

DOSIER

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA 1

II de
bachille-
rato

“Tenía yo la idea de que la filosofía,
que era de lo que me ocupaba, era la
música más excelsa.”

-Sócrates en el diálogo “Fedón”

BEBO ADUM

Contenido

Sócrates	5
1) Contexto histórico	6
2) La filosofía en la Atenas de Sócrates	11
3) Vida de Sócrates: fechas importantes	12
4) Ironía y mayéutica.....	14
5) La ética socrática.....	15
6) El intelectualismo moral	18
Platón	19
1) Vida de Platón: fechas importantes.....	20
2) Obras de Platón	21
3) ¿Por qué Platón escribe en diálogos?.....	23
4) Las últimas palabras de Sócrates	24
5) Platón demuestra que el alma es inmortal.....	26
6) Teoría de las ideas y dualismos.....	28
7) El mito de la caverna.....	29
8) La República y el alma	32
9) El mito del carro alado.....	33
Aristóteles	34
1) Vida de Aristóteles: fechas importantes.....	35
2) Obras de Aristóteles	36
3) Ética de Aristóteles	37
a. La acción humana	37
b. El bien y la felicidad	38
c. El contenido de la felicidad	39
d. La virtud.....	40
e. De la ética a la política.....	40
San Agustín de Hipona	42
1) La cuestión de la filosofía medieval	43
2) Vida de San Agustín: fechas importantes	45
3) Obras de Agustín.....	50
4) El problema del mal	50
4) La felicidad y la libertad	51

5) La Ciudad de Dios	52
Santo Tomás de Aquino.....	56
1) El argumento ontológico de san Anselmo	57
Textos.....	60
Texto 1: Las humanidades, algo más que una carrera (Pablo Alzola).....	61
Texto 2: En defensa del conocimiento inútil (Pablo Alzola)	64
Texto 3: Entrevista “Jaime Nubiola, la filosofía como pensamiento que ilumina la vida”	67
Texto 4: Apología de Sócrates (traducción de Alejandro Vigo).....	73
Texto 5: Sermón “La fe es razonable” [extracto] (John Henry Newman).....	99
Texto 6: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino sobre la existencia de Dios	103
Texto 7: Libro VIII de la Ética a Nicómaco de Aristóteles sobre la virtud de la amistad [extracto]	108
Anexos	117
Anexo 1: Formato y parámetros de calificación de ensayos.....	118
Anexo 2: 10 consejos para escribir un buen texto.....	120
Bibliografía	122

*Historia vero testis temporum, lux veritatis,
vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis.*

*(La Historia es testigo de los tiempos,
luz de la verdad, vida de la memoria,
maestra de la vida, mensajera de la Antigüedad)*

Cicero, *De Oratore*, II, 36

«Tenemos una crisis de liderazgo en América, porque (...) hemos estado formando líderes que solo saben mantener la rutina. Que pueden responder a las preguntas, pero no saben cómo hacerlas. Que pueden cumplir los objetivos, pero no saben cómo fijarlos. Que piensan en cómo hacer las cosas, pero no en si realmente vale la pena hacerlas. Lo que tenemos ahora son los mayores tecnócratas que el mundo jamás ha visto, gente que ha sido preparada para ser increíblemente buena en una cosa concreta, pero que no tiene interés en nada más allá de su área de especialización. Lo que no tenemos son líderes»

José María Torralba, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*, p. 61

Sócrates



Ilustración 1: Detalle de La Escuela de Atenas de Rafael Sanzio (1511) donde se ve a Sócrates dialogando con sus interlocutores

1) Contexto histórico

Una de las épocas más grandes de la historia de la humanidad es el siglo V a. C., donde Sócrates desarrolló su actividad filosófica. Pero para entender cómo este siglo de luz nació en Atenas, no podemos dejar de mencionar los profundos cambios que ocurrieron desde el siglo VI a. C.

Toda Grecia vivía un periodo de confusión e injusticia política. Los que gobernaban eran los aristócratas y había muchas confrontaciones por las injusticias que ocurrían en las *polis*. En Atenas, para resolverlas y recuperar la armonía (*eunomía*, en griego), eligieron a Solón como mediador en el 594 a. C. y decide hacer una nueva constitución para Atenas. Dividió Atenas en cuatro grupos sociales según sus ingresos para resolver los conflictos y realizó muchas reformas legales. Este cambio fue democratizador porque permitió que por primera vez se dividiera a la población por su dinero y no por su sangre; aunque no resolvió del todo el conflicto. En el 561 a. C., Pisístrato, famoso tirano ateniense, y sus sucesores se hicieron con el poder y los problemas sociales continuaron.



Ilustración 2: Solón ante Creso de Gerrit van Honthorst.

El que realizó las reformas que terminarían en el 508 a.C. con los años convulsos será Clístenes, de la familia aristócrata de los Alcmeónidas, con un cambio político revolucionario: la democracia. Del principio de la armonía entre estratos sociales (*eunomía*) de Solón se pasó a un sistema de igualdad (*isonomía*) donde todos los atenienses tenían las mismas facultades políticas.

Entregó todo el poder a la Asamblea (*Ekklesía*), que era una reunión de todos los ciudadanos atenienses varones y libres mayores de 30 años de edad, donde se elegían cargos políticos, gobernantes y donde se tomaban las decisiones importantes. Todos tenían el mismo poder y la misma capacidad de hablar. Cada voto, ya sea de un aristócrata, rico o pobre, tenía el mismo valor. Además, transformó el Consejo de Solón ubicado en el Aerópago por un Consejo (*Boulé*) de quinientos ciudadanos encargado de los asuntos corrientes de la ciudad y revisar las propuestas que iban a la Asamblea. Eran elegidos al azar desde los *demos* (circunscripción territorial) en el que había sido dividida la ciudad. Como eran ciudadanos comunes y tenían que trabajar, cada una de las diez tribus ejercía la *pritanía*, el liderazgo de la Boulé, y todas las noches uno de ellos tenía que permanecer día y noche en el edificio oficial (*Thólos*) vigilando la ciudad. Para ejercer la justicia, se había ideado una especie de Tribunal (*Heliea*) donde se juzgaban a los que cometían crímenes en la ciudad. Eran 500 jueces elegidos al azar que por votación se decía si

eran culpables o inocentes y se asignaba la pena si era el caso. Los acusados tenían que defenderse por su propia cuenta usando sus habilidades de oratoria sin abogados como intercesores.



Ilustración 3: Ejemplo de ostraca con el nombre de un ciudadano ateniense

Indudablemente este nuevo tipo de gobierno tuvo sus opositores, pero Clístenes creó un recurso para protegerlo: el ostracismo (palabra griega que proviene de *ostracón*, cerámica de poco valor que servía para hacer breves inscripciones). Todos los años, en la sexta *pritanía*, se planteaba a la Asamblea si era necesario llevar a cabo un ostracismo; si la respuesta era afirmativa, al ciudadano que se le había adjudicado la mayor cantidad de votos debía de abandonar el Ática por diez años.

Mientras todo esto ocurría en Atenas, los persas habían construido el inmenso imperio con el rey Darío a la cabeza y se acercaban peligrosamente a las *polis* griegas. Los persas terminan haciéndose con las *polis* jónicas a pesar de su sublevación y su resistencia. Apenas pocos años después del nacimiento de la democracia, en el 491 a. C. llegan mensajeros persas exigiendo la sumisión del resto de *polis* griegas y de Atenas. Muchas de ellas aceptaron, salvo pocas excepciones, entre ellas Atenas y Esparta, que hicieron frente al gran imperio oriental.

Se da así una auténtica batalla entre el primer imperio y la defensa de los valores occidentales, una especie de guerra entre civilización y barbarie. La libertad y autonomía ateniense era un auténtico contraste con el estado autocrático y militar de Persia. A este gran enfrentamiento se lo llama Guerras Médicas y fue realmente una proeza que Atenas y sus aliados resultaran vencedores. Hubo en realidad dos Guerras Médicas, la primera termina con la Batalla de Maratón en el 490 a. C. contra el rey Darío luego de que el ejército persa cruzara el Egeo y quisieran dirigirse a Atenas por tierra. El ejército ateniense terminó saliendo vencedor con Milcíades a pesar de ser menos numéricamente. La segunda Guerra Médica se da en el 480 a. C. contra el rey Jerjes donde Atenas termina devastada por el saqueo de los persas, pero terminan venciendo con la batalla decisiva de Salamina con el liderazgo del general Temístocles.

Esta importante victoria posicionó a Atenas como centro cultural, político y militar de toda Grecia. Si los persas hubieran ganado, todo ese desarrollo cultural y político se hubiese perdido. De esta manera, inició una época de desarrollo que solo fue posible por todo ese continuo esfuerzo de salir de la oscuridad luego de las invasiones dóricas hasta un pueblo realmente civilizado, lleno de esplendor y preservado luego de las Guerras Médicas.

En ese periodo, el político más importante fue Pericles, militar de la familia aristocrática de los Alcmeónidas y descendiente de Clístenes, el fundador de la democracia. Empezó a ganar confianza por sus cualidades en oratoria, proponiendo medidas en las grandes asambleas públicas.

Con el tesoro obtenido tras la guerra con los persas, Pericles impulsó las obras para reconstruir la Acrópolis de Atenas, el lugar más sagrado de la ciudad, y las vías sacras. Pericles reunió a los principales artistas de Grecia y eligió a Fidias, el gran escultor, como líder de las obras. Ambos transformaron Atenas en la más hermosa de toda la cultura e historia griega.

Además del Partenón, Pericles hizo levantar otras importantes construcciones en la Acrópolis y en el interior de la ciudad. Encargó a Mnesicles levantar los Propileos, la entrada monumental de la Acrópolis. Era la fachada del único acceso de toda la Acrópolis. También, en conmemoración a la victoria de Platea, se construyó el Templo de Niké Aptera, dedicada a la Atenea de la Victoria sin Alas (porque no volaría ni se movería nunca más de Atenas).



Ilustración 4: Recreación de la Acrópolis y del Aeropago de Atenas de Leo von Kleze (1846). Se puede ver los Propileos (la entrada majestuosa al recinto sagrado), la escultura gigante de la Atenea Promacos (que significa la que pelea en la primera línea de batalla) y al fondo a la derecha el Partenón.

Asimismo, se construyó El Odeón, edificio de forma circular para los festivales musicales, el Templo de Teseo, El Teatro, el Santuario de Eleusis y la reconstrucción del Pireo y su unión con la ciudad con una doble muralla.

Finalmente, se construyó poco después de la muerte de Pericles un nuevo Erecteón para las divinidades que se veneraban el Tempo Viejo del Partenón y que se habían quedado sin lugar: Poseidón, Cécrops y Erecteo. A un lado del templo se encuentran las famosas cariátides, una pequeña tribuna dedicada a Pándroso, hija de Cécrops.



Ilustración 5: Las cariátides del templo del Erecteón en la Acrópolis de Atenas. Foto de las ruinas actuales.

La ciencia también llegó a desarrollarse notablemente. La medicina, gracias a Hipócrates de Cos, empieza a diferenciarse como disciplina separada de otros campos del saber y se convirtió en auténtica profesión. Anteriormente los conocimientos se transmitían entre las familias aristocráticas basándose en tradiciones más que en un auténtico aprendizaje. En el siglo V a. C. hubo un importante cambio con Hipócrates, “las competencias médicas convierten en objeto de aprendizaje, que se abre a disciplinas ajenas a la familia”. Se empezó a convertir en un arte y a discutir esos conocimientos. Los síntomas y desarrollo de las enfermedades aparecen escritos en sesenta escritos médicos atribuidos al médico de Cos.

En el campo más humanístico, por primera vez Heródoto inventa la Historia (en su lengua significa “investigaciones”) junto a Tucídides. Escribe en primera persona y relata en base de sus observaciones y múltiples viajes por toda la Hélade, Persia, Egipto, Libia y Babilonia sobre los múltiples conflictos entre el Imperio Persa y la Liga Helénica. Como afirma Irene Vallejo, en una época en la que los griegos apenas salían de su ciudad natal, el autor de la obra *Historias* “era un individuo de curiosidad incansable, un aventurero, un buscador del asombro, un nómada, uno de los primeros escritores capaces de pensar a escala planetaria, casi diría un adelantado de la globalización”.

Tucídides, en cambio, relata la dura Guerra del Peloponeso con un estilo distinto del de Herodoto, a pesar de ser solo 30 años menor. Valoraba mucho la exactitud y a la hora de recoger información demuestra un conocimiento admirable de los problemas que trataba. A diferencia de Herodoto, eliminó de su obra a los dioses o maldiciones como explicación de los acontecimientos surgidos en la historia. Se limita a dar una explicación política de los hechos.

Es en esta época donde el teatro griego, con la tragedia y la comedia, llega a su máximo esplendor. Se celebraban por esas fechas una fiesta anual al dios Dionisio donde se representaban en un concurso las principales obras de teatro griegas y que eran precedidas por sacrificios religiosos y la exhibición del tributo imperial. Las obras que representaban no confirmaban ni ponían en tela de juicio el “*ethos* democrático” en los espectadores, no pretendían dar una lección de lo que son los deberes cívicos, sino que tenían como escenario el pasado mítico de la monarquía, exploraban problemas de la familia y la comunidad, relaciones sexuales, temas religiosos y temperamento de los héroes. Los atenienses quedaban maravillados antes esas representaciones asombrosas con aquellos personajes insólitos.

Son tres los grandes escritores de aquellas obras que vivieron en esta centuria tan maravillosa: Sófocles, Esquilo y Eurípides. Sabemos que sumados los tres, escribieron más de cientos de obras, pero solo nos quedan menos de cuarenta. También hemos perdido trescientas tragedias de otros autores. A pesar de todo, hemos conservado las obras favoritas de los atenienses que nos ayudan a hacernos una idea. Como dice Irene Vallejo, “la destrucción fue terrible pero no discriminada”.

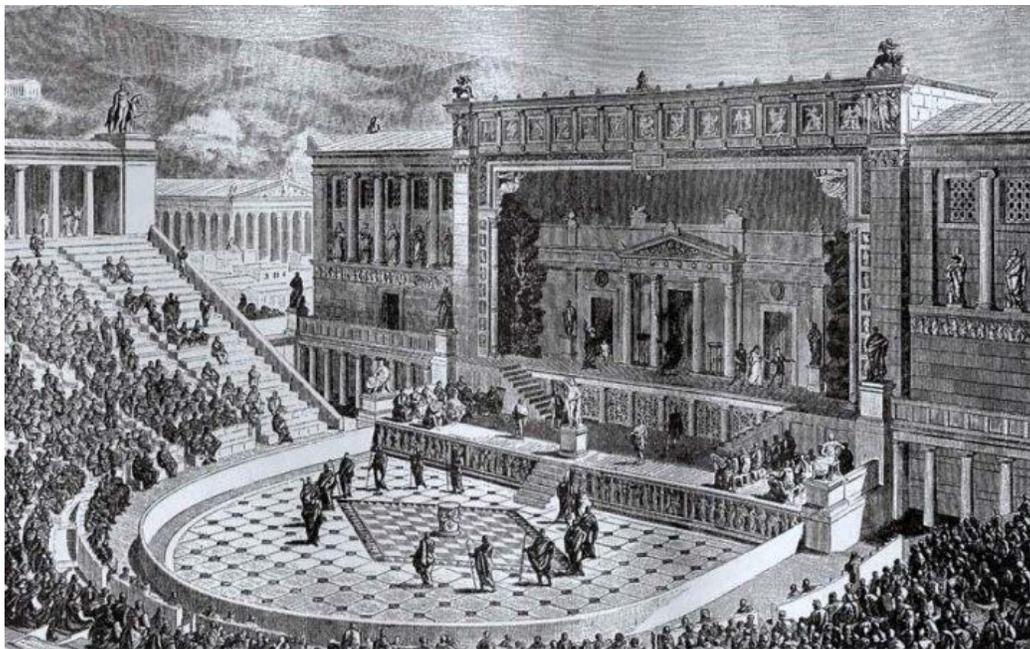


Ilustración 6: Teatro de Dionisio (ilustración)

También se llegó a desarrollar otro género teatral, la comedia, que demuestra la madurez democrática de Atenas. El hecho de que sea posible reírse y burlarse de los políticos y costumbres de la época sin temor a ser censurado, es la prueba que la libertad democrática era auténtica. La comedia ateniense va a estar dominada por Aristófanes, quien utilizará brillantes equívocos, juegos de palabras, parodias, comentarios burlones y sexuales para crear su humor.

2) La filosofía en la Atenas de Sócrates

Mientras se presentaban las principales tragedias y comedias, recorrían en la ciudad unos personajes que revolucionaron el panorama filosófico existente. Los primeros filósofos griegos se habían ocupado principalmente en encontrar el *erjé* o principio último de las cosas mediante el uso de la razón. La vieja filosofía buscaba un saber cierto y verdadero, querían encontrar la verdad objetiva del universo. Pero gracias a la invención de la democracia y la creciente reflexión que se estaba dando sobre la civilización y la cultura la filosofía dejó de reflexionar sobre el *cosmos* y puso como centro de sus reflexiones filosóficas al ser humano. Una muestra de este cambio la encontramos en una de las tragedias de Sófocles cuando dice: “Muchos son los misterios que hay en el universo, pero no hay mayor misterio que el hombre”.

Estos nuevos filósofos, llamados sofistas, no buscaban un saber objetivo y verdadero, su finalidad es puramente práctica, buscaban enseñar en el arte de la oratoria para convencer y gobernar en la ciudad. La democracia ateniense había hecho que todos los ciudadanos puedan participar en las decisiones políticas y su única arma para convencer era la capacidad retórica de los ciudadanos. La educación antigua era insuficiente para las personas que querían abrirse camino hacia puestos públicos. Así, surgieron estos pensadores para cubrir esa demanda. Eran profesores itinerantes, lo que les ayudó a ganar fama entre los ciudadanos del Ática. Los contenidos que enseñaban eran variados, (gramática, poesía, mitología, etc.), pero sobre todo enseñaban el gran arte de la oratoria. Entre los sofistas más conocidos de la época están Hippias, Protágoras y Gorgias.

Esta transformación en la filosofía también tuvo a Sócrates como protagonista. No se encontraba entre los sofistas ni tampoco se consideraba ningún sabio. No cobraba por enseñar y los ciudadanos atenienses libremente lo seguían. Era un ciudadano corriente que había participado en el Consejo y en la Guerra del Peloponeso como hoplita y que rápidamente tuvo un grupo considerable de discípulos por sus enseñanzas filosóficas acerca de la ética y el comportamiento humano. No llegó a escribir nada, pero su aporte es tan trascendental en la historia de la filosofía que todos los filósofos previos a él, se pasó a denominarlos “presocráticos”.

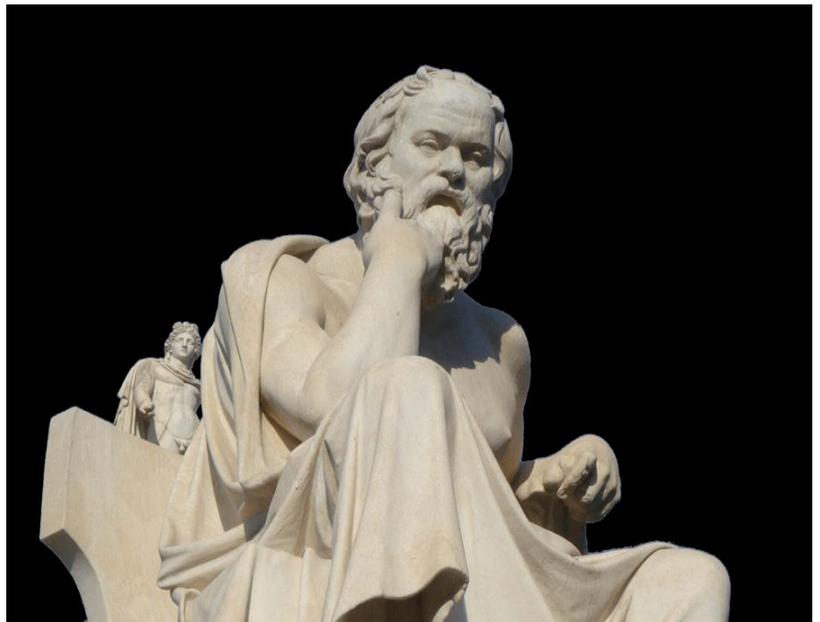


Ilustración 7: Escultura de Sócrates

3) Vida de Sócrates: fechas importantes

Comenzó estudiando las teorías cosmológicas, sobre todo, la obra de Anaxágoras. Tal como lo relata Platón en su diálogo el Fedón, Sócrates leyó maravillado un pasaje de Anaxágoras que hablaba del *Nous* (Intelecto) como causa de la ley y orden del cosmos, pero pronto se desilusionó el hecho de que únicamente habla de ese *Nous* o Inteligencia al inicio para proporcionar un punto de partida del movimiento, pero luego deja de hablar de él. Este desengaño hizo que Sócrates siga sus propios caminos indagatorios y abandone el estudio de la filosofía cosmológica para centrarse en el ser humano

En Sócrates hay una revolución en la forma de entender la filosofía. En Sócrates la filosofía empieza a pensar en cómo hay que vivir la propia vida, la filosofía se vuelve en algo que se vive, en una actividad existencial. Esto se ve muy bien en la propia vida de Sócrates.

Con Sócrates pasa algo interesante. Es un autor de una importancia fundamental en la historia de la filosofía, pero, sin embargo, él no escribió ningún solo libro, todo lo que sabemos sobre él es por lo que otros han dicho de él. Tenemos 4 fuentes para saber sobre Sócrates:

- a) Platón: el discípulo más brillante de Sócrates. Escribió un montón de diálogos en los que casi todos Sócrates es su protagonista principal.
- b) Jenofonte: conoció a Sócrates, también fue su discípulo y nos escribe sobre él en algunos de sus escritos.
- c) Aristófanes: dramaturgo muy importante que escribió una comedia que se llama Las Nubes en la que representa a Sócrates de una manera burlesca y como un sofista. Como es una comedia, no se la suele considerar una fuente fiable.
- d) Aristóteles: no conoció personalmente a Sócrates, pero, como estuvo 20 años junto a Platón en la Academia, escuchó de él muchas cosas de su maestro. Aristóteles es útil porque nos ayuda a distinguir en los diálogos Platón qué es socrático y qué es platónico. Afirma que allí donde en los diálogos Sócrates habla del mundo de las ideas, eso es Platón

En todo caso, para la filosofía, se suele utilizar como la fuente más fiel los diálogos tempranos de Platón, pero solo los tempranos porque poco a poco, Platón pone en boca de Sócrates su filosofía.

