas aptas y buenas en la condición natural que les es propia (καλῶ τε κάγαθῶ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετήν, *Ap.* 20b). Unas líneas más abajo Sócrates se pregunta cómo es que a partir de este conocimiento han surgido toda clase de tergiversaciones. A continuación, responde: “yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría” (*Ap.*, 20d). Y más adelante: “¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es la sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta” (*Ap.*, 20e). Resumamos:

1. Sócrates es acusado por la enseñanza de un cierto tipo de conocimiento.
2. Este conocimiento se nos revela como capaz de hacer a las personas aptas y buenas en la condición natural que les es propia.
3. Sócrates reconoce que probablemente sea sabio, en la que sería la sabiduría propia del hombre.

La palabra griega que sirve para designar esa condición es “*areté*”, que suele traducirse



“La muerte de Sócrates” (1787), por Jacques-Louis David.

como “excelencia” o “virtud”. La excelencia a la que aquí se refiere no es la eficiencia de un objeto, sino la propia de los hombres. Así como un zapatero, por intermedio del arte de la zapatería, será bueno en su arte, en la medida que haga buenos zapatos, la *areté* será aquello por lo que un individuo es bueno en la condición natural que le es propia; es decir, la de ser humano:

Se ha de notar que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (vemos bien por la virtud del ojo); igualmente la virtud del caballo hace bueno al caballo y útil para correr, para llevar al jinete y para hacer frente a los enemigos. El ser virtuoso es el que funciona bien, e incluso excelentemente según su naturaleza y su función (Raynaud & Rials, 2001: 296).

La *areté* se revela como la disposición natural de los seres humanos para hacer el bien. De ahí que el conocimiento por el que antes nos preguntábamos se revela como *areté*, que, entendida como “excelencia”; nos acerca el conocimiento capaz de hacer a los hombres buenos en su condición natural que le es propia. De ello podríamos concluir que las acusaciones contra Sócrates tienen su fundamento en el conocimiento de la *areté* y en la disponibilidad de enseñarla que los atenienses veían en el filósofo. Aunque resulte atractivo afirmar esta tesis, podría resultar contradictoria, si tenemos en cuenta que, por su “ignorancia”, Sócrates se encontraba en declarada imposibilidad de enseñar a sus conciudadanos. Esto podría ser, no obstante, si tenemos en cuenta el *Cármides*, donde se presenta a un Sócrates conocedor de ensalmos capaces de hacer sensatos a los hombres (*Chrm.*, 157d). Lo anterior debemos contrastarlo con el hecho de que en *Eutidemo* Sócrates reconoce saber muchas cosas, pero de muy poca monta (*Euthd.*, 293b); lo que a su vez

parece contradecirse con lo expuesto en *Filebo*, donde Sócrates reconoce que los dioses nos han legado la capacidad de examinar, aprender y enseñarnos unos a otros (*Phlb.*, 16e).

Las contradicciones nos revelan la paradoja del conocimiento al que ahora nos referimos. En efecto, al no ser un conocimiento estable, no podrá ser el de la *areté*, sino tan solo, como muestra Platón en *Banquete*, imágenes de virtud: “¿O no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? (*Smp.*, 212a). Pero si no es el conocimiento de la *areté*, ¿cuál es este conocimiento que, oponiéndose a la tradición, se alza como paradigma de cambio en una sociedad en crisis? He aquí un pasaje que vale la pena reproducir, a efectos de aclarar la cuestión. Afirmo Sócrates:

Ahora bien, al examinar a éste –pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando– experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo (*Ap.*, 21c-d).



“La acrópolis de Atenas” (1846), por Leo von Klenze.

Este pasaje muestra cómo el conocimiento toma la forma de un movimiento de dos pasos: distinguir al sabio (σοφιστής) del que no lo es, y una vez reconocido el falso sabio, demostrarle que cree ser sabio, pero en realidad no lo es. Esto puede ser resumido en la siguiente máxima: “solo sé que no sé nada”. Era esto lo que diferenciaba a Sócrates de aquellas tres clases –políticos, poetas y artesanos– en las cuales sólo halló ignorancia disfrazada de saber sobre las cosas más importantes.

Así continúa implícita la contradicción: el no saber se presenta como saber, en la medida en que lo reconocemos como lo más importante para el que investiga según el dios. Al prestar su auxilio al dios de Delfos, Sócrates hacía ver a los atenienses que no eran sabios, a pesar de que creían serlo. Debemos aquí aclarar que lo que Sócrates entiende por “sabiduría”

(σοφία) alude única y exclusivamente al reconocimiento de la propia ignorancia; puesto que, aunque entre los atenienses encontró muchos y bellos conocimientos, le pareció que incurrían en error al pensar que por dominar su técnica o arte eran muy sabios sobre las demás cosas, incluso sobre las más importantes, como es el caso de la técnica política. La mayéutica socrática puso en evidencia la diferencia entre tener un saber específico como artesano –una *téchne* (τέχνη)– y un saber político.