De la vida de Sócrates sabemos que nace en Atenas en el 469 a.C. y muere ajusticiado en el 399 a. C. Se sabe, además, que peleó valientemente en la Guerra del Peloponeso y que en varias ocasiones se opuso a medidas del gobierno ateniense que le parecían injustas.



*Ilustración 8:
Ruinas del
Templo de
Apolo en Delfos
donde la Pitia
daba sus
afirmaciones de
forma
ambigua. En el
pórtico del
Oráculo
estaban
inscritas unas
palabras muy
conocidas:
"Conócete a ti
mismo".*

Su actividad filosófica empieza porque un amigo suyo llamado Querofonte fue al Oráculo de Delfos a preguntar quién era la persona más sabia. El Oráculo le respondió que el más sabio era Sócrates. Cuando se enteró de estas palabras, como tenía consciencia de que no era para nada sabio, decide ir a interrogar a aquellos que se tenían por sabios para poder interpretar qué quería decir el Oráculo.

Empieza a preguntar a los políticos, pero cae en la cuenta que no saben lo que creen saber porque no pueden responder a las preguntas de Sócrates y continuamente caen en contradicciones. Entonces pregunta a los poetas y resulta que tampoco saben. Finalmente pregunta a los artesanos, estos sí que saben de su oficio, pero por saber de una sola cosa, creen que ya saben todo. Por tanto, tampoco saben. Entonces Sócrates va haciendo evidente públicamente que aquellos que eran tenidos por sabios y que incluso se tienen a sí mismo por sabios, en realidad son ignorantes que no reconocen serlo.



Ilustración 9: Cuadro de Eugène Delacroix llamado Licurgo consultando a la Pitia (1845), donde se imagina cómo era la pitonisa del Oráculo de Delfos

Hay que también remarcar que, para la época, Sócrates realiza una actividad muy insólita porque no cobraba nada por enseñar, a diferencia de los sofistas.

En fin, Sócrates acaba concluyendo que, lo que el Oráculo dijo, es que él es el más sabio porque solo él tiene conciencia de los límites de su propio conocimiento y no pretende saber aquello que no sabe. De esa manera, como pedido por los dioses, decide continuar esta actividad para ayudar a las personas a que ellos mismos sean conscientes que no saben. En la Apología dice que él es como un “tábano” que continuamente está incomodar a sus ciudadanos para que sean conscientes de su propia ignorancia.

4) Ironía y mayéutica



Ilustración 10: Cuadro El debate de Sócrates con Aspacia de Nicolas André Monsiau

Sócrates en los diálogos platónicos suele preguntar por la definición de las cosas. Por ejemplo, en el diálogo “Laques”, le pregunta a un militar “¿qué es la valentía?”. Laques le dice que la valentía es cuando los soldados marchan hacia el enemigo. Pero Sócrates le dice, no te he preguntado por un ejemplo de la valentía, te he pedido qué es la valentía.

Sócrates tiene un método de hacer preguntas, se le suele llamar método socrático. Empieza cuando el se presenta ante alguien como ignorante respecto a un tema y pide que le instruyan. A partir de aquí y sobre la base de

lo que el otro va diciendo, le hace preguntas hasta llevarlo a una contradicción. Para Sócrates, caer en una contradicción es mucho peor que no estar de acuerdo con los demás hombres porque yo me sigo a mí mismo a todos lados. La contradicción es una disonancia que no desaparece que manifiesta que el otro no ha pensado a fondo lo que está diciendo.

La capacidad que tiene Sócrates para llevar a su interlocutor a aporías, es decir, a caminos sin salida, ha planteado la cuestión si Sócrates está mintiendo cuando dice que él no sabe aquello de lo que pregunta. De hecho, hay muchos personajes en los diálogos de Platón como Calicles o Trasímaco que lo acusan directamente de esto.

Lo que hay que decir cuando Sócrates dice que no sabe, esto es en cierto sentido verdadero y en cierto sentido falso. Es cierto en el sentido que los otros esperan, que no tiene conocimientos

técnicos y profundos sobre aquello que pregunta. Pero es falso porque Sócrates sí que tiene un conocimiento reflexivo acerca de los límites de su propio saber y tiene un conocimiento práctico acerca de la discusión. Es decir, Sócrates no se presenta totalmente desnudo de conocimientos: sabe, al menos, hacer preguntas, y lo hace de forma tan hábil que pone en apuros a su interlocutor.

Puede parecer que Sócrates quiere dejar al otro en ridículo, pero en el fondo, el motivo del diálogo es que el otro haga una experiencia y caiga en la cuenta bajo sus propios medios que no sabe lo que realmente cree saber.

El método socrático se podría dividir, por lo tanto, en dos grandes momentos: ironía y mayéutica.

- a) Ironía: mostrarse ignorante sobre aquello que está preguntando
- b) Mayéutica: el art de hacer preguntas para que el otro caiga en la cuenta de su error por sí mismo y ayudarle a encontrar una definición de lo que se está preguntando. En el diálogo *Teeteto* dice que él, como su madre, es como una partera: ayuda a parir la verdad y les acompaña en los dolores que implica buscar la verdad.
 - 1. Momento refutativo: donde se examinan los presupuestos o ideas del interlocutor.
 - 2. Momento constructivo: donde el maestro acompaña al discípulo para dar a luz una verdad.

Sócrates dice que su misión es estéril porque solo se encarga de ayudar a otros a llegar con la luz de la verdad, pero él no trae ninguna verdad. Por ello, Sócrates no adoctrina, como los sofistas, sino que pone a prueba lo que el otro dice hasta que ambos se convencen de una verdad.

De todos modos, la mayoría de los diálogos terminan sin ninguna respuesta porque el interlocutor se molesta y termina la conversación.

5) La ética socrática

La ética es una de las partes más importantes de la filosofía para Sócrates, porque se ocupa de cómo hay que vivir la propia vida, de qué tipo de hombre vale la pena ser. Si hubiera que resumir la ética socrática en un principio fundamental, sería el siguiente: "Cometer injusticia es malo y vergonzoso". "Malo" hay que entenderlo aquí en un sentido no moral, como dañino. Actuar injustamente es hacerse daño a uno mismo. Por eso Sócrates puede afirmar, ante el escándalo de todos los demás, que es peor cometer una injusticia que sufrirla. Esta frase es la piedra angular de toda la reflexión ética clásica, desde Sócrates hasta Aristóteles. Significa que la injusticia nunca, bajo ninguna circunstancia, debe ser cometida, ni siquiera en respuesta a otra injusticia que me hacen a mí.

Ilustración 11: Alcibiades recibiendo instrucción de Sócrates (1776), cuadro de François-André Vincent



El diálogo en el que Sócrates aparece defendiendo más finamente estas ideas es el Gorgias. Está escrito con una pasión increíble, es como si Platón en el momento de escribirlo estuviera molesto por algo que le acabara de suceder. Sócrates empieza discutiendo con Gorgias sobre si la retórica conoce lo justo y lo injusto. Como Gorgias no sabe responder, acaba retirándose a la conversación y aparece un nuevo interlocutor, un tal Polo, que empieza diciendo que el injusto es el más feliz. Sin embargo, Sócrates le demuestra que es imposible que el injusto sea el más feliz porque, en realidad, el injusto es un desgraciado, el más desgraciado de todos, porque cometer injusticias el peor de los males, un mal que afecta al alma (a diferencia de otros males, que afectan sólo al cuerpo o a la integridad física). Aunque el injusto pueda ser subjetivamente feliz, en apariencia, se trata en realidad de la felicidad, por así decirlo, de un imbécil. Esta felicidad es en realidad una desgracia, no es el mejor estado al que puede llegar el hombre, sino el peor.

En este momento, salta al ruedo otro personaje, Calicles, que es un defensor del derecho del más fuerte, que empieza a discutir todo lo que Sócrates está diciendo. Con Calicles, la discusión toma para Sócrates un cariz muy personal, porque Calicles le acusa de estar haciendo el ridículo al dedicarse a la filosofía de tan mayor, cuando la filosofía es una actividad de adolescentes.

Para Calicles, hay que distinguir entre naturaleza y ley, y eso es una distinción que Sócrates no estaba haciendo. Por naturaleza es, ciertamente, peor sufrir una injusticia, pero por ley es peor cometerla. Pero como la ley la establecen los débiles, es en realidad una ilusión para oprimir a los fuertes y negarles el derecho de naturaleza a ejercer la fuerza. Para los que sepan un poco de filosofía, Calicles aparece casi como un precursor de Nietzsche:

"Yo creo que, si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todas nuestras leyes y convenciones, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño de todo. Y entonces, sólo entonces, resplandecerá la justicia de la naturaleza".

Calicles, entonces, está sosteniendo algo que parece paradójico. Y es que lo verdaderamente justo para el fuerte es cometer injusticia, quebrar la ley. Sócrates no se queda convencido y le pide a Calicles que defina lo que entiende por "los más fuertes". Porque a primera vista podría aparecer que, si la multitud es capaz de esclavizar y oprimir a los más fuertes, entonces la multitud es más fuerte que los más fuertes.

Calicles empieza a dar diferentes respuestas que no llevan a ningún lado y acaba diciendo que los más fuertes y felices son aquellos que son capaces de dar rienda suelta a sus pasiones. Sócrates le pregunta que cómo puede ser que sean los más fuertes y felices si se dejan esclavizar y dominar por sus pasiones. Luego le acusará de no distinguir entre placeres buenos y placeres malos y de identificar directamente el placer con el bien. A partir de aquí, Calicles se cabrea y Sócrates tiene que continuar su razonamiento solo. Sócrates argumentará que hay placeres que hacen mejor al hombre y placeres que lo hacen peor. Hay que clasificar como placeres malos todos aquellos que se sigan de cometer una injusticia, pero para hacer esto no basta con hablar sólo del cuerpo, sino que hay que hablar también del alma. Aunque cometer injusticia pueda no tener consecuencias para el cuerpo (o incluso pueda tener consecuencias buenas, porque el injusto consigue más comida, más posesiones, más riquezas, etcétera), cometer injusticia tiene consecuencias horribles para el alma. Sócrates dice que la injusticia deja marcas en el alma, cicatrices que la tuercen, que la hacen fea. Así, consigue volver a identificar el bien con la belleza. Para Calicles, hacer el mal podía llegar a ser algo bello y admirable, porque era señal de un alma grande y poderosa. Pero para Sócrates, esto ya no es posible, porque hacer el mal te vuelve feo, te hace feo, aunque esa fealdad no sea visible desde el exterior y sea sólo interna o incluso se vista de grandeza. Sócrates termina con un mito: después de la muerte, cuando el alma se separa del cuerpo, todas estas marcas se hacen visibles. El injusto aparecerá en su verdadera naturaleza y entonces ya nadie podrá llamar bello, afortunado o feliz a lo que es en realidad feo, torcido y desgraciado.

En todo caso, la idea central de la ética socrática es que cometer una injusticia es peor que sufrirla. Atención, no es que el que sufre injusticia no sea desgraciado. Tanto el que sufre injusticia como el que la comete son desgraciados, pero es más desgraciado el que la comete. No hay que querer a priori ni lo uno ni lo otro, pero si alguna vez se presenta la alternativa entre sufrir una injusticia y cometerla, hay que preferir siempre sin duda lo primero. Lo contrario implica no ser consciente de los terribles efectos interiores de cometer una injusticia. Tuve una vez un gran profesor de filosofía que, explicando esto, decía: "Matar es sobre todo malo para el que mata. Para el que muere, si somos sinceros, no lo sabemos del todo. Pero el que mata se convierte en un asesino, en alguien que deliberadamente ha destruido una obra de arte".

6) El intelectualismo moral

¿Qué es el intelectualismo moral? Es la idea según la cual la virtud es conocimiento y el vicio, ignorancia. Parece ser que Sócrates defendió que nadie hace el mal deliberadamente, sino que siempre lo hace por ignorancia y, por tanto, de manera involuntaria. Si hago el mal es porque no conozco el bien, porque si conociera el bien sólo podría hacer el bien. La actitud moral se explica enteramente por el conocimiento; de hecho, quien hace el mal lo hace pensando que será algo bueno para él y que traerá algo bueno para él. Pero si de verdad conociera las implicaciones de hacer el mal, de cometer una injusticia, entonces no lo haría.

Esto tiene varias consecuencias. En primer lugar, pues que habrá que invertir más dinero en escuelas que en cárceles. Pero una consecuencia importante es que ya no puede existir ese fenómeno que nosotros llamamos "incontinencia", hacer algo que yo sé que no es lo mejor para mí. Si yo conociera realmente lo que es mejor para mí, según el intelectualismo moral lo haría de manera inmediata. Por tanto, si no lo hago es que en realidad no lo conozco, no lo puedo saber, soy ignorante respecto de mi verdadero bien. Pero esto choca con nuestra opinión común, porque nosotros tenemos experiencia de la incontinencia: muchas veces sabemos qué es lo que deberíamos hacer, pero acabamos haciendo aquello que nos perjudica

De Sócrates van a salir muchas escuelas éticas que, de un modo u otro, van a mantener este papel importante de la sabiduría y del conocimiento en la ética, aunque lo maticen. Aristóteles y el Platón tardío, por ejemplo, van a buscar dar cuenta del fenómeno de la incontinencia, en lugar de negarlo. La solución de Aristóteles, por ejemplo, es hablar no sólo del intelecto, del conocimiento, sino también de la voluntad. La razón no mueve necesariamente a la voluntad; yo puedo conocer teóricamente lo que es mejor para mí y, sin embargo, errar en la acción concreta por culpa de una debilidad de la voluntad. Aristóteles viene a decir que, en ocasiones, nosotros tenemos un conocimiento de lo que es bueno para nosotros, pero actuamos en la acción concreta sin tenerlo en cuenta, como si lo aparcáramos.

Esto, a su vez, es lo que permite que el incontinente se arrepienta mucho más fácilmente que el vicioso, que ya hace el mal por vicio, deliberadamente. En este sentido, es mejor ser incontinente que vicioso, porque el incontinente está de algún modo dividido dentro de sí mismo, y una de las dos partes todavía le puede hacer reproches a la otra. En cambio, el vicioso está corrompido por completo.

Platón



Ilustración 12: Mosaico encontrado en Pompeya que representa La Academia de Platón (siglo I d. C.)

1) Vida de Platón: fechas importantes

Nace en 428/7 a. C. en Atenas; descendiente de una familia aristocrática, adinerada y participante en la política y el gobierno de la ciudad. Alrededor del 407 conoce a Sócrates y se une al círculo de sus “discípulos” o seguidores. En el 399 tiene lugar el procesamiento, la condena y el ajusticiamiento de Sócrates, experiencia determinante para el futuro y la carrera filosófica de Platón, pues a partir de ahí comienza a producir su obra escrita. Los primeros diálogos (Apol., Critón) giran en torno al hecho histórico del juicio y la condena de Sócrates. Otros diálogos posteriores como el Fedón están conectados también de modo directo con la condena de Sócrates, tanto por su situación dramática (diálogo en la cárcel con los discípulos mientras espera a que se pueda dar cumplimiento a la condena), cuanto por su temática (problema de la inmortalidad del alma).

De hecho, el influjo de la figura de Sócrates sobre Platón fue tal que éste no sólo se dedicó a la filosofía a imitación de su maestro y dejó de lado la (promisoria) carrera política a que lo tenía destinado su familia, sino que, además, convirtió a Sócrates en el personaje y la figura protagónica de la mayoría de sus obras y, de ese modo, puso en su boca (ficcionalmente) gran parte de su propio pensamiento filosófico. Sólo en los diálogos tardíos y de vejez la figura de Sócrates pierde protagonismo, ya porque deja de ser el interlocutor principal del diálogo (p. ej. Parménides, Sofista, Timeo) o bien porque desaparece de la escena (Leyes).

Después de una estadía en Megara, junto al filósofo Euclides, inmediatamente tras la muerte de Sócrates (contacto con el pensamiento eleático-megárico), cumple su servicio militar en la guerra contra Corinto.

Alrededor del 387, aunque tal vez ya en 389-8, realiza el primer viaje a Sicilia (¿Tarento, Siracusa, Cirene?, Egipto?) traba amistad con Arquitas y Dión. De este viaje procede, pues: 1) el contacto directo con el pensamiento pitagórico (que influyó fuertemente en el de Platón, como se ve, p. ej. en el Fedón); y también 2) el conocimiento con Dión y, a través de éste, con Dioniso II, el posterior tirano de Siracusa que luego encabezaría el intento de reforma política en el cual Platón se vio infortunadamente involucrado.

A la vuelta de este viaje, y entre otras cosas como reacción a la influencia de la escuela de retórica fundada por Isócrates, funda en Atenas la Academia e ingresa Aristóteles, donde permanece 20 años hasta la muerte de Platón

En el 367-6 o tal vez 366-5 realiza el 2o. viaje a Sicilia. Dioniso II, rey de Siracusa recién accedido al trono, lo invita, impulsado por su primo Dión (amigo de Platón del primer viaje), a viajar a Sicilia para dirigir y llevar a cabo el proyecto de reforma política, basado en la concepción filosófica de Platón (que por entonces ya había escrito la República). La cosa no funcionó, por diversos motivos:

- 1) Dión carecía de la suficiente influencia sobre Dioniso II y éste no tenía un interés muy serio en reformar nada (menos que nada su propio modo de vida);

2) el propio Platón carecía, a pesar de su edad (casi 60), de toda experiencia en la praxis política, pues, decepcionado por la dictadura de los treinta (donde participó su tío Critias) y por el partido aristocrático, primero, y por la democracia (ajusticiamiento de Sócrates), después, había terminado por apartarse completamente de la cosa pública y dejado de lado la promisorio carrera que lo esperaba por su origen noble y por el deseo e influencia de su familia.

A pesar del primer fracaso, vuelve a ser “invitado” por Dioniso II, que lo extorsionó amenazándolo con hacer daño a su amigo Dión para forzarlo a volver a Siracusa. 3er. viaje a Sicilia. Esta vez fue con sus dos discípulos más avanzados, Espeusipo y Jenócrates, formando una suerte de delegación oficial de la Academia. La reforma no sólo volvió a fracasar, sino que, además, terminó prácticamente con la detención de Platón, que sólo logró escapar a duras penas. A su ida, se desataron en Siracusa enfrentamientos en los que Dión terminó derrocando a Dioniso, que fue finalmente asesinado, tras sangrientas revueltas. Este final, obviamente, ya no tenía nada que ver con la utopía de reforma filosófico-política soñada por Platón y, de hecho, le pesó todo el resto de su vida, tanto más, cuanto miembros de la propia Academia se involucraron en la revuelta y los crímenes (asesinato de Dioniso por Calipo, un discípulo de Platón).

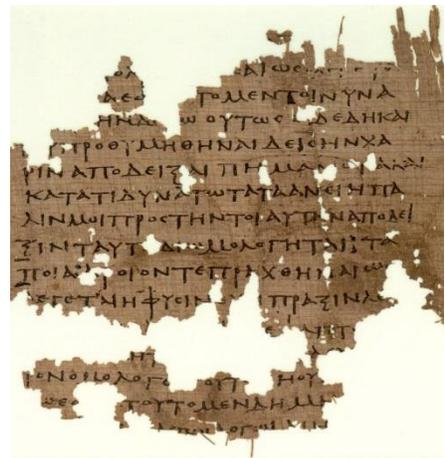
Muchos intérpretes explican el tono amargo y desesperanzado que suele aflorar en algunos pasajes de las últimas obras, especialmente en Leyes (desengaño de la política y desesperanza acerca de la capacidad del hombre para orientar la historia hacia el bien), como un resultado de la amarga experiencia del 3er. viaje a Siracusa. En el 348-7 muere Platón, a los 80 años.

2) Obras de Platón

Los escritos de Platón, en su inmensa mayoría son diálogos (con excepción de Apología y las Cartas y las Definiciones) fueron conservados, además del título, con un subtítulo que indica algo acerca del contenido (p. ej. “acerca del amor”, “acerca de la retórica”, “acerca de la valentía”, etc.), y también con un adjetivo que indica el género de la obra según una clasificación metodológica de los sectores y problemas propios de la filosofía (p. ej. “ético”, “mayeútico”, “ejercitativo”, “político”, “físico”, etc.). Así, p. ej., un diálogo como el Fedón aparece titulado en forma completa como sigue: “Fedón, acerca del alma, ético”.

Sobre la base de todos estos datos y de los avances de la investigación estilométrica y estadística se ha llegado hoy a una cierta representación de conjunto del orden cronológico de los diálogos que, más allá de discusiones de detalle acerca de la ubicación relativa de algunos de ellos, puede verse en líneas generales como aceptada. En forma de cuadro:

Ilustración 13: Fragmento de La República, considerada la obra magna de Platón



I. Diálogos tempranos

tras la muerte de Sócrates en el 399 a. C.

Apología Critón	<i>Proceso de Sócrates (1)</i> . Situación histórica de la condena.
Protágoras (la virtud y la educación) Ión (la poesía) Hippias mayor (la belleza) Hippias menor (la mentira) Eutidemo (técnicas retóricas sofistas)	<i>Diálogos de Sofistas (2)</i> . Temas particulares varios
Laques (la valentía) Cármides (la templanza) Eutifrón (la piedad) Lisis (la amistad) República Libro I (la justicia)	<i>Diálogos de Definición (3)</i> . Se discuten temas particulares de la ética

1er. Viaje a Sicilia en el 387 a. C.

Gorgias (retórica y la justicia) Crátilo (el lenguaje) Menéxeno (pieza magistral de retórica)	<i>Otros (4)</i> . Obras peculiares difíciles de agrupar
---	--

II. Diálogos de Madurez

Menón (la virtud y si puede ser enseñada. No aparece la Teoría de las Ideas explícitamente) Fedón (la inmortalidad del alma) Banquete (el amor)	<i>Diálogos de Transición (5)</i> (aparece la Teoría de las Ideas)
República (suma de la filosofía de Platón) Fedro (psicología y ética) Parménides (crítica a la Teoría de las Ideas) Teeteto (crítica a la Teoría de las Ideas)	<i>Diálogos Medios (6)</i> . Crítica a Teoría de las Ideas

tras 369 a. C.

III. Diálogos Tardíos o de Vejez

tras 2do. viaje a Sicilia en el 367-5 a. C.

Sofista (nueva versión de la Teoría de las Ideas)	<i>Diálogos Críticos (7)</i> . Replanteamiento de la teoría de las ideas
Político (el estado y la política)	
Filebo (placer)	
Timeo (origen del cosmos)	<i>Diálogos Cosmológico-Políticos (8)</i> . Retorno a la teoría de las ideas
Critias (análisis histórico de la Atenas de Platón)	
Leyes (la organización del estado luego del fracaso de La República, dejado inconcluso en el 347 c. C.)	

3er viaje a Sicilia en el 361 a. C.

3) ¿Por qué Platón escribe en diálogos?

La obra escrita de Platón ha llegado mayoritariamente en diálogos: intenta plasmar en sus diálogos el estilo socrático. Quiere mostrar cómo hacía filosofía Sócrates. Un dato anecdótico interesante es que Platón solo aparece mencionado en dos de sus diálogos como un personaje: en *Apología*, donde aparece simplemente entre el público, y en *Fedón*, donde se menciona que no estaba presente el día que Sócrates muere porque estaba enfermo).

Hay que mencionar también que no siempre lo que dice Sócrates es lo que Platón piensa: la intención con sus diálogos es hacernos pensar. Podemos encontrar varios motivos por los cuales Platón escribió en forma de diálogos sus libros filosóficos:

- a) El diálogo es lo más cercano a la oralidad. Platón tiene una preferencia de la oralidad frente a la escritura porque para él no hay que priorizar lo “grabado en el libro” sino lo “grabado en el alma”. En otras palabras, la sabiduría no está en los libros sino dentro de uno mismo, en el alma
- b) Es la forma escrita más parecida a la oralidad
- c) En todo escrito hay que diferenciar lo que se dice (los argumentos o las ideas) y el cómo se dice (la forma de mostrar esas ideas). Por medio del diálogo Platón nos quiere hacer ver cómo ve la filosofía: una actividad encarnada en una vida concreta que se hace acompañado. No hay filosofía en soledad. La filosofía solo se realiza en diálogo con los demás.
- d) Quiere que a partir de sus escritos se pueda prolongar la conversación con el lector.

4) Las últimas palabras de Sócrates



Ilustración 14: La muerte de Sócrates (1787) de Jacques-Louis David. Pintura neoclásica que representa el momento previo de que Sócrates tome la cicuta. Se puede ver la aflicción de sus discípulos y la tranquilidad con la que Sócrates toma el veneno.

“Sócrates alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Entonces se puso a pasear y, cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba, cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría.

Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando, descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló: "Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo, y no lo descuides".

"Así se hará", dijo Critón. "Mira si quieres algo más".

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente y el más justo.”

Fedón de Platón

¿Sus últimas palabras? "Critón, le debemos un gallo a Asclepio". ¿Por qué escogería Sócrates despedirse de la vida con esta frase? ¿Qué significa? Si nos acordamos de que Sócrates fue condenado por impiedad, es fácil ver en esta frase la intención de Platón por destacar cómo su maestro, en los últimos momentos de su vida, fue extremadamente piadoso con los dioses tradicionales, rogándoles a sus amigos que le ofrecieran un gallo a Asclepio. Pero ¿por qué Asclepio y no cualquier otro dios del panteón?

Para entenderlo tienes que saber que Asclepio era el dios griego de la medicina y de la curación. Era muy común acudir a él en busca de favores relacionados con la salud, y ofrecerle obsequios o sacrificios cuando alguna de nuestras peticiones había sido concedida. Entonces, si Sócrates le está ofreciendo un gallo a Asclepio, ¿qué favor le quiere agradecer? Quiero decir, literalmente te están matando, ¿qué vas a agradecerle al dios de la medicina?

No pueden entenderse estas últimas palabras desligadas de la temática general del diálogo en cuestión. En el Fedón, el personaje de Sócrates se enfrenta a la última conversación con sus amigos, y al verlos tan compungidos ante la perspectiva de su muerte, decide indagar filosóficamente con ellos la esperanza en una vida futura. De este modo Platón desarrolla una serie de argumentos para demostrar que el alma es inmortal y sobrevive al cuerpo.

La filosofía es una especie de muerte, es un entrenamiento para la muerte. El filósofo está practicando para cuando se tenga que morir, un momento que va a llegar siempre tarde o temprano. Entonces, si la muerte es la separación definitiva del alma y el cuerpo, y el filósofo lleva toda la vida ejercitándose en separarse del cuerpo todo lo posible, la muerte le llega como la salvación última. Es la liberación de la última cadena que mantenía al alma atada al suelo. La muerte abre las puertas de la prisión y permite al alma regresar volando a su hogar primigenio.

Entonces, que Sócrates diga en el momento de la muerte que le debe un gallo a Asclepio, significa que tiene que agradecerle al dios de la medicina que lo haya curado de la última enfermedad: la vida corpórea. Es extremadamente irónico, porque al dios al que normalmente se le pide que me salve de la muerte, ¡le está dando las gracias por haberlo salvado de la vida! La muerte es la medicina definitiva para el alma, la curación de todos los males humanos. Por ello Sócrates, al recibir la muerte, queda en deuda con el dios de la curación, con el médico por excelencia. Es un favor de Asclepio haberle traído la muerte, porque con ella se libera por fin de este cuerpo sólido, pesado y enfermo, que no es más que un obstáculo, y puede regresar al mundo al que realmente pertenece.

Esto es un tema que a mi amigo Nietzsche lo sacaba de quicio. Para Nietzsche, considerar el cuerpo y la vida sensible como una enfermedad es el mayor crimen de la filosofía, y los grandes culpables de todo esto han sido Sócrates y Platón... y el cristianismo, por supuesto, en la medida en que bebe de ellos. Con sus últimas palabras, Sócrates habría escupido su rencor hacia la vida, un resentimiento propio de una naturaleza enferma. Para Nietzsche, Sócrates condena la vida y la considera una enfermedad porque él mismo es un enfermo y no sabe encontrar gusto en ella. Igual que al enfermo el buen vino le sabe fatal, Sócrates era incapaz de disfrutar de la vida, pero no por culpa de la vida, sino por culpa suya, porque tenía, por así decirlo, el paladar atrofiado.

Entonces necesita inventarse sin ninguna evidencia otra vida distinta de ésta y sacrificar esta vida, que es la única que tenemos, en el altar de una ficción. Por el contrario, el superhombre, que es el sano por excelencia, celebra la vida, el cuerpo y la sensibilidad (¡el mundo de aquí, no el mundo de allá!), porque él tiene acceso a la verdadera experiencia de la carne.

Es a él, al superhombre, y no al enfermo, a quien la vida se le presenta en toda su exuberancia. Y quien llega a ver la vida de esta manera lo único que puede hacer es amarla; o sea, ¡lo último que se le ocurriría al superhombre es decir que la vida es una enfermedad! Y aunque ciertamente podemos simpatizar con Nietzsche y ver los extremos de considerar la vida como una enfermedad, creo que tampoco podemos dejar de apreciar cierta verdad y belleza en las palabras de Sócrates, sobre todo a la luz de todo el diálogo y de la teoría de las Ideas de Platón

Para Platón, el motor que mueve al ser humano es el deseo de la Belleza en sí, de la Justicia en sí, del Bien en sí, de las realidades últimas. En este mundo sensible y en la experiencia corporal solamente encontramos breves retazos de estos objetos, meras imágenes. Encontramos cuerpos bellos, efectivamente, sin duda, pero no la Belleza. Y es sin embargo el deseo de la Belleza el que nos empuja a amar las imágenes de la Belleza. Amamos lo bello en lo que tiene de bello y, aun así, nada de lo que encontramos en el mundo es capaz de satisfacernos, porque nada es lo Bello en sí. Todo lo que encontramos tiene algo de lo que deseamos, pero no es aquello que realmente queremos. Y por eso saltamos de amor en amor, de lugar en lugar, pensando siempre que al fin hemos encontrado aquello que estábamos buscando, que por fin podremos descansar, para el cabo de un rato tener que seguir caminando, tristes, con las manos vacías

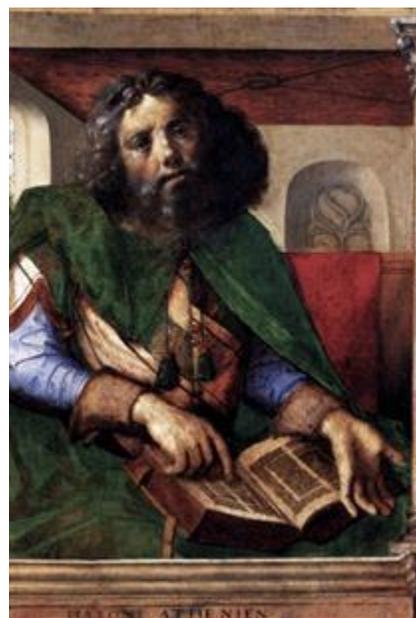


Ilustración 15: Platón de Justo de Gante

5) Platón demuestra que el alma es inmortal.

Sócrates, aunque creía en la inmortalidad del alma, no parece tener sofisticados argumentos para argumentar que el alma es inmortal. El que se encargará de eso será Platón en su diálogo el *Fedón*. Ya de por sí, el diálogo es bastante dramático, pues recoge la última conversación que tuvo Sócrates junto con sus discípulos en la cárcel antes de beber la cicuta.

La muerte para Platón no es otra cosa que el desprenderse del alma respecto del cuerpo. El que es verdaderamente filósofo, que consiste en una enemistad con el cuerpo, no puede lamentarse cuando le llega la separación definitiva. Es más, debería incluso alegrarse de la separación porque se ha entrenado para eso toda la vida porque el filósofo se ha ejercitado toda su vida para morir.

Aunque esta es la esperanza del filósofo, sus discípulos le dicen que no está tan claro que el alma pueda sobrevivir a la muerte o a la separación del cuerpo. El resto del diálogo, Sócrates se va a esforzar para demostrar a sus amigos lo contrario y va a presentar cuatro argumentos:

a) Argumento por la compensación de los procesos contrarios. Para Platón, todos los seres que tienen un contrario (frío y calor, bello y feo, justo e injusto, etc.) se originan siempre a partir de él. Lo contrario de estar vivo es estar muerto, tenemos incluso constancia que de estar vivo pasamos a estar muertos (es el morir). Para mantener la compensación de los procesos contrarios, que se cumple en todas partes en la naturaleza, tenemos que admitir que existe el proceso inverso, de lo muerto se genera lo vivo (es el revivir). Es parecido a como pasamos de estar despiertos a estar dormidos y de estar dormidos a estar despiertos.

b) Argumento por la reminiscencia. Es una teoría platónica según la cual conocer es recordar. Platón lo había argumentado en el *Menón*, notando que, si se interroga bien a las personas sobre conocimientos que no saben, se consigue que por ellas mismas vayan sacando las conclusiones. Esto dice Platón que no sería posible si no se hubiesen conocido en otro momento y en otro lugar todas estas cosas que gracias a la interrogación socrática se van trayendo a la memoria. De este modo, conocer es en el fondo reconocer lo que ya se sabía. Pero nadie reconoce a nadie pintado en un cuadro si no ha conocido previamente a la persona. Del mismo modo, no tiene sentido reconocer algo como bello si no se ha conocido antes en un sitio la Belleza. Pero, la Belleza no la conocemos en esta vida con los sentidos, es necesario, por tanto, que la hayamos conocido en otra vida anterior al cuerpo. Partiendo de esta teoría, se tiene que aceptar que el alma ha existido antes del cuerpo.

c) Argumento por la afinidad de las ideas. El alma se asemeja más a las Ideas que al mundo material, además el alma es invisible, no visible. Con los sentidos del cuerpo captamos lo cambiante, en cambio con el alma conocemos y entendemos las ideas inmutables y eternas que han existido siempre y que son inmortales. Ergo, de la dualidad alma-cuerpo, lo que más se asemeja a las ideas es el alma. Cabe sospechar que el alma comparta las otras características de las ideas, entre ellas la incorruptibilidad y la inmortalidad. Si puede conocer lo inmortal es razonable que el alma sea también inmortal.

d) Argumento por la exclusión de los procesos contrarios. Aunque haya cosas que puedan ir de un contrario a otro, los mismos contrarios se excluyen mutuamente. Por ejemplo, el calor y el frío; el calor no puede ser frío, ni el frío puede ser caliente, aunque sí hay cosas que pueden pasar de estar frías a estar caliente o de estar calientes a estar frías porque los mismos contrarios se excluyen mutuamente. Si hay cosas que siempre que están conectados con uno de los dos contrarios, cuando uno de los contrarios se le acerca puede pasar que perezcan o se alejen. Cuando a algo caliente se le acerca algo frío, lo caliente se apaga o se aleja. Lo que no puede hacer es asumir lo frío y seguir siendo fuego. Por tanto, no solo los contrarios se excluyen mutuamente, sino que hay cosas que como se identifican con uno de los dos contrarios, también excluyen completamente al otro.

Ahora bien, para que un cuerpo esté vivo, tiene que haber alma. Por lo tanto, hay que decir que el fuego siempre trae el calor, el alma siempre trae la vida. Esto significa que el alma se identifica con la vida. Lo contrario a la vida es la muerte, por eso, el alma, que se identifica con la vida, jamás podrá admitir en sí su contrario, la muerte. Ahora bien, aquello que no admite la muerte hay que llamarlo inmortal.

Cuando al alma se le acerca su contrario que es la muerte no puede perecer, no puede aceptar en sí la muerte, sino que lo que hace es alejarse o retirarse, la muerte no puede tocarla. Solo lo mortal del hombre muere, no lo inmortal. No solo es que el alma sea más duradera al cuerpo, sino que por esencial el alma es inmortal e imperecedera. La idea del alma excluye la idea de la muerte.

6) Teoría de las ideas y dualismos

Podemos dividir la obra de Platón en dos grandes bloques separados:

- a) Ontológico (Teoría de las ideas)
- b) Político (diálogo La República)

La teoría de las ideas o dualismo ontológico de Platón afirma la existencia de dos mundos o realidades distintas: el mundo sensible (donde existen realidades cambiantes y temporales) y el mundo inteligible (donde existen realidades inmóviles y eternas). Hay que tener cuidado con el lenguaje, una idea no es algo que está en la mente. Platón habla de la idea como algo que existe con independencia de nosotros, no necesitan de nosotros para existir. En griego antiguo, Platón utilizaba tres formas para hacer referencia a las ideas: *eidós* (idea), *morphé* (forma) y “lo X mismo”.

Además, tanto *eidós* y *morphé*, en su origen etimológico, hacen alusión al aspecto exterior de un objeto, aquello que se puede ver con los sentidos. Puede parecer un poco contradictorio que quiera utilizar este tipo de palabras para referirse a las ideas, pero lo que quiere rescatar Platónes que las ideas “es aquello que se ve con el intelecto”.

Llegó a la creencia de que existía dos realidades por la profundización de las ideas de su maestro Sócrates Su maestro, como lo podemos ver en los diálogos, preguntaba por la definición de las cosas, es decir, por la esencia de algo. Pl., en cambio, le dio un estatuto ontológico propio a esa esencia de las cosas. Por ejemplo, no podría haber actos justos o injustos si no existiese la idea de justicia, la esencia debe de existir con independencia de nosotros. Pero esa idea de justicia no la encuentro, solo me encuentro con acciones justas. La idea solamente puedo llegar a ella por la razón a las acciones justas puedo llegar por los sentidos.

<u>Mundo inteligible</u>	<u>Mundo sensible</u>
lo conozco por la razón	lo conozco por los sentidos
invisible	visible
inmutable	mutable
intemporal	temporal
incorpóreo	corpóreo
inmortal	mortal
perfectos	imperfecto

Comparando los dos mundos, es más real el Mundo inteligible, el sensible tiene mucho de apariencia, de copias. Si no hubiera ideas, no hubiera cosas tal como las conocemos. Las ideas son el fundamento de las cosas, son la verdadera realidad. Sin las ideas no se puede explicar el mundo tal como lo conocemos. Las ideas son modelos de las cosas y las cosas son meras copias de las ideas. Sin las ideas no se podría explicar la copia.

Finalmente, también encontramos un dualismo en el conocimiento. Se le conoce como dualismo gnoseológico o epistemológico. Que divide el conocimiento entre el conocimiento de los sentidos y el de la razón.

También encontramos un dualismo en el ser humano: alma y cuerpo. A este dualismo se le conoce como dualismo antropológico. El alma sería afín al mundo de las ideas, mientras que el cuerpo será parte del mundo sensible o material.

7) El mito de la caverna

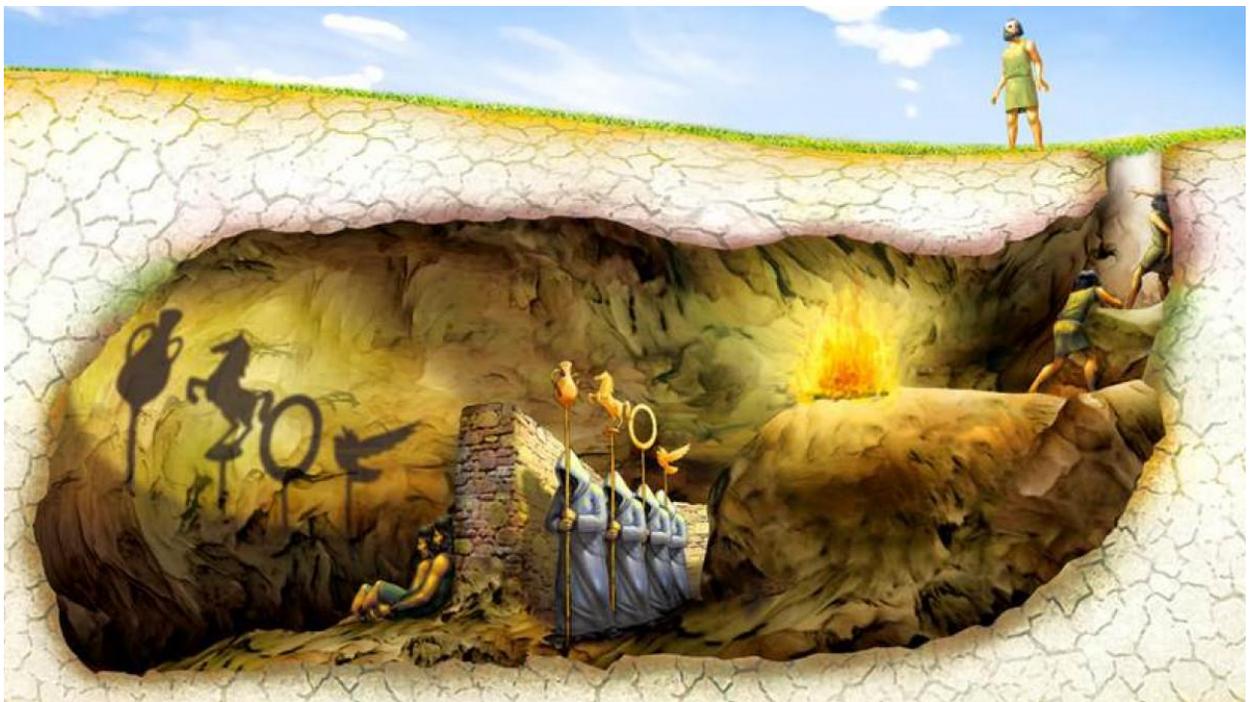


Ilustración 16: Representación del mito de la caverna de Platón

Mito que desarrolla en el Libro VII de La República y se puede decir que tiene 4 significados:

a) El significado ontológico. Recordemos que Platón divide la realidad en dos mundos: el Mundo sensible (material, temporal, mutable e imperfecto) y el Mundo inteligible o de las ideas (inmaterial, eterno, inmutable y perfecto). En uno están los hombres particulares y en el otro está la Idea de hombre. Con esto en mente es fácil encontrar el primer significado: el mundo dentro de la caverna representa el Mundo sensible en el que vivimos y nos movemos, mientras que el exterior representa el Mundo de las ideas.

Todos, para Platón, en tanto que vivimos en este mundo y creemos que este es el único que existe, vivimos en la ignorancia más absoluta. Creemos que el mundo que nos ofrecen los sentidos es todo lo que hay y volvamos toda nuestra vida a conseguir bienes materiales, placeres corpóreos, riquezas, bienes pasajeros, etc. Somos tan desgraciados como esos prisioneros del mito que han vivido toda su vida encadenados en la oscuridad y creen que no hay más realidad que esas sombras.

El prisionero que ha salido de la caverna es como el filósofo que asciende la difícil escarpada pendiente del conocimiento alejándose anímica y afectivamente de los sentidos y lo mutable y alcanzando la intuición intelectual de lo supremo.

Este dualismo ontológico se conecta con otros dos dualismos: el dualismo epistemológico o gnoseológico (entre los sentidos y la razón) y el dualismo antropológico (entre el cuerpo y el alma). De nuevo, dentro de la caverna es el reino de los sentidos y de lo material-corpóreo y el exterior de la caverna es el reino de lo racional y de lo inmaterial o del alma.

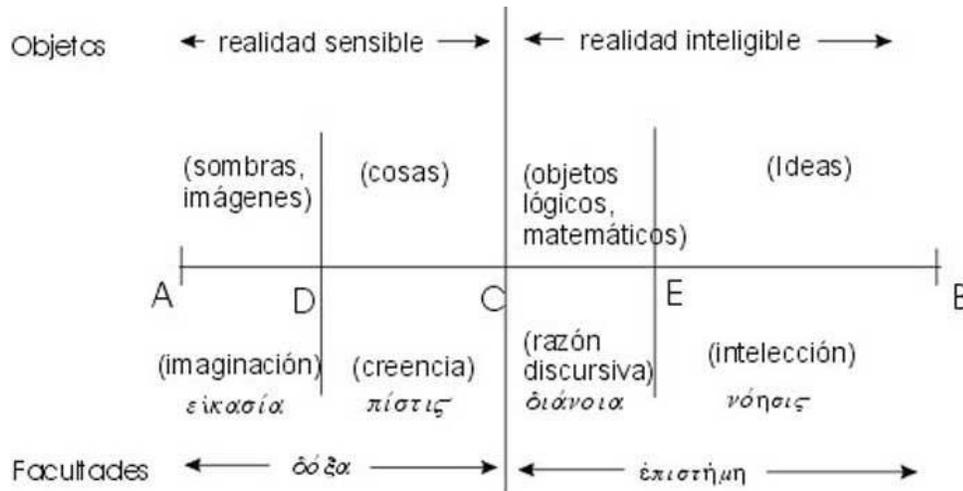
También está representado el hecho que para aquel que alcanza por la razón el mundo de las ideas, también hay un proceso de conocimiento escalonado que requiere esfuerzo y que va de lo menos perfecto a lo más perfecto (la idea suprema dentro del mundo de las ideas: la idea del Bien).

b) El significado epistemológico o gnoseológico. Tiene que ver con los niveles de conocimiento. Hay dos niveles principales: la opinión (*dóxa*) y el conocimiento (*episteme*). La *dóxa* corresponde con el interior de la caverna y la *episteme* corresponde con el exterior.