En el hecho de hacer que otro reconociera su ignorancia, Sócrates producía el efecto de ponerlo en disposición de afrontar el camino que lo condujera hacia la *areté*. Este es el fértil camino que Platón describe en *Fedro*, cubierto por un delicioso aroma y engalanado por la bóveda celeste, y no la posesión en sí de la *areté*, la que sería la principal preocupación



“La Torre de los Vientos en Atenas”. Grabado de Julien David Le Roy (s. XVIII).

de Sócrates. La ironía socrática que finge ignorancia constituye un método que estimula la investigación y la pregunta:

La afirmación de su propia esterilidad y carencia de sabiduría no constituye solamente una expresión de la ironía socrática, sino que defiende, además, las características de su método —que estimula la investigación en vez de ofrecer doctrina— en la convicción de donde el interrogado extrae realmente sus contestaciones y descubrimientos del interior de su espíritu (Mondolfo, 1996: 45-46).

No es, por lo tanto, la enseñanza de la *areté* la razón por la cual los atenienses habrían condenado a Sócrates, sino por introducir en cada uno de ellos la pregunta y el cuestionamiento por la *areté*. No obstante, al echar mano del recuerdo de una *areté* ya totalmente desvanecida, Sócrates utiliza su defensa para homenajear el recuerdo de aquella *areté* que por años tuvo el deseo de alcanzar, para incitar en los otros el deseo de alcanzarla. No como algo extraño, sino como el andrógino que, deseoso, recorre un camino para hallar a su otra mitad perdida, y al encontrarla, se funde con ella en una sola unidad. Y rindiéndole en su discurso de defensa el más grande homenaje, al considerar la *areté* el mayor de los bienes al que pueden tender los hombres:

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

Es de aquí de donde han de surgir todas las riquezas para los hombres: “No sale de las

riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos” (*Ap.*, 30b). La *areté* constituye la condición de posibilidad de todas nuestras buenas acciones, su regla y su pauta, al ser el nuevo ideal de medida propuesto por Sócrates a los atenienses para afrontar la crisis de valores en que lo Bueno, lo Bello y lo Justo se habían desvanecido.

¿Y es posible una vida virtuosa sin conocer la *areté*?

Si se quiere sostener lo anterior, es necesario averiguar si es posible que la ignorancia de Sócrates no excluya la posibilidad de un conocimiento de la *areté* (Gómez, 1994). Para ello, enunciemos dos premisas:

1. El no saber, cuando lo reconocemos, nos pone en disposición de saber lo que no conocemos, puesto que cuando no se conoce lo que es la *areté* “la excelencia humana se muestra ante todo en la actitud de búsqueda del verdadero bien” (Cortina, 1996: 54).
2. El abstenernos de participar en política o de cualquier otra acción relacionada con la ciudad constituye una *areté* cuando no conocemos lo que esta es (*Men.*, 514a).

El conocimiento del que Sócrates se hacía merecedor es el del camino hacia la *areté*, que podemos resumir en la pregunta que Sócrates formula a Calias: ¿quién es conocedor de esta clase de perfección humana y política? (*Ap.*, 20a). Tal interrogante parte del marco de referencia del intelectualismo socrático al relacionar la *areté* con algún tipo de conocimiento técnico. Así mismo, es planteada la pregunta por la función de los seres humanos y la *areté* con la cual se busca desplegar al máximo su excelencia. Así como

una podadora es buena en la medida en que corta bien el césped y los caballos son buenos en la medida en que son rápidos y ganan carreras, un ser humano es bueno cuando es capaz de realizar la función para la que se encuentra naturalmente dotado. Esta función es el bien y la *areté* capaz de desplegar dicha función, si hemos de creer al pasaje de la *Apología*, es la justicia:

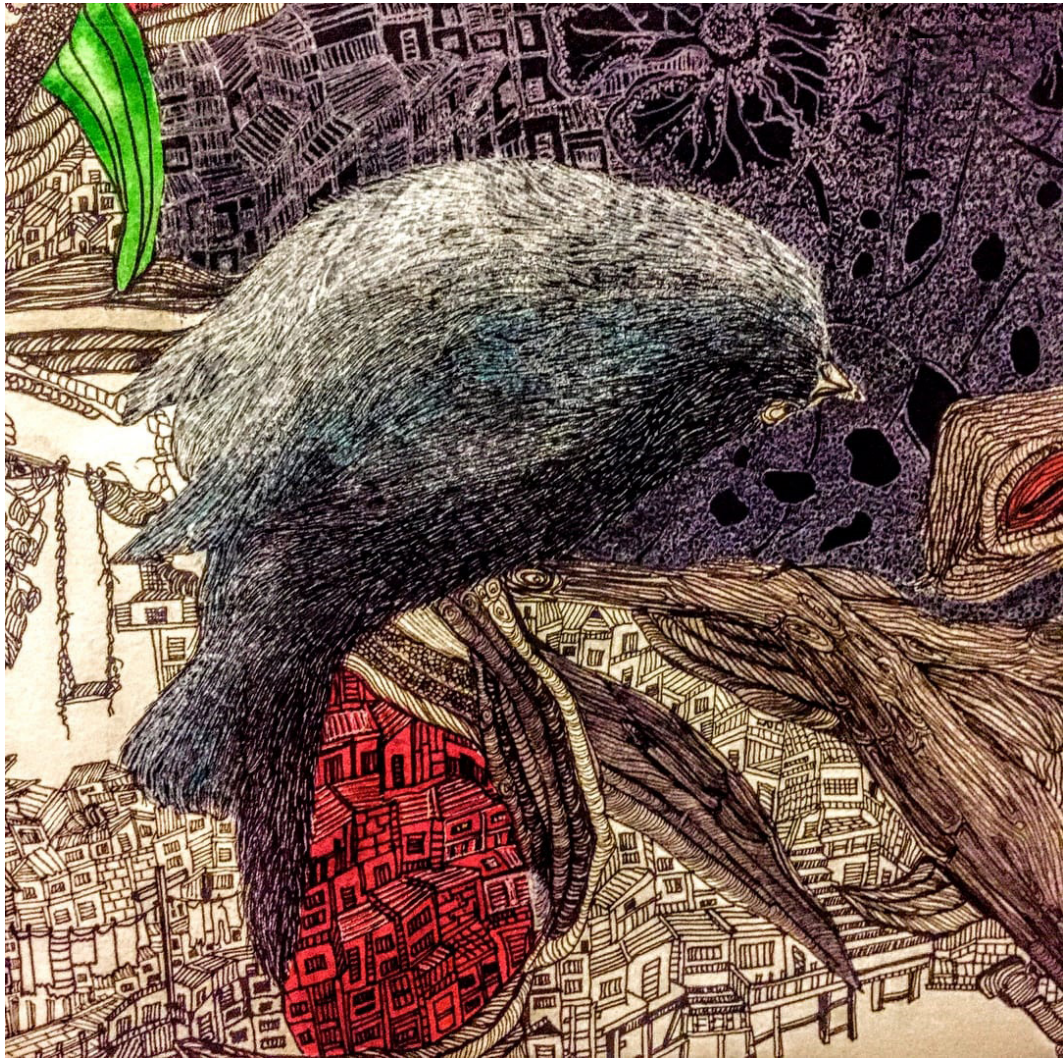
No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (*Ap.*, 28b).

En todo caso, el juicio de Sócrates, como afirma Williams (2000), permite a Platón formular tres interrogantes con los cuales busca iniciar su indagación en torno a la *areté*. El primero de ellos consiste en que si a Sócrates lo condenan por introducir la pregunta en torno a la *areté* en sus conciudadanos, esto lleva al filósofo ateniense a preguntarse, de acuerdo con el ideal socrático: ¿qué es la *areté*? El segundo interrogante parte de la acusación contra Sócrates de corruptor de la juventud. Es decir, ¿por qué la presencia de Sócrates no hizo mejor a aquellos que lo frecuentaban? Esto lleva a Platón a preguntarse por la posibilidad de la enseñanza de la *areté*. El tercer interrogante parte del hecho de ver morir al hombre más justo de su tiempo: ¿qué hay de malo en la política ateniense que la hace condenar al hombre más justo de su tiempo? Esto lleva a Platón a elaborar en *Gorgias* las bases de lo que en *República* será la tarea central:

sentar las bases de un nuevo tipo de política basada en el conocimiento del bien y la justicia (*Grg.*, 513e). Al haber asociado la *areté* con la justicia, la indagación de los diálogos platónicos de juventud queda contextualizada en un marco político del que nacerán *República* y su política del bien común.

Bibliografía

- Gómez, A. (1994). *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile: Andrés Bello
- Hare, R. M. (1991). *Platón*. Madrid: Alianza.
- Mondolfo, R. (1996). *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba.
- Platón. (1900-1907 [1967]). *Platonis Opera*, I-IV. Oxford: Clarendon Press. Ed. J. Burnet.
- Platón. (1981). *Diálogos. I. Apología. Critón. Eutífrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágoras*. (Traducción y notas de J. Calonge. Introducción. E. Lledó Íñigo). Madrid: Gredos.
- _____. (1983). *Diálogos. II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. (Traducción, introducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo). Madrid: Gredos.
- _____. (1986). *Diálogos. III. Fedón. Banquete. Fedro*. (Traducción, introducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo). Madrid: Gredos.
- Raynaud, P. & Rials, S. (2001). *Diccionario Akal de filosofía política*. Madrid: Akal S. A.
- Williams, B. (2000). *Platón: la invención de la filosofía*. Bogotá: Norma.



Detalle de la serie "Árboles sin sombra en los bordes" (Lilia Miranda).