Estos dos pueden ser subdivididos en dos grupos. La *dóxa* se subdivide en imaginación (*eikasía*) y en la creencia (*pistis*). La *eikasía* es el grado más bajo de conocimiento, es el conocimiento que los prisioneros tienen de las sombras que son como “copias de copias”, tienen la menor consistencia ontológica. Por encima está la creencia o *pistis* cuyo objeto son los objetos que producen las sombras. Este grado del conocimiento está representado por los objetos que proyectan las sombras en la pared. Hemos escalado no solo un grado en la escala del conocimiento, sino también en la escala del ser, pues ya no conocemos “la copia de la copia” sino simplemente “la copia”, pues esos objetos son copias de las realidades que nos encontramos fuera de la caverna.

En cambio, el conocimiento o *episteme* se subdivide en pensamiento discursivo (*diánoia*) y en intelección (*nóesis*). La *diánoia*, que correspondería a la ascensión hasta la salida de la caverna, la encontramos en disciplinas como la aritmética o la geometría, que, como nos dice Platón, aunque versan sobre lo inteligible, sencillamente suponen la existencia de esos

objetos de manera hipotética, pero no los pueden demostrar. La *nóesis*, en cambio, responde al momento en el que el prisionero ya ha salido de la caverna y contempla los objetos reales con sus propios ojos. En este último grado, que es la culminación de todo saber, el alma alcanza a contemplar directamente las ideas o los objetos inteligibles que, antes, en la *diánoia*, simplemente suponía.



c) El significado práctico. Tiene a su vez tres dimensiones: pedagógica, ética y política. En la pedagógica describe el camino que tiene que hacer el discípulo de manos del maestro para salir de la ignorancia al conocimiento para abandonar lo que cree que es verdadero y descubrir lo que realmente es verdadero. En la versión original del mito, el prisionero no se libera solo, sino “alguien” libera al prisionero y se lo lleva de la caverna peleando, casi a rastras para evitar que vuelva a bajar. Sacar al prisionero de la caverna, es decir, educar al discípulo que no sabe, es la misión del maestro o del filósofo. Para ello, debe de arrancarlos, si hace falta, de su ignorancia, sacarlos de las tinieblas y llevarlos casi de la mano hasta la luz, lo cual no es nada fácil.

También tiene una dimensión ética porque implica que el que sabe, el filósofo, que ha logrado salir de la caverna, tiene la obligación moral de volver a entrar en la caverna, bajar al lodo, y tratar de sacar de ahí a todos los demás. Lo que nos quiere decir Platón es que el que ha logrado salir y contemplar la belleza del Mundo de las ideas y de la Idea de Bien, no se quedará tranquilo hasta que no comparte este conocimiento con todo el mundo. y si alguien no siente en sus carnes esta obligación, quiere decir que no ha conocido realmente la idea de bien. El verdadero filósofo, por lo tanto, no es aquel que se queda en su “torre de cristal” disfrutando del sol o de las ideas. El verdadero filósofo es el que vuelve a las tinieblas o al barro para darles a los demás el don que él ha descubierto y recibido de otra persona.

En la dimensión política, el filósofo no solo tiene una misión pedagógica y moral sino también una obligación política. Si es él el que conoce cómo realmente es la realidad, es él el que debería ponerse al mando de la realidad para conducir a los demás al exterior de la caverna. El filósofo tiene, por lo tanto, una misión gubernativa, debe de dirigir políticamente al resto de la sociedad.

d) El significado histórico. El mito puede leerse también como la vida de su maestro Sócrates. Está reivindicando la figura de su maestro diciéndole a los atenienses que ese hombre, Sócrates, al que ustedes mataron, estaba intentando ayudarles, pero ustedes prefirieron la sombra, su ignorancia y su miseria.

8) La República y el alma

El tema principal del libro es sobre la justicia. Arranca con una discusión con un tal Trasímaco que va a llegar a defender teorías casi nietzscheanas como el derecho del más fuerte. Es importante entender que para tratar el tema de la justicia hace la analogía de las letras grandes y las letras pequeñas: vamos a descubrir qué es la justicia en el hombre al investigar primero la justicia en la *polis*. Es decir, entre el alma y la *polis* hay una estructura semejante, la ciudad es “como un hombre grande”.

Para que haya justicia en la *polis* tiene que estar dividida en 3 clases y con su función apropiada dentro de la vida de la ciudad y con su virtud propia como se muestra a continuación:



La ciudad ideal existe si únicamente la gobierna el filósofo. Se la puede definir incluso como una aristocracia: el gobierno de los mejores o excelentes. Y la justicia se da cuando cada uno está donde tiene que estar. En el caso del alma es lo mismo, solamente habrá justicia en el alma si es la razón la que gobierna a la parte irascible y concupiscible del alma.

Solo hay un régimen justo, el ideal, caso contrario, se caería en una injusticia o en un régimen corrupto como los siguientes:

- a) Timocracia: gobierno de los guardianes o militares.
- b) Oligarquía: gobierno de los ricos

- c) Tiranía: gobierno del tirano
- d) Democracia: gobierno de los artesanos

9) El mito del carro alado

Platón usa una analogía para explicar las distintas partes del alma y las relaciones que tienen entre sí. Representa al alma como un carro alado dirigido por un auriga e impulsado por dos caballos, uno negro y otro blanco. El auriga representa la razón, mientras que el caballo blanco representa la parte irascible del alma (pasiones racionales que nos dan un acceso a la realidad) y el caballo negro representa la parte concupiscible del alma (la búsqueda de placeres inmediato, son placeres irracionales que nos atan y embrutece).



Las ideas son el objeto máximo de nuestros deseos, pero el alma ha sido castigada en el mundo sensible por un pecado y condenada a estar “encerrada” o “encarcelada” en el cuerpo. Sin embargo, en el cuerpo, el alma debe de luchar por ir purificándose buscando las ideas. Por tanto, el modo que tiene el alma de purificarse y volver a las ideas es ejercitándose en la filosofía y en la virtud.

Por esto, se puede decir que el filósofo no le teme a la muerte, se ha preparado toda su vida para morir. Pero si no ejercitamos la filosofía y nos hemos dejado llevar por los caballos sin que la razón domine en nuestra vida, estaremos encadenados a lo sensible.

Aristóteles



Ilustración 17: Detalle en La Escuela de Atenas de Rafael Sanzio (1511) donde se ve a Platón y Aristóteles discutiendo. Aunque Aristóteles fue discípulo de Platón, se le atribuye una locución: amicus Plato, sed magis amica veritas (soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad).

1) Vida de Aristóteles: fechas importantes

Las principales fuentes de la biografía de Aristóteles son: la biografía de Diógenes Laercio (s.II d.C. y se nutre de una fuente perdida del s. III a. C.), la *Vita Menagiana* (se nutre de una fuente perdida del s. III a.C.) y tres obras, *Vita Marciana*, *Vita Vulgata* y *Vita Latina*, que se nutren de una biografía escrita por un tal Ptolomeo (del s. IV d. C).

Alrededor del 384 a. C. nace en Estagira, una ciudad libre de Macedonia. Su padre, Nicómaco, era un médico de gran reputación allegado a la corte macedónica y amigo personal del rey de Macedonia Amintas III (padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno). La madre llamada Festis, procedía de Calcis, donde poseía una finca en la que Aristóteles fue a refugiarse antes de morir. Todo indica que su educación fue excelente, como correspondía al hijo de un médico de la corte real. Al morir su padre muy joven, fue entregado a la tutela de un tal Próxeno.

En el 367 a. C. ingresa en la Academia. En ese momento Platón se encontraba realizando su segundo viaje a Sicilia y fue recibido por Eudoxo. Estuvo allí nada menos que 20 años, hasta la muerte de Platón en el ca. 347 a. C. Su estadía coincide con el mayor periodo de esplendor de la escuela y con la madurez filosófica de su fundador.

Desde el Renacimiento, sobre todo, se ha visto habitualmente a Aristóteles como el más radical opositor de Platón. Pero, resulta mucho más justo, según lo indica Diógenes Laercio, verlo como su más genuino discípulo.

A esta época remontan las primeras obras de Aristóteles, unas cuantas de ellas compuestas en forma de diálogo, siguiendo el modelo platónico.

347 a. C. abandonó la Academia a la muerte de Platón debido a las diferencias con Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor al frente de la escuela. Aristóteles partió entonces hacia Asia Menor iniciando así unos años de viaje hasta su regreso a Atenas en el 335 a. C.

En esos años de viaje estuvo en Atarneo, Aso, Mitilene, en la isla de Lesbos, Mieza y Estagira hasta que el rey Filipo II de Macedonia lo llamó a la sede real en Mieza, cerca de Pela, para que oficiara de preceptor de su hijo Alejandro, que tenía entonces 13 años. Su tarea como preceptor dura 3 años hasta que se marcha a Estagira.

Se da la vuelta de Aristóteles a Atenas en el 335 a. C. luego de que los macedonios hayan quebrado definitivamente la resistencia griega tras la destrucción de Tebas. Por entonces Aristóteles tenía 50 años.

Lo cierto es que Aristóteles no se reincorporó a la Academia. Por el contrario, dio inicio a su propia escuela, el Liceo, llamada así por funcionar en un gimnasio público consagrado a Apolo Liceo. La edificación comprendía un paseo o jardín, muy apto para desarrollar discusiones y exposiciones andando, una costumbre que parece haber sido de la preferencia de Aristóteles. De ahí que la escuela sea conocida también bajo el nombre de Peripatética, pues *peripatos* significa en griego “paseo”.

La nota más característica de la escuela, por contraste de las otras escuelas postplatónicas, debe verse, probablemente, en su marcada tendencia a una concepción abierta y enciclopédica de la investigación científica, que privilegió fuertemente el cultivo específico de las diferentes áreas del conocimiento.

Alejandro muere a una edad muy temprana (223 a. C.). Para entonces Aristóteles había desarrollado ya su filosofía política, que contiene aspectos claramente contrarios al estilo macedónico de gobierno. En efecto, Aristóteles considera la Ciudad-Estado o *polis* como la forma más perfecta de organización social, mientras que califica a los reinos que abarcan una nación entera como una forma primitiva de organización, más propia de los bárbaros que de los griegos.

Debido a carácter de extranjero y su colaboración con la corte macedónica, los atenienses iniciaron un proceso de impiedad (*asébeia*) y Aristóteles abandonó Atenas de modo definitivo. Algunas fuentes afirman que esa decisión de huir de Atenas la justificó Aristóteles diciendo que no permitiría que los atenienses cometieran un segundo crimen contra la filosofía. Termina retirándose a la antigua casa de su madre en Calcis, en la isla de Eubea y muere en el 322, al parecer por una enfermedad intestinal o gástrica, a los 62 años.

2) **Obras de Aristóteles**

El total de obras conservadas de Aristóteles, según el catálogo hecho por Diógenes Laercio, se contabiliza en unos 45 volúmenes de 300 páginas cada uno, un total de cual se conserva, a lo sumo, una cuarta parte.

Las obras de Aristóteles suelen catalogarse en tres grupos.

- a) El primero comprende los escritos llamados “exotéricos” (*exo* = “afuera”) o también “encíclicos” (*enkyklíos* = “que está en circulación”, “accesible al público en general”), por estar destinados a la difusión del pensamiento filosófico hacia el exterior del círculo especializado de la escuela.

Lamentablemente, casi la totalidad de estos escritos se perdió ya en la Antigüedad tardía, hoy solo se conservan fragmentos. Muchos de ellos por su estilo y su temática siguen el modelo platónico

- b) El segundo grupo corresponde a recopilaciones de material de investigación de diferente tipo y amplitud.
- c) Por último, el tercer grupo comprende los tratados de tipo técnico, también llamados “esotéricos” (*eso* = “adentro”), por estar destinados al uso en el círculo especializado de la escuela. No son tantos para ser leídos cuanto, más bien, apuntes para apoyar la exposición oral del propio autor. Esta circunstancia explica el carácter marcadamente sintético y su difícil comprensión.

A los escritos esotéricos conservados, que configuran lo que hoy se conoce como el *corpus* aristotélico, hace un total de 47 libros, entre los que se incluyen algunos considerados como inauténticos y otros de dudosa autoría. Su ordenamiento se lo debemos a Andrónico de Rodas, un

filósofo y erudito radicado en Roma, que se había quedado a cargo de los escritos de Aristóteles luego de que Sila los hiciera trasladar a Roma, tras la ocupación romana de Atenas en el 84 a. C.

Entre las más importantes obras se encuentran: *Física, Acerca del alma, Metafísica, Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política, Retórica, Poética, Constitución de los atenienses*, entre otros.

3) **Ética de Aristóteles**

Primero vamos a encontrar el significado a esta palabra: Ética viene del griego *ethos*: carácter, costumbre. Una palabra sinónima es moral, que tiene su origen en cambio en la palabra latina *moris* que significa lo mismo. Aunque hay personas que las distinguen, para nosotros, ética y moral tienen el mismo significado, las dos son una parte de la filosofía que estudian las acciones humanas según su moralidad, es decir, qué acciones hacen al hombre bueno o malo. Es la ciencia que habla de cuál es el mejor modo de vivir.

No es simplemente descriptiva, no explica simplemente cómo actúa el hombre: economía, psicología, sociología, sino es una ciencia normativa: dice qué acciones son malas y cuáles son buenas.

Vimos que Sócrates, y también Platón, le dan una importancia radical. Es la ciencia más importante porque nos dice cómo hay que vivir nuestra propia vida. En el Gorgias, incluso, Platón pone en boca de Sócrates unas palabras de gran importancia para el desarrollo de la cultura occidental: es mejor padecer la injusticia que cometerla: lo peor para el hombre no es recibir un mal, sino ser uno mismo ser malo.

Aristóteles es de alguna manera continuador de esta tradición socrático-platónica: la centralidad está en el agente, en el hombre que realiza la acción y juzga qué acciones le hacen ser mejor persona y cuáles no. En el Libro Primero de la *Ética a Nicómaco* dice: "El fin del hombre no es vivir sino vivir bien"

La ética es algo cotidiano. De alguna manera, se puede considerar estas clases como una prolongación de un rasgo muy presente en nosotros. Siempre estamos valorando las acciones de los otros: tal acción de un político, tal actor y su esposa, la forma en la que me contestó mi hermano, tal forma de actuar de mi compañero. Siempre estamos juzgando, de forma espontánea o meditadamente, las acciones de los de más y las propias.

La ética, junto con la filosofía política, forman parte de la filosofía práctica: el fin de su estudio es la acción humana, no conocer. Pensemos, por ejemplo, en la antropología o la gnoseología, que lo que buscan es conocer y entender al hombre y cómo conoce. La ética es una reflexión filosófica sobre la acción humana.

a. La acción humana

Hay un axioma medieval que dice *Natura ad unum, Ratio ad opposita*. Lo natural, lo instintivo, los animales, están determinados hacia una forma determinada de actuar, en cambio los seres racionales están abiertos a distintas formas de actuar, el ser racional es libre. Como dice,

Tomás de Aquino, *radix libertatis est in ratio*. La raíz de la libertad está en la razón, somos libres porque somos racionales

Por eso, el hombre no nace sabiendo a actuar como hombre, no está "determinado" a actuar racionalmente, el hombre con su libertad tiene que aprender a actuar como hombre. Para eso está la educación, para ayudar -con mayor o menos fortuna- a que una persona sea capaz de actuar racionalmente por sí mismo.

El alma intelectual tiene características propias -comparte otras con el alma sensitiva y vegetativa-, tiene apetito racional y conocimiento intelectual. El hombre está lanzado más allá de la situación particular de la acción porque es el único que tiene conciencia de tiempo (ver la vida como un todo). Se puede utilizar el silogismo para explicar la acción animal y humana:

-premisa mayor:	'deseo beber'
-premisa menor:	'esto es bebida'
-conclusión:	acción de beber (cf. 7, 701a32-33).

La acción de los animales y la acción humana es un producto de dos factores distintos: el factor desiderativo (apetitos) y el factor cognitivo. Quedan representados en la premisa mayor y en la premisa menor.

Aunque se usa un mismo modelo explicativa para los animales y los hombres, se diferencian notablemente.

- a) En el factor desiderativo se dan deseos racionales
- b) En el factor cognoscitivo no queda restringido a un ámbito de de mera percepción sensible, la memoria y la imaginación, sino que comprende diferentes tipos de procesos intelectivos.

Se llama *proaíresis* en Aristóteles a la capacidad de actuar en vistas a un horizonte de futuro, en vistas a un fin a largo plazo. Los niños no son capaces de tener *proaíresis* aunque sí de acciones voluntarias.

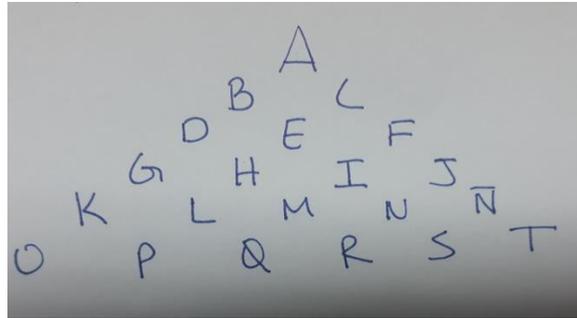
b. El bien y la felicidad

En *Ética a Nicómaco*, Libro I se lee:

"Toda ciencia y todo procedimiento razonado, así como toda acción y modo de pensar, parecen mirar hacia un bien; por ese motivo se ha afirmado con razón que "bien es aquello a lo que todo tiende" [...].

Siempre actuamos buscando un bien (=fin), pero tenemos que distinguir bien aparente y bien real.

Ese bien que buscamos en cada acción, lo hacemos por otro bien y este por otro... (con vista a otra cosa). Se habla incluso de una jerarquización de bienes



Estructura piramidal de los fines más comprensivos. Siempre hay un fin último que es la felicidad

La pregunta para qué se puede repetir reiterativamente, tiene que haber un fin último u objetivo último en el que el "para qué" ya no pueda explicarse. Si no hay un fin último, si esos fines se remontarían al infinito, no tendríamos una explicación última para nuestros deseos y acciones, serían vanos.

La ética de Aristóteles es una ética teleológica o eudaimonista. Diferencia con otros tipos de ética: utilitarismo y deontologismo.

c. El contenido de la felicidad

El concepto de felicidad es central en la ética aristotélica. Se puede ver incluso en la estructura del libro de la *Ética a Nicómaco*:



A la hora de decir en qué consiste la vida buena o feliz surgen muchas discrepancias. Aristóteles no cree que cualquier representación de la vida feliz sea igualmente apropiada. Como dice Terrence Irwin, no es una concepción conativa, que define su contenido por referencia a los simples deseos de las personas, sino normativa, que define el bien real y objetivo de la felicidad. Solo hay cierto tipo de acciones que me llevan realmente a la felicidad.

Antes de explicar cuál es el contenido de esa felicidad rechaza opciones: placer, riqueza honores. Para saber cuál es la función propia del hombre, Aristóteles desarrolla el famoso argumento del *ergón*. Es decir, para saber en qué consiste la felicidad del hombre hay que saber cuál es su función (*ergón*) propia del hombre

Identifica el *ergón* del hombre mediante un proceso de eliminación: no está en las funciones del alma vegetativa, ni en las funciones del alma sensitiva, están en las funciones propias del alma

intelectiva: la razón. La concepción de la felicidad se basa en la naturaleza del hombre. No simplemente actuar con la razón sino su uso pleno o excelente: *areté* (virtud). La vida feliz no está por lo tanto en actuar racionalmente sino en el ejercicio pleno o virtuoso de esas actividades.

Felicidad y bienes materiales. La renta, el ingreso de dinero de ciertas personas, es la capacidad de compra de ciertos bienes. Esos bienes son importantes para la felicidad, pero hay un techo donde más dinero no implica más felicidad. Cuando llegas a un nivel, aumento de dinero no implica más felicidad. Felicidad y placer: para Aristóteles la vida virtuosa es la vida más placentera

d. La virtud

Hábitos: una inclinación a actuar de una manera, una disposición a actuar de una manera. Hay dos tipos de hábitos:

- a) Virtud: disposición habitual buena, una inclinación a actuar bien
 - *Areté* (excelencia) es el concepto clave de toda la tradición griega
- b) Vicio: disposición habitual mala, una inclinación a actuar mal

La virtud (*areté*) no es algo dado por naturaleza, se requiere el ejercicio de mi voluntad. Opera en cada contexto de acción, es un cierto término medio entre dos opuestos. La virtud es el justo medio.

- Exceso: temerario
 - Valentía
 - Defecto: cobarde
- Dos tipos de virtudes:
 - a) Intelectuales o dianoéticas: perfeccionan la capacidad intelectual (: arte o técnica, prudencia, ciencia, intelecto, sabiduría
 - b) Morales o éticas (dominan impulsos o tendencias irracionales): valentía, fortaleza, templanza, reciedumbre, etc.

e. De la ética a la política

La *Ética* a Nicómaco termina con unas palabras inesperadas que dicen: " Comencemos pues con la exposición". Se ha hablado mucho de esto: es porque hay un nexo íntimo entre ética y política.

Hay en el pensamiento de Aristóteles una conexión estrecha entre la ética como teoría de la vida buena o feliz para el individuo y la política como la teoría de la mejor forma posible de organización de la vida.

Hoy en día la idea de bien está desplazada del discurso político: solo se habla de derechos. Nuestra política disgusta en gran medida porque es una política vacía de todo contenido moral y espiritual, no se compromete en cuestiones de calado, que preocupan a las personas. Se ha desterrado del discurso político toda noción de vida buena

El Libro X se cierra con la idea de que la vida de la virtud es al vida más placentera, es la que da más regocijo, la moral no está desligada del placer y el gozo: son consecuencias del buen actuar moral. Las dos formas de felicidad: la vida activa (virtudes) y la vida contemplativa (virtudes intelectuales) se pueden realizar únicamente dentro de una comunidad política

El hombre es un *zoon politikón*, es un animal político, para poder desarrollarnos como personas, necesitamos a la sociedad. Ejemplo de niños salvajes

Diferentes modos de constituciones de la sociedad y su degeneración

a. monarquía y tiranía

- Sería el ideal si el mejor hombre gobierna a todos, pero es difícil porque no es sencillo encontrar hombres extraordinariamente sobresalientes

b. aristocracia y oligarquía

También sería buena si gobiernan un grupo de ciudadanos excepcionalmente sobresalientes pero también es difícil que eso ocurra

c. república y democracia o demagogia

- lo mejor es optar por la república, aunque el peligro de manipulación y del bajo nivel cultural de muchos ciudadanos, pues minimiza el error y los riesgos del ejercicio del poder

El fin de la polis al igual que la ética es el bien, que las personas actúen bien. Visión muy distinta de la actual, a partir del Liberalismo Clásico de John Locke, la política se empieza a entender como defensa de las libertades individuales, se elimina del discurso político cualquier idea de bien.

Política no es únicamente lo que hacen los políticos. No hace falta ser político para hacer política, política es todo lo que ocurre en la polis, todo acto social es un acto político: unas clases, una reunión, una marcha, una tertulia, un conversatorio, etc. Todo acto que sucede en la ciudad es un acto político. Éste es un acto político. Política viene de *polis* (ciudad) es lo relativo a la ciudad. Política no se reduce a lo que hacen los gobernantes. Hemos reducido la política en un pequeño grupo que es el gobierno.

San Agustín de Hipona



Ilustración 18: El triunfo de san Agustín de Claudio Coello (1664)

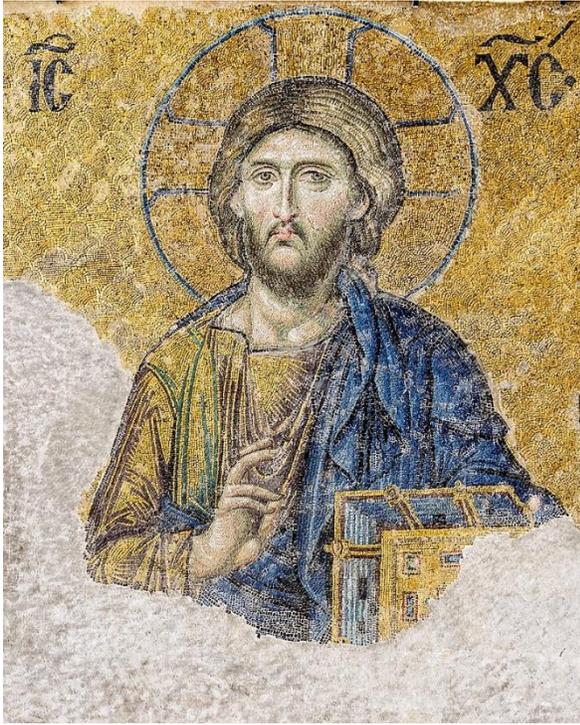


Ilustración 19: Mosaico de Cristo Pantocrátor en la Basílica Santa Sofía en Estambul

1) La cuestión de la filosofía medieval

Hace cuatro siglos “edad media” era un término totalmente despectivo. Significa el “intermedio”, una especie de tiempo de espera o intervalo en el que no sucedió nada relevante en lo que se refiere a la cultura y el pensamiento, una época, en definitiva, oscura. Un periodo inauténtico, situado entre dos periodos auténticos: la antigüedad grecorromana y la edad moderna.

La filosofía medieval es el resultado de la mezcla entre filosofía griega y las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Pero en su mayor parte, lo que consideramos filosofía medieval está íntimamente ligada con el cristianismo, motivo por el cual se le ha denominado muchas veces “filosofía cristiana”.

Se suele afirmar que la filosofía medieval comienza en el año 529, año en el que el edicto del emperador cristiano Justiniano cierra la Academia

platónica en Atenas. De hecho, también coincide con la fundación del primer monasterio benedictino en Montecasino.

Hoy en día nadie pone en cuestión la existencia de una filosofía medieval, aunque hubo momentos en los que se lo negaba. Es muy particular lo que le pasó a Etienne Gilson. Hizo su tesis doctoral sobre la libertad en Descartes y buscó las influencias del padre de la filosofía moderna y entendió (a pesar de los prejuicios de la época) que en la Edad Media había existido un auténtico y original pensamiento filosófico que había influido en pensadores posteriores. Recibió muchas críticas, pues los pensadores de entonces pensaban que la filosofía medieval no había sido sino una “teología truncada”. En respuesta, Gilson escribió su libro *L'esprit de la philosophie médiévale* en 1932. Donde afirma que existe una filosofía en la Edad Media y su originalidad no se puede entender sin tener en cuenta la influencia que ha tenido la Revelación cristiana.

Que tenga el apelativo de cristiana, no debe entenderse que la filosofía medieval abdique de la razón y considere el texto sagrado como única fuente de conocimiento. Aunque es una filosofía diferente a la griega, el hecho de que sea cristiana hace que aparezcan una serie de temas que amplían el panorama de la filosofía. La fe sirve como criterio, como un principio de discernimiento y selección, guía para liberarla del error.

ÉTIENNE
GILSON
EL ESPÍRITU
DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL



Ilustración 20: Edición en español del libro de Gilson

De hecho, aunque los contenidos de la filosofía medieval o cristiana sean los mismos en muchos casos los mismos que en la teología, no son los contenidos, sino el modo de pensarlos lo que hace filosófico un pensamiento. No porque Hesíodo o la Biblia hablen del comienzo de todas las cosas, hacen filosofía. Lo que hace a algo ser filosofía no es el tema (de hecho, la filosofía estudia toda la realidad) sino el espíritu que lo vivifica y le da aliento, el método, o sea, el modo de pensamiento que lo engendra y que puede ser descrito como una búsqueda de la verdad a partir de la razón.

Incluso, desde el principio encontramos que el cristianismo no le bastó con creer la Revelación, sino que hubo un intento auténtico por entender lo que se cree. San Agustín lo resume así: *fidens quaerens intellectum* (la fe busca entender). Los primeros grandes intelectuales cristianos de la antigüedad se les llama “Padres de la Iglesia” que vivieron desde el s. II hasta el VIII. Fueron ellos los primeros que, con la ayuda de la filosofía griega, hicieron un esfuerzo intelectual en explicar las Escrituras y de hacer una apología de los ataques de los judíos, de las herejías y de los filósofos paganos. Entre los principales están: Clemente de Roma (s. I), San Ignacio de Antioquía (s. I), san Justino (s. II), Tertuliano (III), san Atanasio (IV), san Gregorio Nacianceno (s. IV), san Juan Crisóstomo (s. IV), san Ambrosio (s. IV), san Jerónimo (s. V), san Agustín (s. V), san Isidoro de Sevilla (s. VII).



Ilustración 21: Fotografía de la famosa escultura de Bernini llamada La cátedra de san Pedro que se encuentra en la Basílica de San Pedro. Allí están representados los 4 principales Padres de la Iglesia: San Agustín, San Ambrosio (ambos en primer plano), San Atanasio y San Juan Crisóstomo (ambos detrás).

2) Vida de San Agustín: fechas importantes



Ilustración 22: Imagen editada del cuadro *El triunfo de san Agustín* (1664) de Claudio Coello

Nace en el 354 d. C. el 13 de noviembre en Tagaste, ciudad en el norte de África que era parte del Imperio Romano. Su padre Patricio era pagano y su madre, santa Mónica, cristiana. Aunque recibió una educación cristiana de niño, no llegó a bautizarse porque no era costumbre en la época el bautizo de los niños. En la escuela aprendió latín y aritmética en Tagaste, pero el juego le parecía más atractivo que el estudio.

En el 365 Agustín se trasladó a Madaura a continuar sus estudios. Madaura era todavía una población predominantemente pagana, y el efecto de la atmósfera general y su estudio de los autores latinos paganos lo apartaron de la fe de su madre. Un alejamiento que su año de ociosidad en Tagaste (369-370) no hizo nada por mitigar.

Su padre Patricio muere luego de hacerse cristiano y se traslada a Cartago a comenzar sus estudios en retórica. Las malas costumbres de la ciudad, la visión de los ritos obscenos relacionados con cultos orientales, combinado con las pasiones vivas y vehementes de su carne, hicieron que Agustín rompiera con los ideales morales del cristianismo. No tardó en buscarse



Ilustración 23: Recreación de la ciudad de Cartago en la época de san Agustín. Se ve su imponente puerto de forma circular

una amante, con la que vivió durante 10 años y con la que tuvo un hijo en el 371. A pesar de su vida irregular, Agustín fue un brillante estudiante de retórica y no descuidó en nada sus estudios.

En el año 373 Agustín leyó el *Hortensio* del filósofo romano de la época republicana llamado Marco Tulio Cicerón que le ayudó a dejar la vida lujuriosa y materialista y a emprender una vida basada en la búsqueda de la verdad. San Agustín lo explica así en sus *Confesiones*:

“Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un tal Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía y se llama el Hortensio. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos sean otros. De repente apareció a mis ojos toda esperanza vana y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la Sabiduría y comencé a levantarme para ir hacia ti”. Y así: “sólo me en aquella exhortación el que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta sino la Sabiduría misma, estuviese dondequiera”.

Luego se acerca a la secta de los maniqueos (de origen persa, mezcla elementos persas y cristianos), que le ofrecían una presentación racional de la verdad, en contraste con las ideas bárbaras y las doctrinas ilógicas del cristianismo. Por ejemplo, los cristianos enseñaban que Dios creó el mundo y que Dios es bueno; pero, entonces, ¿cómo podrían explicar la existencia del mal y del sufrimiento? Los maniqueos, en cambio, mantenían una teoría dualista, según la cual hay dos principios últimos, un principio bueno, el de la luz, Dios, y un principio malo, el de las tinieblas. Ambos principios son eternos y su lucha es eterna, una lucha que se refleja en el mundo. En el hombre, el alma, compuesta de luz, es obra del principio bueno, mientras que el cuerpo, compuesto de materia grosera, es obra del principio malo. Esta secta le dio a san Agustín una respuesta al problema del mal.

En el 374 regresa a Tagaste alejado totalmente del cristianismo, tanto moral como intelectualmente. Allí enseñó gramática y literatura latina durante un año. Al cabo de un tiempo, funda una escuela de retórica en Cartago y vive allí con su amante y con su hijo, Adeonato. Su fe en el maniqueísmo se había resquebrajado cuando habló con un maniqueo llamado Fausto porque no les daba respuesta a varios problemas intelectuales como la fuente de la certeza del pensamiento humano o la razón por la que esos dos principios del maniqueísmo estaban en conflicto.

Llegó a Roma en el 383, capital del Imperio, porque los alumnos de Cartago eran díscolos y difíciles de dirigir y Roma daba más perspectivas de éxito en el plano profesional. En Roma abrió otra escuela de retórica, pero, aunque los estudiantes se portaban bien en clase, tenían el hábito inconveniente de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios.

Finalmente, encontró un puesto como profesor municipal de retórica en Milán y por esa época dejó de lado su maniqueísmo y adoptó una posición escéptica. Allí empezó a considerar mejor el cristianismo porque empieza a asistir a los sermones sobre las Escrituras del obispo de la ciudad llamado san Ambrosio. Aunque estaba dispuesto a convertirse de nuevo en un catecúmeno,

no estaba aún convencido de la verdad del cristianismo. Por aquel entonces, sus pasiones eran aún demasiado fuertes para él. Su madre quería que se case con cierta muchacha, con la esperanza de que el matrimonio le ayudase a reformar su vida, sin embargo, Agustín tomó como amante a otra mujer en lugar de la madre de Adeonato, alejándose así de mala gana de las perspectivas del matrimonio.

Por aquel entonces, Agustín también leyó ciertos tratados neoplatónicos (traducidos al latín por Mario Victorino), entre ellos las *Enneadas* de Plotino. El concepto neoplatónico del mal como privación, más que como algo positivo, le mostró cómo resolver el problema del mal sin el dualismo maniqueísta y a liberarse de las cadenas del materialismo y facilitarle la aceptación de la existencia de una realidad inmaterial. En otras palabras, la función del neoplatonismo de Agustín de esta época le ayudó a hacer más razonable el cristianismo, lo que le llevó a leer nuevamente el Nuevo Testamento, especialmente a san Pablo. Sin embargo, lo que le impedía convertirse fue su apego a los placeres de la carne, como dice en *Confesiones*:

“Me retenían frivolidades de frivolidades y vanidades de desatinados. Estas viejas amigas mías tiraban del vestido de mi carne y me decían por lo bajo: ‘¿Conque nos dejas? ¿Es cierto que a partir de ahora ya nunca vamos a estar contigo? ¿Es cierto que a partir de ahora nunca jamás te sería lícito esto y lo otro?’ ¡Hay que ver el cúmulo de sugerencias que había en aquellas palabras ‘esto y lo otro’ que acabo de consignar! [...]. Eran un valladar que me impedía dar el salto hacia donde oía la llamada. La costumbre brutal y agresiva continuaba diciéndome: ¿te crees que podrás vivir sin ellas?”

Estas impresiones que se habían desarrollado dentro de sí se vieron confirmadas por el encuentro con dos hombres, Simpliciano y Ponticiano. El primero le contó la conversión de Mario Victorino del neoplatonismo al cristianismo, lo que le llevó a “ardor en deseos de seguir su ejemplo” y, el segundo, le habló de la vida del monje del desierto san Antonio Abad que le llevó a disgustarse por su vida sensual y materialista. Así cuenta Agustín sus impresiones tras escuchar la vida de san Antonio:

“A su vez Tú, Señor, entre sus palabras me ibas replegando hacia mí mismo, arrancándome de mi espalda, donde me había situado por no querer prestarme atención, y me colocabas ante mi rostro para que viese cuán inmundo era, cuán deforme y sucio, lleno de manchas y úlceras. Y miraba. Y me horrorizaba. Y no tenía a dónde huir de mí mismo. Y si intentaba apartar la mirada de mí, aquél seguía contando lo que contaba. Y Tú de nuevo me ponías frente a mí. Y me lanzabas contra mis ojos para que descubriese mi desmesura y la odiase. La conocía, pero la disimulaba, y la reprimía, y la olvidaba”.



Ilustración 24: San Ambrosio y el Emperador Teodosio (1618) de Anthonis van Dyck



En el verano del 386 toda esta lucha interior que llevaba Agustín dentro de sí terminó con la decisión de convertirse al cristianismo cuando en el jardín de su casa escuchó la voz de un niño que le decía una y otra vez: *Tolle lege!, Tolle lege!* (¡Toma y lee! ¡Toma y lee!); abrió al azar el Nuevo Testamento y dio con unas palabras de san Pablo a los Romanos que decidieron su conversión:

“Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias”.

Está perfectamente claro que la conversión ocurrida entonces fue una conversión moral una conversión de la voluntad, una conversión que ocurrió luego de la conversión intelectual. Su lectura de las obras neoplatónicas fue un instrumento para su conversión intelectual, mientras que su conversión moral, desde el punto de vista humano, fue preparada por los sermones de san Ambrosio, las palabras de Simpliciano y Ponticiano y confirmada por el Nuevo Testamento.



Ilustración 25: Cuadro de San Agustín llorando tras su conversión

A propósito de su conversión, son muy conmovedoras las palabras de Agustín en las Confesiones:

“¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan suave, tarde te amé! El caso es que Tú estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, deforme como era, me echaba sobre la belleza de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me tenían prisionero lejos de Ti aquellas cosas que si no existieran en Ti serían inexistentes. Me llamaste, me gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste y tu resplandor hizo desaparecer mi ceguera. Exhalaste tus perfumes y respiré hondo, y suspiro por Ti. Te he saboreado y me muero de hambre y de sed. Me has tocado, y ardo en deseos de tu paz”

Una enfermedad del pulmón le proporcionó la excusa deseada para retirarse del profesorado y, en Cassiciaco, a través de la lectura y la reflexión, se esforzó por obtener una mejor comprensión de la religión cristiana.

El año 387 es importante porque en el sábado santo Agustín fue bautizado por Ambrosio, poco después regresó a África desde Ostia, el puerto cerca de Roma. De vuelta en Tagaste, estableció una pequeña comunidad monástica. Agustín había resuelto en Cassiciaco que no se iba a casar nunca, pero tampoco aspiraba al sacerdocio. Fue por insistencia del Obispo de Hipona, cuando Agustín se encontraba de visita en esa ciudad, que le ordenaron sacerdote en el 391 para que lo ayude y funde otro monasterio en Hipona.

En el 395 Agustín fue consagrado obispo auxiliar de Hipona y fundó otro establecimiento monástico poco después de su consagración como obispo. Cuando Valerio, Obispo titular de Hipona, murió, le sucedió en el cargo y en ese puesto permaneció hasta su muerte. Tuvo que gobernar la diócesis en una época en la que habían dentro de la Iglesia muchas herejías (sobre todo, los donatistas y pelagianos). Predicó y escribió muchos libros y cartas por aquellos años.

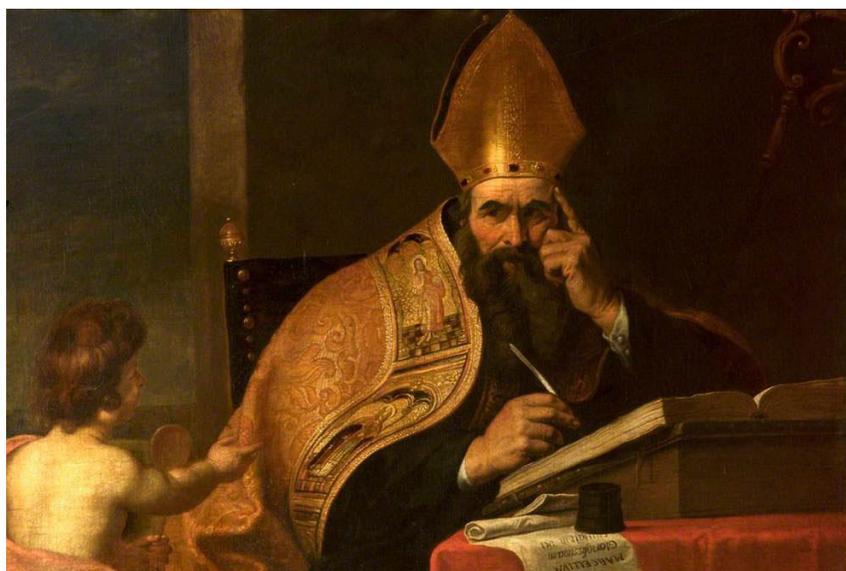


Ilustración 26: Cuadro de San Agustín de Hipona de Gerard Seghers con vestimenta de obispo escribiendo un libro

La situación política del Imperio Romano había ido de mal a peor. El líder de los vándalos Genserico entró desde España a la África romana. En el 430 a comienzos del verano los vándalos entraron a Hipona y san Agustín murió el 28 de agosto. Sus biógrafos dicen que no dejó testamento porque, como los pobres de Dios, no tenía nada que legar. Los vándalos incendiaron la ciudad, aunque la catedral y la biblioteca de san Agustín, por el respeto al gran autor cristiano, no la quemaron.

3) Obras de Agustín

Desde el punto de vista teológico como literario, la obra de Agustín dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII hasta la aparición de santo Tomás de Aquino

Tal vez pueda parecer extraño que Agustín no haya compuesto obras exclusivamente filosóficas, en el sentido que le damos hoy. Por supuesto que no pretendemos ver la doctrina teológica de Agustín., pero, para extraer su doctrina filosófica, tenemos que adentrarnos a sus tratados teológicos. Esa mezcla de temas filosóficos y teológicos puede parecer hoy extraña porque sabemos distinguir muy bien ambas disciplinas, pero en esa época los primeros autores cristianos y Padres de la Iglesia no hicieron esa distinción.

En todo caso, encontramos en Agustín una intención claramente filosófica en varias de sus obras: tenía una confianza en la capacidad del intelecto humano de alcanzar la verdad, incluso sin la ayuda de la revelación.

Entre sus principales obras se encuentran: *Contra académicos*, *De Beata Vita*, *de Ordine*, *De immortalitate animae*, *Soliloquios*, *De libero arbitrio*. También: *Confessiones*, *De Trinitate*, *De Civitate Dei*.

4) El problema del mal

La existencia del mal es un hecho tan doloroso como evidente. De alguna manera, vivimos en el dolor, es un elemento natural humano. Se podría incluso llegar a decir que, si Dios es el creador del mundo, Él sería el responsable del mal en el mundo.

Agustín rechaza la visión maniqueísta sobre el mal que afirmaba que una parte de Dios se mezcló con la sustancia del mal para refrenarla y reprimir su sumo furor; y de la mezcla de ambos, del bien y del mal, está formado el mundo. Esta interpretación no solo hace que Dios esté limitado por el mal, sino que el mismo mundo lleva en sus entrañas un principio de maldad que le hace ser malo por esencia.

Por influencia de Plotino, Agustín encontró una respuesta a los maniqueos porque le ayudó a entender el mal como privación y no como algo positivo. Define el mal como *ausencia del bien debido*. Es más, el mundo creado es bueno porque es fruto de la acción creadora de Dios o, como afirma en *Las confesiones*, *todo lo que existe, es bueno (quaecumque sunt, bona sunt)*.

Por lo tanto, si el mal es privación y no una cosa positiva, ya no nos encontramos en el dilema de atribuir el mal al Creador o inventar un primer principio malo que sea el responsable del mal.

Agustín distingue dos tipos de males: el mal natural y el mal moral. De las dos, el mal físico no es propiamente un mal considerado ontológicamente, el mal propiamente dicho es el mal moral, que procede de la voluntad humana.

- a) El mal natural es consecuencia de que todo lo que existe es un ente creado. Las cosas creadas, que han sido creadas por Dios *ex nihilo*, son seres limitados, participan del ser y del no ser. Hay en las criaturas una especie de *falta original* que produce una necesidad de cambiar y de moverse. Las cosas nacen, se corrompen y mueren, el universo mismo es una historia de cambios y destrucciones continuas.
- b) El mal moral no es algo positivo, no es algo creado por Dios, la causa del mal moral no es el Creador, sino la voluntad creada. El mal moral es un alejamiento de Dios por parte de la voluntad del hombre, un alejamiento al Bien inmutable e infinito. Cuando la acción humana no siempre actúa como debe de ser, es preferir lo efímero y lo temporal a lo eterno. Se da cuando se subvierte el correcto orden de lo que debe ser amado. El mal, por lo tanto, no es el deseo de cosas malas –porque todo lo que existe es bueno- sino el abandono de las mejores: *iniquitas est desertio meliorum*.

Podríamos preguntarnos, si Dios nos da una voluntad capaz de hacer el mal, ¿no es esto darnos un don tan peligroso que ya en sí mismo constituye un mal verdadero? Es cierto que la libertad conlleva un peligro, pero es la condición necesaria más grande de los bienes que nosotros podemos escoger: la felicidad. En sí misma, la voluntad libre es una naturaleza buena, porque es creada por Dios, pero que puede ser mala si el hombre usa mal de ella. Diría Agustín que Dios permite ciertos males para conseguir bienes mayores.

Estos principios explican la presencia del mal en el mundo y se libera a Dios de la responsabilidad de haber creado el mal. Estos principios, además, prueban que, una vez dada la creación, en cierto modo el mal es inevitable, pues crear es sacar de la nada y lo que viene de la nada es corruptible.

4) La felicidad y la libertad

La ética de Agustín tiene en común con la ética griega que es una ética eudaimonista, es decir, que la felicidad es el concepto fundamental para la ética. Pero esa felicidad a la que aspira el hombre, no puede encontrarse en este mundo, sino en la posesión de Dios. Consideraba que la felicidad no es auténtica si no incluye la inmortalidad del alma: una vida que no fuera eterna no puede ser feliz.

Que el ser humano anhela la beatitud o la felicidad, y que esa felicidad es el logro de un objeto, lo sabía muy bien Agustín por su propia vida. El hecho de que ese objeto que satisface esos deseos de felicidad está en Dios, también lo aprendió por su propia experiencia personal.

No pensaba en una posesión de Dios intelectual o filosófica, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y, más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo ayudado por la gracia.

La ética de Agustín se centra, por lo tanto, alrededor del amor y de la voluntad. Sin embargo, la voluntad humana es libre y es capaz de alejarse o acercarse a Dios a pesar de tener dentro de sí unas leyes morales impresas en el corazón del hombre. Así como la mente humana recibe verdades teóricas iluminadas por Dios, también recibe verdades prácticas que hacen que el hombre esté dispuesto hacia Dios.

Una piedra, cuando cae busca su “lugar”, pero sin saberlo ni quererlo. El hombre ha de ir a Dios, que es su “lugar”, su fin, pero de forma consciente y voluntaria. Es decir, libremente.

La libertad de Agustín implica dos elementos: *autodeterminación de la voluntad y orientación al bien*. El hombre tiene libertad para autodeterminar su voluntad como desee (a eso se le llama *liberum arbitrium*), pero no es una libertad incondicionada, sino que está referida y condicionada a un fin: el bien. Es decir, el hombre tiene una libertad inicial y radical (*liberum arbitrium*) para alcanzar su fin, que es Dios, y sea así verdaderamente libre (*libertas*). La libertad en Agustín no se trata de “ser libres”, sino de estar “liberados” de los obstáculos que nos impidan alcanzar nuestro bien.

Para entender esta noción de libertad, hay que partir de la condición civil del esclavo en las sociedades antiguas. En el estado de esclavitud, el hombre se convertía en un objeto. Su *acción estaba dirigida por otra persona a un fin ajeno*. La determinación de la acción y la finalidad de la acción le venían dado por otra persona.

En cambio, el hombre libre, *él es quien se propone el fin y quien se dirige a sí mismo en su consecución*. En su acción busca su fin propio y lo hace consciente y voluntariamente.

Según esta concepción, para determinar si hay o no libertad, no se mira la capacidad de elección, sino la capacidad de autodeterminación y de orientación al bien. Si el fin de mi acción no es mi bien, mi acción es *servitus* (esclavo), si es mi bien, mi acción es *libertas* (libre).

Para que el hombre sea libre con *libertas* se requiere que además de estar autodeterminado (dominio del propio acto), el acto vaya orientado al fin propio del agente (finalidad). No es libre quien quiere lo que *quiera* (cualquier cosa), sino quien quiere lo que *quiere*, quien quiere su bien.

5) La Ciudad de Dios

Civitate Dei contra paganos (que en algunas ediciones tiene 1500 páginas y fue escrita en más de 10 años) es un libro que escribió san Agustín por motivos apologéticos. Él mismo se refirió a ella como *magnum opus et arduum*, una obra grande y difícil.

Es una respuesta a la acusación que se le hizo a los cristianos luego del saqueo de Roma en el 410 por Alarico, acontecimiento que produjo en el Imperio Romano una tremenda impresión, comparable con la destrucción de Jerusalén o la conquista de Constantinopla en el siglo XV.

Muchos devotos creyentes de la religión romana afirmaron que el Imperio Romano había caído porque los dioses se habían apartado de Roma gracias a que los cristianos invadieron la ciudad y reprimieron el culto a los dioses paganos.

Agustín argumenta que Roma no cayó por el cristianismo, sino precisamente por los vicios inherentes al sistema político y religioso romano, es decir, por su inmoralidad. El problema fundamental está en que Roma estaba basada en el amor propio, en el egoísmo. Toda sociedad surgida por este egoísmo es caracterizada por Agustín como *civitas terrena* o ciudad terrena.

Agustín se dedica gran parte del tiempo en su obra a criticar a las diosas y dioses romanos. Roma era un orden político que se estaba destruyendo precisamente porque se complacía en la adoración de deidades falsas. Los dioses que los romanos reverenciaban eran muy cuestionables desde el punto de vista moral: eran mezquinos, celosos, violentos, resentidos, promiscuos y vanidosos. Pero la cuestión es ésta: descubrir qué adora una sociedad equivale a descubrir qué es lo que más valora y qué busca imitar. Los dioses romanos estaban marcados por lo que Agustín llama *libido dominandi* (deseo de dominación) y, por ende, no es de sorprender que el orden social romano fuera determinado de forma similar.



Ilustración 27: Cuadro de los principales dioses

Así, la sociedad y la justicia de Roma no está en la *tranquillitas ordinis*, la tranquilidad que proviene del orden, sino más bien cierta quietud nacida del miedo. La *libido dominandi* de los dioses romanos pasó a ser la *libido dominandi* de las autoridades políticas romanas; el culto equivocado de los dioses derivó en un mal gobierno. En este sentido, es revelador que el mito fundacional de la ciudad de Roma involucre a dos gemelos criados por una loba que llegan a un conflicto moral. La capital del Imperio se llama Roma y no Remo porque Rómulo mató a Remo, estableciendo así su dominio.

Agustín deja claro que el declive de Roma no se desprende del cambio histórico hacia el cristianismo, sino que está enraizado en el pecado, en la violencia, en la inmoralidad, en la mala religión, y en la debilidad de la voluntad, que sucumbe el deseo de buscar dominar a los demás.

Lo que Agustín propone por encima y en contra del orden romano es una forma diferente de culto y de gobierno. Los cristianos no creen en deidades violentas, sino en un Dios que crea el mundo sin violencia. En la mitología romana, el mundo llega a ser tras un acto de violencia y conquista: Saturno devora a sus hijos, Júpiter que vence y asesina a su padre, etc. Pero de acuerdo con la Biblia, el Dios verdadero no lucha con nada en el momento de crear, tampoco vence a ningún rival, sino en un acto de amor, generosidad y libertad sin violencia, trae al universo a la existencia. En una palabra, el orden llega con la paz.

Al adorar un Dios semejante, se instaura un orden social totalmente distinto basado en la compasión, el perdón y la solidaridad. Esta otra ciudad, en esta forma alternativa de organización política basada en el amor a Dios, es la *civitas Dei*, la ciudad de Dios.

Hay una correlación muy interesante para Agustín entre la narración de la fundación de Roma y la historia de Caín y Abel. En el relato del Génesis., Caín, en un ataque de celos, asesina a su propio hermano y, curiosamente, se convierte en fundador de ciudades. Tiene una similitud con Rómulo, pero mientras Rómulo es claramente el héroe de la leyenda romana, en la historia bíblica, Caín es maldecido y Dios se pone del lado de la víctima

Lo que descubre Agustín es que tanto Caín como Rómulo son los progenitores de la *civitas terrena*, mientras que Abel es el creador de la *civitate Dei*.



Ilustración 28: Rómulo y Remo (1614) de Rubens



Ilustración 29: Caín matando a Abel (s. XVII) de Frans Francken II

Agustín entiende la historia de la humanidad como la tenaz lucha entre estas dos ciudades. Una está determinada por el *amor Dei usque contemptus sui* (el amor a Dios, hasta el desprecio de sí) y la otra por el *amor sui usque contemptus Dei* (el amor propio hasta el desprecio de Dios). Los ciudadanos de la ciudad de Dios juzgan su existencia terrestre como un medio para la alegría de Dios, mientras que los ciudadanos de la ciudad terrenal ven en sus dioses un medio para la alegría en el mundo. Así, la historia es una lucha incesante entre búsqueda y rechazo de Dios.

Ya vimos que el principio de la moralidad es el amor a Dios y que el mal moral es un alejamiento de Dios, por lo tanto, la especie humana puede ser distinguida en dos grandes grupos, los que buscan a Dios y los que se prefieren a sí mismos antes que a Dios. Es el carácter de sus voluntades, el de su amor dominante, lo que señala decisivamente a los hombres.

Dice Hannah Arendt que la pertenencia a una ciudad y otra se decide dentro del corazón humano: *“no hay nadie que no ame, pero sí hay alguien que se pregunta qué amar. Por tanto, no los exhorto a que no amemos, sino a qué elegir amar”*.

Hay que tener cuidado con identificar las dos ciudades con alguna organización real, son ideas únicamente morales y espirituales, el conflicto entre ciudad de Dios y ciudad terrena no es el conflicto Iglesia-Estado. Por ejemplo, un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia, pero si el principio que dirige su conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios, pertenece espiritual y moralmente a la ciudad terrena. De igual manera, si un oficial del Estado se conduce bajo la dirección del amor a Dios, pertenece moral y espiritualmente a la ciudad de Dios.

Santo Tomás de Aquino



Ilustración 30: Triunfo de Santo Tomás de Aquino de Benozzo Gozzoli (1475) que se encuentra en Iglesia de los dominicos Santa Maria sopra Minerva en Roma.

1) El argumento ontológico de san Anselmo

Se sabe muy poco sobre su vida. Se sabe que nace en el 1033 en Aosta (Italia), que entró en la Orden Benedictina en 1060, llegó a ser Prior y Abad en la Abadía de Bec (Francia) y finalmente en el 1093 fue nombrado Arzobispo de Canterbury hasta que murió en el 1109.

Es un autor sumamente importante porque prepara el gran desarrollo intelectual de la Escolástica en el siglo XII y XIII. Su aporte principal se debe a su famoso argumento ontológico que es un intento de demostrar a Dios exclusivamente por la razón. Lo que demuestra su confianza profunda en la razón humana y su capacidad de demostrar verdades que ya conocemos por la fe si necesidad de acudir a los textos Sagrados. Busca, en definitiva, buscar la razonabilidad de la fe, “entender lo que se cree”.

Debido al pedido de muchos de los monjes que convivían con él, deseosos de tener por escrito lo que tanto habían escuchado, le pidieron a Anselmo que redactara una primera obra llamada el *Monologion*:

“Me trazaron el plan de mi escrito, pidiéndome que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras. Y que expusiera, por medio de un estilo claro, y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad” (...) También han querido que no desdeñase responder a las objeciones.

En el *Monologion* ofrece, principalmente, 3 argumentos, cuyo punto de partida es la existencia de una pluralidad de seres finitos, dotados de perfecciones desiguales, entre cuyos grados puede establecerse un orden jerárquico ascendente. Este orden constituye una escala que conduce, finalmente, a la afirmación de un primer ser, causa ejemplar, eficiente y final. Se trata de un argumento de tipo *a posteriori*, es decir, parte de lo creado para demostrar la existencia del Creador.

Después de escribir el *Monologion* busca, a petición de sus propios monjes, una prueba de la existencia de Dios “que no necesitase para ser completa más que de sí misma”. Así escribe el *Proslogion* donde escribe su famoso argumento ontológico (denominado así por Kant unos siglos después):

“Después de que, obligado por los ruegos de algunos hermanos, publiqué un cierto opúsculo como ejemplo de reflexión sobre la razón de la fe —encarnando a quien investiga lo que no sabe y discurre en silencio consigo mismo— considerando que aquel opúsculo estaba compuesto por un entramado de muchos argumentos, comencé a preguntarme si tal vez se pudiese encontrar un único argumento que para ser probado no necesitase de ningún otro sino de sí mismo, y que fuese suficiente por sí solo para probar que Dios existe verdaderamente, que es el Sumo Bien no necesitado de nada y de quien todas las cosas necesitan para ser y ser felices (...)”

El apelativo “ontológico” designado por Kant es un argumento de tipo *a priori* porque procede únicamente a partir del concepto mismo de Dios sin considerar los datos de los sentidos. No parte de la creación para demostrar la existencia del Creador, sino de la definición de Dios. Para él, se demostraría un Dios que es evidente, esto es, un ser al que le corresponde existir necesariamente.

El argumento anselmiano parte de la definición de Dios *aliquid (id) quo nihil maius cogitari potest* (aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado), pretende que la proposición “Dios existe” es verdadera (por sí misma).

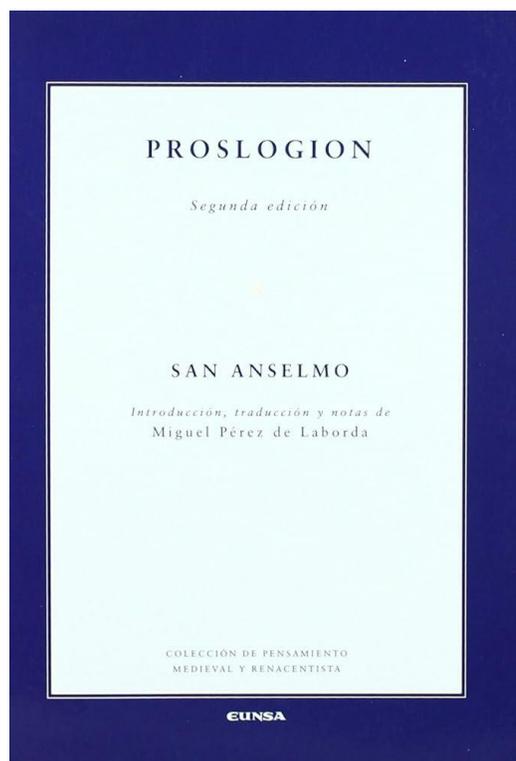
El argumento sigue los siguientes pasos:

- a) Dios como aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. Noción que se halla incluso en el entendimiento del insensato (ateo o no creyente).
- b) Existir en la mente no implica existir en la realidad.
- c) Es más existir en la mente y en la realidad que existir sólo en la mente.
- d) Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado (*Id quo nihil maius cogitari potest*), al ser pensado como existente, es mayor que si es pensado como no existente.
- e) Conclusión: Dios debe ser pensado como existente en la mente y en la realidad.

La premisa mayor presenta simplemente *la idea de Dios*, la idea de Dios que tiene cualquier ser humano, aunque niegue su existencia. La premisa menor es clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pues algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extramental, y no únicamente en la idea.

Lo que san Anselmo nos está queriendo decir es que no se puede tener la idea de Dios y negar a la vez su existencia real. La idea de Dios como absoluta perfección es necesariamente la idea de un ser existente. De hecho, parte de que en la mente de todo hombre existe *la idea de*: “El ser mayor que el cual no se puede pensar otro”. Pero este ser —Dios— ha de existir también en la realidad. Pues existir en la mente y en la realidad es más que existir sólo en la mente. Pero si el ser mayor que el cual no se puede pensar otro no existiera en la realidad, entonces no sería el ser mayor que el cual no se puede pensar otro; pues se podría pensar otro mayor: a saber, el que, existiendo en la mente como el mayor que se puede pensar, existiese también en la realidad. Luego el ser mayor que el cual no cabe pensar otro, existe en la mente y en la realidad. Conclusión, luego existe Dios.

La relevancia de este argumento es tan grande que gran parte de la tradición filosófica posterior analizó el argumento para maravillarse por la claridad de su argumento o para defender



su invalidez. Descartes publicó distintas variaciones del argumento, Leibniz y Hegel hablaron sobre él. Recientemente filósofos del s. XX han revisado este argumento como Godel, Malcolm o Platinga. En cambio, Santo Tomás de Aquino, Hume o Kant han argumentado sus errores y su invalidez.

Textos



Ilustración 31: Filósofo en meditación (1632) de Rembrandt

Texto 1: Las humanidades, algo más que una carrera (Pablo Alzola)

Alzola, Pablo (4 de abril del 2016), *Las humanidades, algo más que una carrera*, Aceprensa, <https://www.aceprensa.com/educacion/la-universidad-sin-pragmatismos/>

Duración lectura: 8m. 18s.

El énfasis en valorar las carreras universitarias según “las salidas profesionales y los salarios –antes limitado al ámbito de la formación profesional– está cobrando cada vez más impulso”, explica un [artículo](#) del *New York Times*. Esta deriva no favorece a los estudios relacionados con las humanidades ni a la llamada “educación liberal”, fundamento de un modelo de universidad orientado a una formación completa.

“Los soldadores ganan más dinero que los filósofos. Necesitamos más soldadores y menos filósofos”. Dejando a un lado la necesidad que pueda tener Estados Unidos de profesionales técnicos, estas [palabras](#) del senador de Florida, Marco Rubio, resumen un sentir cada vez más [extendido entre los políticos](#). Algunos quieren que la universidad sea una antesala del mercado laboral; un lugar donde la “educación liberal” de base humanística –antes habitual en muchas carreras, ya fueran de “ciencias” o de “letras”– no es más que un lujo superfluo al que los ciudadanos no deberían contribuir con sus impuestos.

Carreras “productivas”

Es comprensible que el gobierno estadounidense quiera asegurarse de que el gasto público anual en educación superior –que asciende a 150.000 millones de dólares– llegue a buen puerto. Para ello, una vía es la de focalizar la subvención en las carreras más “productivas”, muchas de ellas ligadas a la llamada “educación STEM”, acrónimo de ciencia, tecnología, ingeniería y matemáticas. Según datos de una [encuesta](#) de la *National Association of Colleges and Employers*, los “graduados STEM” encabezarán en 2016 las listas de salarios más altos de Estados Unidos.

Esta profesionalización de los estudios universitarios va de la mano de una creciente especialización. Así, cada vez tiene menos importancia la formación de base, adquirida en el grado, y más la especialización, propia del máster. Según un [artículo](#) publicado por *El País* en su suplemento de educación, hoy día la especialización se considera “vital para competir en un mercado cada vez más exigente y globalizado”.

Frente a esta coyuntura, suele decirse que las carreras de humanidades se encuentran “en crisis”, una afirmación no del todo acertada, ya que en países como España se observa un [repunte](#) del 9% en estos estudios entre 2008 y 2013. En realidad, lo que está en cuestión es la identidad de la misma institución universitaria, la cual está dejando de ser el ámbito de los saberes universales –a los que aspira la educación liberal– para convertirse en una industria de conocimientos cada vez más técnicos y especializados.

La crisis de la educación liberal

Sin embargo, la vertiente “profesionalizante” de las universidades no es un fenómeno reciente. Tal y como [explica](#) José María Torralba, director del Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra, esta surgió en Estados Unidos durante la década de los 50, cuando se

crean los programas de doctorado, las escuelas de posgrado y los primeros MBA. El cambio respondía al deseo de que la universidad estuviera en consonancia con las necesidades de la sociedad, equiparando aquí la sociedad con el mercado y sus necesidades con la demanda de profesionales cualificados. Es precisamente aquí cuando nace esa conciencia de crisis en las “humanidades”.

En el mundo anglosajón, el término “humanidades” no se refiere tanto a las carreras de letras, sino más bien a la formación humanística de base –también conocida como *core curriculum*– proporcionada por muchas universidades y *colleges*. Su fin es el de garantizar a todos los estudiantes una “educación liberal”, y no solamente una educación utilitaria. Este modelo se remonta al humanismo renacentista –donde destaca la idea de educación de Tomás Moro–, a la *Idea de una universidad* de [John Henry Newman](#) y a la universidad alemana promovida por Humboldt. Ortega y Gasset propuso en los años 30 la creación de una “Facultad de Cultura”, equivalente al *core curriculum* anglosajón, que asegurara la transmisión del “sistema de las ideas desde las cuales cada tiempo vive”, tal y como explica en *Misión de la universidad*.

La minusvaloración de este tipo de educación en los años 50 dio lugar a una escisión en el alma de la universidad. En el ámbito estadounidense, el debate sobre los dos modos de entender la universidad fue abanderado por Robert Hutchins, presidente de la Universidad de Chicago hasta 1945, y Clark Kerr, presidente de la Universidad de California en los años 60. Por un lado, Hutchins respaldaba la llamada “universidad colegial”, partidaria de que todos los alumnos reciban una amplia base de formación humanística; por otro, Kerr defendía la idea de “multiversidad”, cuyo principal cometido sería el avance del conocimiento por medio de la investigación especializada. En su obra *Los usos de la universidad*, este último afirmaba con ironía que lo único que da cohesión a la multiversidad es el sistema de calefacción o las quejas de los profesores acerca del aparcamiento.

Aldeas que resisten

“La batalla por las humanidades está bastante perdida (también en Estados Unidos), pero, al igual que en la Galia de Astérix, todavía quedan algunos reductos que mantienen viva la esperanza”, sostiene José María Torralba. En Estados Unidos, las universidades de [Columbia](#) y [Chicago](#) son las abanderadas en el impulso de la educación liberal a través del *core curriculum*, aunque también existen pequeños [liberal arts colleges](#) dedicados exclusivamente a la formación de estudiantes de grado. “Los hábitos intelectuales desarrollados en el *core curriculum* generan una capacidad intelectual crítica y creativa de la que los estudiantes se valen, mucho después de haber terminado sus estudios, para buscar y alcanzar vidas plenas de sentido”, explica la página web de Columbia.

En Europa, el Amsterdam University College celebró el pasado septiembre un [congreso internacional](#) sobre la importancia de leer obras clásicas como parte de la educación liberal. Muchos de los centros universitarios ligados a este tipo de educación –así ocurre en el caso de Columbia y Chicago– basan su programa en la lectura y discusión en pequeños grupos de las grandes obras de la cultura occidental.

En España, la Universidad de Navarra es uno de los pocos centros universitarios que ha promovido un [core curriculum](#), común a todos los grados y formado por asignaturas de “humanidades”. Este programa busca que los alumnos desarrollen “hábitos intelectuales”: lectura crítica, capacidad de reflexión y argumentación, interpretación global de la realidad, interés por la verdad, etc. “Claves del pensamiento actual”, “Fundamentos de antropología”, “Ciencia, razón y fe”, “Cuestiones acerca de la muerte” o “Literatura, poder y liderazgo” son algunas de las [asignaturas](#) que forman el programa ofrecido por esta universidad.

Resuenan aquí los ecos de lo que John Henry Newman había defendido en su *Idea de una universidad*, una obra sorprendentemente actual, a pesar de haber sido escrita hace más de un siglo. Según [explica](#) un experto en esta obra, lo decisivo para Newman no eran los contenidos aprendidos –filosofía, historia, etc.–, sino el “hábito intelectual” que genera la formación humanística: la capacidad de adquirir una visión amplia y universal, captar lo universal en lo particular, asociar lo concreto con su conjunto y, en último término, buscar el conocimiento como algo valioso en sí mismo. “La universidad no debe ofrecer respuestas ‘enlatadas’, sino sembrar inquietudes”, sostiene el profesor Torralba, en consonancia con Newman.

¿Y para qué sirven las humanidades?

En respuesta a la polémica suscitada por las declaraciones de Marco Rubio y otros políticos, el *New York Times* publicó en la sección de opinión una [reflexión](#) de Arnold Weinstein, profesor de literatura comparada en la Universidad de Brown (Rhode Island, Estados Unidos), sobre el valor de la educación liberal en la formación académica.

Aunque “no puede competir con el prestigio y la rentabilidad económica prometida a los que estudian carreras STEM”, la educación liberal proporciona un tipo de conocimiento que las primeras no tienen. Según Weinstein, “un dispositivo como el GPS nos da la ruta más eficaz y directa a un destino concreto, pero presupone que nosotros sabemos a dónde nos dirigimos. Encontrar una dirección es una cosa; encontrar el propio camino es la vida es algo muy diferente. Incluso las computadoras más inteligentes o las estadísticas más precisas están perdidas cuando se trata de trazar la cartografía del alma humana”.

Tal y como explica este autor, la educación humanística no consiste en memorizar poemas o saber quién escribió qué: “Se trata, por el contrario, del registro humano que atesoramos en librerías y museos y teatros y, sí, también en Internet. Pero este es un registro que vive y respira”. No se puede transmitir por medio de datos o diapositivas, sino aplicándolo a la propia vida. Así, “las humanidades nos obligan a conjugar el mundo en primera persona”, sostiene Weinstein. No se trata de un saber productivo y, en este sentido, puede verse como prescindible o incluso frívolo. Sin embargo, “si creemos que el fin de la educación es el de enriquecer las vidas de los estudiantes, afirmo entonces que las humanidades van por el buen camino, con independencia de los salarios que proporcionen”.

Texto 2: En defensa del conocimiento inútil (Pablo Alzola)

Alzola, Pablo (11 de abril del 2016), *En defensa del conocimiento inútil*, Aceprensa, <https://www.aceprensa.com/educacion/en-defensa-del-conocimiento-inutil/>

Duración lectura: **8m. 30s.**

En cada vez más países, los presupuestos estatales favorecen los estudios capaces de generar beneficios a corto plazo, menospreciando así otro tipo de saberes aparentemente inútiles, cuyo cultivo no rinde económicamente, o al menos no tanto como el de los primeros. Como respuesta esta situación de crisis, el director del Instituto de Estudios Avanzados (IEA) de Princeton ha reeditado “La utilidad de los conocimientos inútiles”, un ensayo emblemático, escrito hace casi ochenta años, que ayuda a repensar el valor de la educación liberal en una sociedad guiada por la productividad.

El 16 de marzo pasado, la administración Trump hizo público el boceto del presupuesto federal para 2018. Como [explica Adam Rogers](#) en *Wired*, este presupuesto no es tanto un proyecto de gobierno, sino una cartografía política o una filosofía de Estado. Entre las novedades, Rogers menciona un ascenso del 9% en el gasto en defensa y del 7% en seguridad nacional, y destaca que “las partes realmente escalofriantes, aquellas que van a ser un punto de no retorno, son los recortes a la investigación científica. Incluso los Institutos Nacionales de Salud, con su presupuesto históricamente intocable, pierden 6.000 millones de dólares de financiación”.

Unos días antes de la publicación del presupuesto de Trump, el físico matemático Robbert Dijkgraaf, director del IEA de Princeton, reeditaba un texto histórico de Abraham Flexner –uno de los grandes reformadores de la educación universitaria de principios del siglo XX– titulado “La utilidad de los conocimientos inútiles” (*The Usefulness of Useless Knowledge*). La nueva edición del texto viene acompañada por un ensayo del propio Dijkgraaf –“El mundo de mañana” (*The World of Tomorrow*)– que repasa algunos logros científicos recientes, al tiempo que subraya cómo las ideas de Flexner no han perdido actualidad.

Contra la tiranía del corto plazo

En los últimos años, los criterios que guían la investigación científica responden cada vez más a objetivos a corto plazo que “pueden detectar más problemas inmediatos, pero dejan de lado los grandes avances que la imaginación humana puede lograr en el largo plazo”, explica Dijkgraaf en una [versión abreviada](#) de su ensayo, publicada por *The Chronicle of Higher Education*. El actual director del IEA hace referencia al caso de las ciencias biomédicas en Estados Unidos, donde los Institutos Nacionales de Salud rara vez dan subvenciones a científicos menores de cuarenta y cinco años. Esta falta de oportunidades empuja a los investigadores más jóvenes hacia una búsqueda de resultados inmediatos, dada la imposibilidad de obtener fondos para investigaciones que profundicen más en su objeto de estudio. A primera vista, esta opción de las ciencias por la inmediatez parece prudente, sobre todo en tiempos de crisis económica. Pero la primacía del corto plazo favorece la parcelación y especialización de los conocimientos.

Frente a esta situación, Dijkgraaf reivindica en su ensayo el papel de una investigación de largo recorrido: “El progreso de nuestra era moderna, y del mundo de mañana, no depende

solamente de las destrezas técnicas, sino también de la curiosidad sin obstáculos y de los beneficios –y placeres– que reporta adentrarse más allá, contra la corriente de las consideraciones prácticas”. Paradójicamente, el conocimiento que no busca una utilidad más allá de satisfacer la curiosidad que lo despierta es el más beneficioso, pues es capaz de abordar en profundidad grandes interrogantes. Con el paso de los años, “la investigación fundamental produce ideas que, lenta y pausadamente, dan lugar a aplicaciones concretas y nuevos estudios. Como suele decirse, el conocimiento es el único recurso que crece cuando se utiliza”, señala el director del IEA.

Entre los numerosos ejemplos citados por el ensayo de Dijkgraaf, destaca el de la teoría de la relatividad de Einstein: cien años después de su publicación en 1905, la que parecía una teoría abstracta tiene más impacto en nuestra vida cotidiana del que pensamos: sin ella las indicaciones de nuestro GPS relativas al tiempo y al espacio podrían desviarnos más de 11 kilómetros de nuestro destino.

Cultivar la curiosidad

La figura de Abraham Flexner es, en opinión de Robbert Dijkgraaf, el mejor revulsivo contra la tiranía del corto plazo que reina hoy en la investigación científica: “Flexner estuvo convencido toda su vida de que la curiosidad humana, con la ayuda del azar, es la única fuerza bastante poderosa para romper las barreras mentales que bloquean las ideas realmente transformadoras”. Posiblemente sea este el motivo que ha impulsado a Dijkgraaf a reeditar “La utilidad de los conocimientos inútiles”, un texto que, en su brevedad, contiene intuiciones de gran valor sobre el espíritu que debería animar toda búsqueda científica.

“Las instituciones científicas deberían entregarse al cultivo de la curiosidad. Cuanto menos se desvíen por consideraciones de utilidad inmediata, tanto más probable será que contribuyan al bienestar humano y a otra cosa asimismo importante: a la satisfacción del interés intelectual”. Lo más sorprendente es que estas palabras de Flexner se hicieron realidad: en 1930 puso en marcha el Instituto de Estudios Avanzados en Princeton con la financiación de los hermanos Bamberger. Estos querían invertir las ganancias de un establecimiento comercial en la creación de una escuela de medicina dental para el estado de Nueva Jersey, pero Flexner logró persuadirles para que financiaran su proyecto.

El IEA nació como una institución capaz de ofrecer a sus miembros las condiciones favorables para la investigación, la reflexión y el diálogo. A la pregunta de un profesor sobre cuál eran sus obligaciones en esta institución, Flexner le respondió: “No tiene obligaciones; solo oportunidades”. El Instituto floreció rápidamente en los años 30, en gran parte por la fuga de cerebros de Europa provocada por el auge del nazismo. “El IEA está en deuda con Hitler por Einstein, Weyl y Neumann en matemáticas; por Herzfeld y Panofsky en el campo de los estudios humanísticos”, apuntaba Flexner con cierto sarcasmo.

La “abrumadora importancia” de la libertad espiritual

Cuando Flexner emplea la palabra “curiosidad”, no está poniendo el acento en la dispersión o en la superficialidad intelectual. Más bien, esta palabra hace hincapié en “la abrumadora importancia de la libertad espiritual e intelectual”. El reformador de Princeton afirma que esta

libertad, en cuanto expresión de la dignidad del alma inmortal, justifica por sí sola la existencia de una institución universitaria: “Una institución que libera a generaciones sucesivas de almas humanas está ampliamente justificada al margen de que tal o cual graduado haga una contribución de las llamadas útiles al conocimiento humano”, sostiene en su ensayo. Por ello, la peor amenaza de la humanidad no es el pensador irresponsable, sino el que trata de coartar la libertad del espíritu humano.

El auge en los últimos años de dos nuevos axiomas en las universidades americanas –la corrección política y el éxito– es otro motivo de peso para reivindicar la actitud de libertad intelectual promovida por Flexner. “Hay una manera correcta de pensar y una manera correcta de hablar, y también un conjunto correcto de cosas sobre las que pensar y hablar. El secularismo se da por descontado. El ambientalismo es una causa sagrada”. Con estas palabras resume William Deresiewicz las características de la nueva corrección política. Además, esta religión del campus suele ser el salvoconducto para profesar otro credo: el del éxito a cualquier precio. La primera es una “cobertura moral” que convierte en intocable a cualquiera que decide sustituir la indagación científica de la verdad por el éxito en términos de impacto académico o resultados monetizables.

La fuerza de lo inútil

Entre un credo y otro ha quedado sepultada la “educación liberal” de la que hablaba Flexner, que consiste, según explica Deresiewicz, en “la indagación sobre las preguntas humanas fundamentales, abordadas por medio del discurso racional”, sin cortapisas de otro tipo. Se entiende que esta búsqueda en torno a las preguntas fundamentales sea necesaria, pues “pone en entredicho dos de los credos actuales del campus: la corrección política, al cuestionar sus certezas; y la religión del éxito, al poner en duda sus valores. Esta indagación recuerda la posibilidad de que hay diferentes formas de pensar y diferentes cosas por las que vivir”.

En esta misma línea se sitúa el breve ensayo de Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil*, que en su edición española –a cargo de Acantilado– incluye como complemento el manifiesto de Flexner. Son textos que se apoyan mutuamente, pues abordan el mismo tema desde ópticas complementarias: las humanidades (Ordine) y la investigación científica (Flexner). “Si renunciamos a la fuerza generadora de lo inútil, si escuchamos únicamente el mortífero canto de sirenas que nos impele a perseguir el beneficio, solo seremos capaces de producir una colectividad enferma y sin memoria que, extraviada, acabará por perder el sentido de sí misma y de la vida”, advierte Ordine. “Tenemos necesidad de lo inútil”, dice este autor: lo inútil es la única puerta que nos permite asomarnos a la dignidad del hombre.

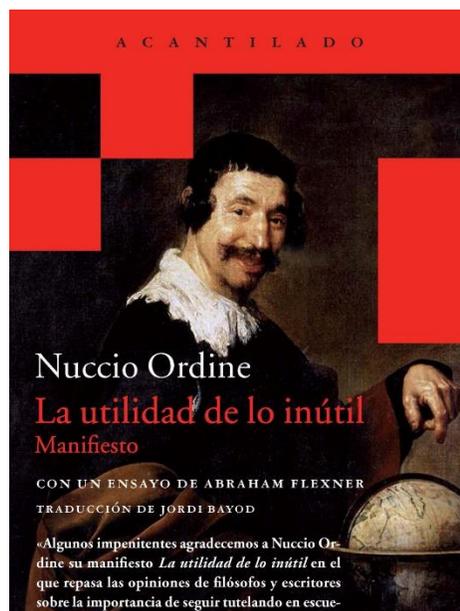


Ilustración 32: Libro de Nuccio Ordine llamado "La utilidad de lo inútil. Un manifiesto" donde defiende la utilidad de los saberes que no cuyo fin no es ganar dinero o conseguir beneficios inmediatos.

Texto 3: Entrevista “Jaime Nubiola, la filosofía como pensamiento que ilumina la vida”

Nubiola, Jaime (25 de octubre de 2019), *Jaime Nubiola, la filosofía como pensamiento que ilumina la vida* / Entrevistado por Jimena Zalba, Sinn Consultancy Blog, <https://sinnconsultancy.wordpress.com/2019/10/25/jaime-nubiola-la-filosofia-como-pensamiento-que-ilumina-la-vida/>

Jaime Nubiola nació en Barcelona en 1953. A sus 66 años su inagotable vitalidad lo mantiene como **uno de los mejores profesores de Filosofía en la Universidad de Navarra**. Su trabajo investigación filosófica se centra en la filosofía de C. S. Peirce, el pragmatismo y la historia de la filosofía analítica. Ha sido Presidente de la Sociedad Charles S. Peirce y es director del Grupo de Estudios Peirceanos, autor de varios [libros](#), un [blog](#) e iniciativas estudiantiles.



Ilustración 33: La filosofía no es para mí una cosa de libros. Sino de las conversaciones de la gente, dice Jaime Nubiola

Buenos días, Jaime. Muchas gracias por concedernos esta entrevista. Usted lleva 50 años al pensamiento. ¿Por qué se dedica usted a la filosofía? ¿Cuáles fueron esos comienzos?

Lo primero agradecerles la entrevista, a los filósofos siempre nos encanta hablar y explicar por qué hacemos lo que hacemos. Siempre queremos entusiasmar a nuestros oyentes para persuadirles de que es importante nuestra labor. Entonces, yo diría dos cosas: De un título de un libro de Hannah Arendt, que es una de mi heroínas, [«lo que quiero es comprender»](#); y yo **desde mi infancia lo que me movía era el comprender las cosas**, el afán por comprender por qué la gente hace lo que hace, por qué se pelean, por qué... También en el ámbito de las ciencias, entender los fenómenos científicos e interesantes. Y, en segundo lugar, lo que quería añadir es que cuando

tenía yo 18 años empecé la carrera de filosofía y letras, y también la de periodismo; no sabía si quería ser filósofo o historiador. Después dejé periodismo e hice dos años de derecho, pero **mi vocación filosófica se decidió cuando conocí a mi maestro**. Al llegar yo a la Universidad de Valencia en 1972 **conocí al profesor Alejandro Llano. Yo dije: «yo quiero ser como este»**; entonces ya dejé el derecho, el periodismo y me dije «yo quiero ser filósofo». Y me parece que el origen de la vocación filosófica casi siempre está en una experiencia de este tipo.

Desde luego que los profesores son capaces de cambiar la vida de los estudiantes. Una vez en la aventura del pensar filosófico, ¿cuáles diría que son los ámbitos de la filosofía que más le interesan?

La filosofía no es para mí una cosa de libros. Sino de las conversaciones de la gente. **La filosofía nace de las preocupaciones reales de la gente hoy en día**. A mí la tradición de filosofía que más me interesa es lo que llamamos: el [pragmatismo norteamericano](#). Que es una tradición de pensamiento que reacciona contra la filosofía moderna de Descartes, y trata de articular unitariamente pensamiento y vida. **Yo entiendo la filosofía como pensamiento que ilumina la vida**.

Me interesan las cuestiones vitales, los problemas que interesan a la gente, y mediante el uso de la razón, y estudiando también lo que es la tradición, podemos iluminar nuevas respuestas a esos problemas.

Creo que esto es muy importante respecto al tema del blog, la consultoría filosófica. Cómo la filosofía puede llegar también ser práctica y aplicarse a la vida real, y más concretamente a la empresa. ¿Cree usted entonces que la filosofía es práctica?

Es un pregunta muy buena. Tiene un poquito de trampa. Hay un lema empresarial que dice siempre que **lo más práctico es tener una buena teoría**. *Teoría* en griego es visión, yo lo entiendo como una luz; una buena luz ilumina el camino que tienes delante y termite encontrar tesoros. Es decir, que **si no tienes teoría, no ves, no te aclaras con lo que estás haciendo**. Está claro que nuestras teorías son humanas, por tanto pueden ser perfeccionadas, mejoradas, corregidas; pero los seres humanos somos animales que crean teorías. Y esas teorías -eso es la ciencia- nos permiten comprender nuestro mundo y dotarle de sentido. En el caso de la empresa, me parece que esta, **la sociedad general, pero más concretamente las empresas, necesitadas urgentemente de filosofía**.

¿Por qué dice que la sociedad, más en concreto: la empresa, está necesitada de filosofía? ¿Cuáles cree que son los paradigmas del mercado actual que necesitan de una solución filosófica?

El problema es muy grave en estos momentos. **Estamos en una creciente mercantilización de la sociedad**; o incluso, como decía una amiga mía profesora en Oslo: Una *gentrification of society*. Donde cada vez los ricos son menos y son más ricos, y los pobres son más y tienen menos recursos comparativamente con los ricos. El poeta norteamericano [Walt Whitman](#), escribía: **la vida actual parece diseñada para eliminar la vida interior**, es decir, la

sociedad está hecha para que la gente no piense, sino para que consuma y pague por lo que consume: entretenimiento, comida, distracción...

Por eso es necesario la filosofía. Por ejemplo, Sócrates fue condenado a muerte porque es acusado de impiedad y de corrupción de la juventud; pero él dice: «he sido puesto como el tábano sobre el caballo para que no se amadorren, así he sido puesto sobre la ciudad». **Los filósofos a veces nos dicen lo que ya sabemos, pero lo dicen de una manera atractiva que nos despierta de nuestro sueño. Hoy, más que nunca son necesarios filósofos;** y en particular, en el ámbito empresarial, o en el ámbito de la sociedad capitalista, que parece que está movida por tiburones. El lobo de Wall Street lo desacreditamos los filósofos; eso no es un estilo de vida atractivo. **Es degradante para el ser humano el pensar que solamente vivimos para ganar dinero, para tener éxito.**

Vemos estos días en la televisión, los enfrentamientos de policías o ejércitos en diferentes países, en Hong Kong, en Bolivia, en Santiago de Chile o en Barcelona; eso es gente que ha renunciado a pensar y a escucharse unos a otros y han pasado a pelearse, a la violencia.

¿Cree usted que la filosofía puede aportar una solución real a los problemas actuales?

A ver, no puede solucionar todos los problemas. El problema del cambio climático, por ejemplo, no lo puede resolver la filosofía. Pero, por ejemplo, la intuición general del pensamiento de [John Dewey](#) es el que la cabeza, que tan bien nos ha ido para desarrollar tecnología, para llegar a la luna o hacer computadoras, hay que aplicarla a los problemas sociales, los problemas políticos. Vemos estos días en la televisión, los enfrentamientos de policías o ejércitos en diferentes países, en Hong Kong, en Bolivia, en Santiago de Chile o en Barcelona; eso es gente que ha renunciado a pensar y a escucharse unos a otros y han pasado a pelearse, a la violencia. **La violencia es el abdicar, el renunciar al pensar.** La filosofía propone crear espacios donde pensar y escucharse unos a otros; dice que **aplicando la inteligencia podemos ponernos de acuerdo, podemos llegar a soluciones intermedias.** A mí me gusta pensar que el pragmatismo norteamericano nace en fondo de la guerra civil norteamericana. La guerra civil, como habrán visto en las películas, fue terrible. Había muy poco desarrollo médico y fue una guerra donde hubo enormes sufrimientos, muchos muertos... y entonces dijeron unos cuantos en el Cambridge y en Harvard que es absurdo que por unas ideas muera y sufra tanta gente. Es decir, **habrá otra manera de resolver la discrepancia en las ideas que matándonos.** Claro, los seres humanos somos capaces de entender la parte de razón que hay en otras posiciones. En ese sentido una filosofía omnicomprendiva, que enseñe lo más importante si puede formar parte de la solución.

Lo más importante es el método de escucharse unos a otros, de ver que en las otras opiniones, aunque sean opuestas a la nuestra, tienen una parte de verdad, y que podemos tratar de comprender lo que pasa y llegar a soluciones que si no son óptimas, al menos son aceptables por parte de las personas.

¿Cree usted que todo el mundo tiene esa capacidad de filosofar?

Bueno, si filosofar equivale a pensar, **todo el mundo tiene la capacidad de pensar, pero hay muchos que renuncian.** Algunos de mis alumnos dicen: «no, profesor, es que quien piensa

se raya«. No quieren rayarse. Pero bueno, yo invito a mis alumnos a pensar a través de la escritura. Por ejemplo, esta semana, mis alumnos en educación han escrito sobre sexo y amor o familia. Tengo ahí en mi mochila 40 ensayos para corregir, y son impresionantes porque son temas que los interpelan personalmente. Cuando uno se pone a pensar sobre mi familia, sobre mi relación de pareja, sobre lo que sea... Al final salen cosas realmente interesantes, las leen en clase y las discuten, y se sienten orgullosos de lo que han pensado porque le han dedicado 5 o 6 horas a escribir un folio y bueno, esto les ha costado su trabajo, no han hecho un corta-y-pega, sino que «estoy aquí poniendo mi vida en un papel», y eso a todos nos enriqueces, nos empodera. **El pensar, nos empodera.**

¿Se puede pensar de manera filosófica de una manera inconsciente?

Esa pregunta es un poquito complicada; me gustaría contestar con una respuesta también complicada, acudiendo a Kant. En el fondo la filosofía está donde Kant la dejó hace 200 años. Hay dos conceptos de filosofía: una filosofía académica que representa el concepto académico de la historia de la filosofía, la lógica, la metafísica, el aburrimiento de filosofía en el Bachillerato eso que la gente recuerda... Y hay otra filosofía que es el concepto mundano o cósmico, para nosotros el concepto vital, y en ese sentido decimos que cada uno tiene su filosofía, su manera de ver las cosas. Me parece que cuando la filosofía se hace bien mantiene esos dos conceptos dentro de un mismo campo de actividad, entre las dos nociones hay una tensión, pero esa tensión es lo que hace que salte la luz y haga el calor. Entonces, **hay personas que no saben nada de filosofía y hacen afirmaciones filosóficas rotundas, aunque ellos no lo sepan.** Hay un programa filosófico que se llama «Filosofía para niños»; a todos nos impresionan cuando los niños dicen respuestas super sabias. Puedo contar como anécdota, **mi madre me decía cuando yo tenía ya 4 o 5 años que yo me había comido a un viejo**, porque ella me hacía preguntas y yo hacía preguntas que la dejaban asombrada, «¿dónde habrá sacado esta esta respuesta?». Pero bueno, me parece que entre a filosofía profesional y la filosofía no profesional debe haber una sana combinación.

Respecto a lo que usted mismo acaba de mencionar como filosofía no profesional, hoy en día hay una fuerte corriente de coaching, de meditación, un tipo de actividad intelectual del pensamiento que parece que está sustituyendo de alguna manera a la filosofía. Me gustaría saber si usted considera que el conocido coaching es una forma de hacer filosofía o mera palabrería.

Me parece una pregunta muy valiente, para quienes hacen un proyecto de filosofía empresarial, de asesoramiento a las empresas. Entonces, no es palabrería. **El coaching filosófico no es palabrería. Aunque requiere mucha conversación; sobre todo requiere mucha escucha.** Yo tengo varios amigos empresarios que de vez en cuando me dicen «vamos a comer y te cuento»; y normalmente la palabra que se le aconseja la dice él mismo; lo que hay que hacer es rescatar esa palabra y centrarla. Entonces, un buen couch en el fondo lo que le dice al empresario es en el fondo lo que el ya sabe, pero tienes tantos líos en la cabeza que no llega a reconocer. Hay *coaching* que son más de tipo personal y que le dicen que tienes que aprender a escuchar a otros directivos, tienes que aprender a tratar más amablemente a otras personas, tienes que descansar y marcharte del trabajo de las 5 de la tarde en vez de estar hasta las 12 de la noche, lo que sea. Cosas tan prácticas, que tu sabes que las tienes que hacer, pero que si no te las dice alguien

de fuera con una cierta autoridad, no las haces. Pero **el coaching es muy eficaz, favorece el dialogo sobre cosas personales que son esenciales para el crecimiento personal.**

Se ha visto que la concepción actual que tienen los jóvenes de la filosofía les ha llevado a un desencanto sobre la materia. Basta con el ver la cantidad de estudiantes que hay en una carrera Filosofía y letras y estudiantes de carreras como económicas o derecho. ¿Por qué hay un desinterés tan grande de los jóvenes por la filosofía?

Bueno, no sé si estoy de acuerdo con la pregunta. Yo creo que a los jóvenes les interesa muchísimo la filosofía, pero en cambio, han tenido una experiencia traumática de sus profesores de filosofía en el bachillerato que eran super aburridos. Yo miso tuve un profesor de filosofía que era super aburrido, ¡insoportable! Por eso me interesé por el derecho, por la historia, por el periodismo... Entonces lo que hace falta son profesores de filosofía entusiasmados con su materia, y entusiasmados con contagiar a sus alumnos de esas ansias de aprender, de llegar a comprender mejor el mundo, de trabajar en equipo intelectualmente con otras personas... Un rasgo de la [generación Z](#) es que no le interesan los estudios formales, es decir, esos que llenan la facultad de económicas llenas las aulas porque sus padres quieren que estudien económicas; pero ellos no tienen demasiado interés. «Si yo voy a ser Youtuber o Influencer», para eso no hace falta una carrera. Es decir, no comparten los valores que tienen sus padres en cuanto a la carrera como una manera de conseguir un éxito profesional que les va a posicionar en la vida. Yo creo que ese es un rasgo muy bueno de las nuevas generaciones. En Estados Unidos se ve muy claramente, ha empezado a caer el número de universitarios y se verá aquí dentro de poco. Si es que la universidad no sirve para triunfar en la vida, son universidades anticuadas, aburridas, que no llenan la vida. Entonces, en ese contraste, yo apelaría a los alumnos que hacen la doble titulación entre filosofía y derecho, filosofía y periodismo. Todos están entusiasmados con sus profesores de filosofía. Mientras que los profesores de periodismo dicen que les aburren. Recuerdo una alumna que me decía de una asignatura de comunicación de tecnología avanzada: «no nos enseñó nada que no supiéramos». Porque los profesore enseñaban cosas a los nativos digitales que, ¿qué les van a ellos enseñar de cómo funciona Instagram? Si saben más que el profesor sobre Instagram. Creo que es clave, lo que decíamos al principio, el perfeccionamiento de la persona. **Un rasgo del filósofo, de la persona que se dedica a la filosofía debe de ser la humildad, que no lo sabe todo. Sócrates, aquél que decía «solo sé que no sé nada», bueno, pero en eso aventajo a la gran parte de gente que ni siquiera eso sabe.** En otras materias, gente que lo sabe todo, que va de sobrados por la vida; claro, eso no tiene ningún atractivo. Pero gente que está aprendiendo, empeñadas en seguir, en mejorar personalmente. Me impresionó que hace 15 días tuvimos una entrevista con un antiguo rector de la Universidad, profesor Francisco Pons, que había cumplido 100 años 3 días antes. «¿Cómo ve usted el futuro de la Universidad?» Y él decía: «bueno, lo importante en el futuro de la Universidad no son edificios, facultades nuevas carreras; sino que los profesores estén empeñados en mejorar. Si ellos personalmente están empeñados en mejorar sus alumnos llegarán a ser mejores personas.»

¿Qué puede aportar la filosofía a la generación zeta y a la generación millennial?

A mi me parece que son 2 cosas: Una profundidad histórica. Cuento una anécdota de la semana pasada: una alumna me entrega un ensaño y pone como título «Quienes no conocen la

historia están condenados a repetirla». Y yo le pregunté de donde era esa frase y me dijo que estaba en la puerta de Auschwitz. «¿Ha estado alguna vez en Auschwitz?», y me dice «sí»; «bueno, pues se ha olvidado de lo que pone en la puerta, porque lo que pone es: El trabajo nos libera, nos hace libres, en alemán. Mientras que la frase que ella citaba es una frase de [Santallana](#), un filósofo español. Claro, **quienes no conocen la historia están condenados a repetirla, y la vida no ha empezado en el año 2000; fuera de Google o fuera de Instagram hay vida**. Por eso, la filosofía puede ayudarles a descubrir que hay libros, que algunos son apasionantes y no están en internet y que ellos pueden descubrir la lectura, la escritura, el trabajo de su propia imaginación. Eso por un lado, el poder de la historia; y el otro el de escucharse unos a otros. Ayer en clase hable 10 minutos sobre pragmatismo y pluralismo y después hicimos grupos de 4 o 5 para responder a la pregunta «¿Son todos los pareceres igual de respetables?». Cada grupo discutía y luego se hacía puesta en común. Algunos decían que sí, que todos son respetables; que es lo políticamente correcto hoy en día. Pero otros decían que no, hay que respetar a las personas pero que muchos pareceres (el machismo, el racismo y más) no son respetables. Entonces se armó una buena. «¡Pero hay que respetar a las personas!», y entonces se levanta una y dice «bueno, pero si a mi amiga la violan, ¿voy a respetar a ese tío?». Eso tiene una resonancia particular en Pamplona donde la discusión acerca de la violación, con ocasión a los hechos acontecidos por la Manada... Entonces, ¿qué significa respetar a un violador? Esto es un problema filosófico, **«más vale padecer injusticia que cometerla» dice Sócrates**. Claro, si le hinchamos al violador estamos incurriendo...para eso tenemos la ley, el juicio, todo un sistema, que se llama el monopolio de la violencia por parte del estado, de tal manera que eso es parte del respeto al delincuente. Hay que tratarla como una persona, enferma que ha hecho el mal pero que no podemos hincharlo, escupirlo, etc... Entonces son temas directamente filosóficos, **en cuento a los alumnos *millennians* tocan temas vitales que les tocan a ellos, todos se convierten en pequeños filósofos, todos tienen algo que decir**. Y cuando ven los argumentos a favor o en contra. Entonces yo me emociono, cuando después de clase voy a la cafetería y me los encuentro ahí discutiendo sobre ese tema que se había hablado en clase. Eso es la filosofía.

¿Qué consejo daría a un alumno de filosofía?

Daría 2 consejos: uno el que se lance a escribir, que abra su cuaderno y anote. No hace falta que sea un diario, pero el cada 2 o 3 pararse a escribir lo que uno piensa sobre las cosas, lo que ha visto en televisión, lo que ha hablado...es decir, **cultivar la propia vitalidad interior**. Y lo segundo el empeñarse en mejorar, en cambiar, en corregirse uno a sí mismo. No significa no quererse uno a sí mismo, sino quererse uno a sí mismo mejor. Sócrates decía: «Una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre». **Nuestra vida requiere, sin angustiarnos, pero examinar lo que hacemos, cómo lo hacemos, y cosas que hay que ir cambiando**. «Es que siempre lo he hecho así», pues ya va siendo hora de que cambie; lo hago de una manera distinta, porque puede ser mejorar para los demás, etc...

Texto 4: Apología de Sócrates (traducción de Alejandro Vigo)

Platón, *Apología de Sócrates*, Editorial Colihue, Buenos Aires 2018

I. Proemio

No sé, señores atenienses, qué efecto han producido mis acusadores en ustedes. Pues a mí, al menos, casi me hicieron olvidarme de quién soy. Tan persuasivamente hablaron. Y, sin embargo, prácticamente nada de lo que han dicho es verdad. Pero entre las muchas mentiras que dijeron hay una que me causó especial asombro: cuando les advirtieron que harían bien en precaverse de que no los engañe, puesto que soy hábil para hablar. En efecto, me pareció lo más desvergonzado de su parte que no hayan tenido reparos, a pesar de que de que enseguida los refutaré de hecho, cuando quede de manifiesto que no soy en absoluto hábil para hablar, excepto que llamen “hábil para hablar” al que dice la verdad. Pues si es esto lo que quieren decir, entonces yo mismo convendría en que soy un orador, aunque no al modo de ellos. En efecto, ellos, como acabo de afirmar, poco o nada verdadero han dicho. Yo, en cambio, les haré oír toda la verdad.

Desde luego, por Zeus, no oirán ustedes, señores atenienses, bellas formulaciones adornadas con giros y términos escogidos, como las de ellos, sino cosas dichas improvisadamente con las palabras que se me ocurran. Porque estoy seguro de que lo que voy a decir es justo. Así que ninguno de ustedes espere otra cosa.¹ Pues, sin duda, tampoco sería adecuado, señores, que, a mi edad, me presente ante ustedes como lo haría un muchacho que intenta dar forma a un discurso.

Pero hay sobre todo una cosa, señores atenienses, que necesito y les pido: si advierten que apelo en mi defensa al mismo tipo de conversación que suelo emplear también en el ágora junto a las mesas de los cambistas, donde muchos de ustedes me han oído, y en otras partes, no se asombren ni alboroten por ello. Pues la situación es la siguiente: ésta es la primera vez que subo al estrado de un tribunal, a pesar de que tengo ya setenta años, y ocurre que me siento simplemente como un extraño frente al modo de hablar propio de este lugar. Ahora bien, si yo fuera realmente un extranjero, ustedes me disculparían, por cierto, que me exprese en el dialecto y en el modo de hablar en los que fui educado. Así también les pido ahora algo que, por mi parte, creo justo: que no se preocupen del modo como me expreso, sea mejor o peor, y que consideren y pongan atención tan sólo al hecho de si es justo o no lo que digo. Pues en esto consiste la virtud del juez, y la del orador, en decir la verdad

¹ Obviamente, esta advertencia se refiere al modo en que Sócrates piensa desarrollar su discurso, es decir, a su renuncia a valerse de los procedimientos formales típicos de la retórica, y no a la declaración de que lo que va a alegar en su favor es verdadero y justo.

II. Plan de la defensa

Pues bien, señores atenienses, en primer lugar, es justo que me defienda de las primeras acusaciones falsas en mi contra y de mis primeros acusadores, y luego de las acusaciones y los acusadores que han aparecido después.

En efecto, también en el pasado, y hace ya muchos años, han surgido ante ustedes muchos acusadores míos, que tampoco dijeron nada verdadero. A ellos temo más que a Ánito y sus compañeros. Pues, aunque también éstos son temibles, aquéllos lo son todavía más, ya que, teniendo a cargo a la mayoría de ustedes desde la infancia, los persuadían, haciendo acusaciones completamente falsas en mi contra, de que hay un tal Sócrates, sabio varón, que especula acerca de los fenómenos celestes e investiga todas las cosas subterráneas, y que convierte al argumento más débil en el más fuerte. Quienes han difundido tal fama, señores atenienses, son mis acusadores más temibles, pues quienes los oyen piensan que los que investigan tales cosas ni siquiera creen en los dioses.

Además, estos acusadores son numerosos y vienen acusándome hace ya mucho tiempo. Y, para peor, les hablaron a ustedes a una edad en la que más fácilmente les hubieran dado crédito, puesto que algunos de ustedes eran niños o muchachos, realizando prácticamente un juicio en ausencia, sin que nadie pudiera defenderse. Y lo más absurdo de todo es que ni siquiera se puede conocer ni señalar sus nombres, excepto el de uno, que es escritor de comedias.² Pero los más difíciles de enfrentar son todos aquellos que los convencían a ustedes mediante la envidia y la calumnia, y también aquellos que, convencidos ya ellos mismos, convencían a su vez a otros. Pues no es posible hacer subir a este estrado a ninguno de ellos ni refutarlo, sino que habrá que defenderse, sin más, como combatiendo con sombras, y refutarlos sin que nadie conteste.

Pues bien, concédanme entonces que mis acusadores han sido, como digo, de dos clases: unos, los que me han acusado recientemente, y otros, a los que me estoy refiriendo, que lo han hecho hace mucho tiempo. Y acepten que debo defenderme primero de éstos, pues ustedes los oyeron antes y más frecuentemente que a los que han aparecido después.

Ahora tengo que defenderme, señores atenienses, e intentar quitarles en un tiempo tan breve este prejuicio que han adquirido a lo largo de tanto tiempo. Quisiera, por cierto, que así resultase, si ello es mejor tanto para ustedes como para mí, y lograr algo con mi defensa. Pero

² Se refiere al comediógrafo Aristófanes, quien en su obra *Las Nubes* pone a Sócrates como protagonista, y lo presenta de un modo que ha prestado sustento a su falsa imagen de filósofo de la naturaleza y sofista, sospechoso de ateísmo. Un personaje de la obra, Estrepsiades, que se siente estafado por la enseñanza impartida por Sócrates tanto a él mismo como a su hijo, quiere finalmente incinerar a Sócrates junto con su discípulo Querefonte, y le echa en cara el haber blasfemado contra los dioses (véase *Nubes* 1455-1509). Para un examen de la presentación de Sócrates por Aristófanes véase Dover (1971); Nichols (1987) p. 7-28.

creo que será difícil, y no se me oculta cuánto. Pero que la cosa tome el rumbo que sea grato al dios. Por mi parte, tengo que obedecer a la ley y defenderme.

III. Defensa de Sócrates

1. Defensa contra las primeras acusaciones (19a8-24b2)

Recapitulemos, entonces, desde el comienzo cuál ha sido la acusación de la que procede el prejuicio en mi contra, el cual ha llevado después a Meleto, que le dio crédito, a presentar su escrito acusatorio. Veamos qué dicen los que han levantado estas calumnias en mi contra. Es preciso leer sus acusaciones como si se tratara de una declaración jurada: “Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe indagando las cosas subterráneas y las del cielo, convirtiendo el argumento más débil en el más Fuerte, y enseñando a otros estas mismas cosas”. Tal es su acusación.

En efecto, ustedes mismos lo vieron en la comedia de Aristófanes: allí un tal Sócrates, que se columpia de un lado a otro, declara que anda por los aires³ y dice muchas otras tonterías de las cuales yo no sé absolutamente nada. Y no digo esto con la intención de menospreciar tal ciencia, si hay alguien que sea sabio en tales cosas. ¡No vaya a ser que Meleto me haga procesar por esta causa! Pero el punto es, señores atenienses, que yo no tengo parte en ninguna de esas cosas. Pongo como testigo de esto a la mayoría de ustedes mismos, y les pido a todos los que me hayan oído dialogar alguna vez -y tal es el caso de muchos de ustedes- que se instruyan e informen mutuamente. Infórmense, pues, unos a otros respecto de si alguno de ustedes me oyó alguna vez discurrir, poco o mucho, sobre tales temas. A partir de ello concluirán que también las otras cosas que la gente dice de mí son de la misma índole.

Pero, desde luego, nada de eso es verdad. Y si oyen a alguien decir que yo intento instruir a los hombres y gano así dinero, tampoco es cierto. Claro que también me parece bueno que alguien pueda instruir a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hippias de Elis.⁴ En efecto, señores, cada uno de ellos es capaz de ir de ciudad en ciudad y persuadir a los

³ Véase *Nubes* 218 ss. Sócrates aparece en la escena sostenido en el aire por una especie de gancho amarrado a una cuerda, que lo hace bambolearse sobre las cabezas de Estrepsíades y un discípulo. La expresión “andar por los aires” (*aerobateîn*) remite a *Nubes* 225, donde debe leerse en el doble sentido de levitar y de “andar por las nubes”, como parte de una caricatura de la actitud especulativa del filósofo.

⁴ Gorgias de Leontinos es el famoso orador y maestro de retórica, que aparece como uno de los interlocutores principales de Sócrates en el diálogo platónico titulado precisamente *Gorgias*. Pródico de Ceos e Hippias de Elis son dos famosos sofistas, que aparecen como personajes secundarios en el diálogo *Protágoras* (véase su pintoresca presentación en 315b). (Hippias aparece, además, como personaje principal en otros dos diálogos, a saber: *Hippias mayor* e *Hippias menor*, de los cuales el primero, sin embargo, es objeto de prolongada discusión respecto de su autenticidad.) En el presente pasaje de *Apol.* Los tres personajes mencionados estaban aún con vida en el momento del juicio. En cambio, Protágoras, la otra gran figura de la sofística, había muerto ya.

jóvenes, que bien podrían conversar gratis con cualquiera de sus conciudadanos, de que dejen de lado la compañía de éstos para ir a juntarse con ellos, pagándoles a cambio dinero y quedándoles encima agradecidos.

A propósito, se encuentra entre nosotros también otro hombre sabio, procedente de Paros, que, según me he enterado, se halla de visita en la ciudad. Pues casualmente me topé con un hombre que ha gastado más dinero en sofistas que todos los otros juntos. Me refiero a Calias, el hijo de Hipónico.⁵ Entonces, como tiene dos hijos, lo interrogué. “Calias”, -dije- “si tus hijos hubieran sido potros o becerros, hubiéramos podido conseguirles un cuidador y pagarle para que los hiciera aptos y buenos en la virtud que les corresponde. En este caso, debería tratarse de un cuidador de caballos o de un agricultor. Ahora bien, puesto que tus hijos son seres humanos, ¿qué cuidador piensas conseguirles? ¿Quién es experto en esta clase de virtud, es decir, la humana y cívica? Pues creo que habrás examinado el asunto, en razón de que tienes hijos. ¿Hay alguien así o no?” –pregunté. “Claro que sí.” -dijo él. “¿Quién es, de dónde viene y por cuánto enseña?” – pregunté yo. “Es Eveno, Sócrates,” –respondió-, “viene de Paros,⁶ y cobra cinco minas.” Y yo consideré dichoso a Eveno, si realmente poseía tal arte y lo enseñaba tan atinadamente. Pues yo mismo me enorgullecería y me jactaría si tuviera esos conocimientos. Pero, por cierto, no los tengo, señores atenienses.

Alguno de ustedes podría tal vez objetar: “Pero, Sócrates, ¿cuál es tu ocupación? ¿De dónde han surgido estos prejuicios en tu contra? Pues no habrá sido porque no te ocupabas de nada más notable que los demás por lo que han surgido luego esta fama y estos rumores, a no ser que efectivamente hayas hecho algo diferente que la mayoría. Dinos, pues, qué es, a fin de que no nos hagamos un juicio apresurado sobre ti.” Si alguien me habla de este modo, me parece que lo que dice es justo. De modo que intentaré mostrarles a ustedes qué es lo que me ha creado esta reputación, y también este prejuicio en mi contra.⁷ Escuchen, pues.

Posiblemente les parezca a algunos de ustedes que estoy bromeando. Pero sepan bien que les diré toda la verdad. En efecto, señores atenienses, no he adquirido esta reputación por ninguna otra causa que por una especie de sabiduría. ¿Y qué clase de sabiduría? Justamente aquella que es, tal vez, una sabiduría humana. Pues parece realmente que soy sabio en ella. Tal vez alguno de

⁵ Calias, el hijo de Hipónico, es el anfitrión ateniense de Protágoras, Hippias y Pródico, en cuya casa se desarrolla el encuentro entre Sócrates y Protágoras que provee la trama del *Protágoras* de Platón. Hijo de una familia aristocrática, pasaba por ser el ateniense más rico de su tiempo y uno de los hombres más ricos en toda Grecia, pero en sus extravagancias terminó por dilapidar su fortuna. A su ruina económica contribuyeron decisivamente, al parecer, sus desmedidos gastos para pagar los servicios de múltiples sofistas. Véase también en *Crátilo* 391b y *Protágoras* 314c ss.

⁶ Eveno de Paros es un poeta elegíaco de mediocre talento, seguidor e imitador de Teognis. Se han conservado algunos fragmentos de sus elegías, las cuales se ocupaban de temas vinculados con la educación. Platón lo menciona en otros pasajes como poeta y orador (cf. *Fedón* 60d; *Fedro* 267a).

⁷ La ‘reputación’ de Sócrates alude a su fama de sabio. El ‘prejuicio’ en su contra se refiere, en cambio, a su falsa imagen pública de filósofo natural y sofista, sospechoso de ateísmo y de corromper a la juventud. Ambos aspectos están sutilmente relacionados, pero conviene distinguirlos.

los que mencioné antes pueda ser sabio en una sabiduría superior a la propia del hombre, o no sé cómo llamarla. Pero yo, por mi parte, no estoy en posesión de ella, y el que lo afirme miente y habla por causa de los prejuicios en mi contra.

Y no reaccionen airadamente contra mí, señores atenienses, si acaso les parece presuntuoso lo que voy a decir. Pues el relato que haré no lo presento como propio, sino que me remitiré a quien lo ha dicho, que es alguien en quien ustedes confían. Respecto de mi sabiduría, si lo es, y en qué consiste, les presentaré como testigo al dios de Delfos.⁸ Ustedes conocieron seguramente a Querefonte.⁹ Fue amigo mío desde joven, y miembro, como ustedes, del partido democrático; como ustedes, marchó al exilio en aquella oportunidad, y también regresó con ustedes. Ustedes saben cómo era Querefonte, cuán impetuoso era en lo que emprendía. Sucedió así que fue una vez a Delfos y se atrevió a preguntarle al oráculo lo siguiente -y, como digo, no vayan a reaccionar airadamente, señores. Le preguntó, en efecto, si había alguien más sabio que yo. La pitonisa le respondió entonces que nadie era más sabio. Y de esto les podrá dar testimonio su hermano, que está aquí presente, puesto que Querefonte ha muerto.¹⁰

Consideren ahora para qué les cuento esto. Quiero enseñarles de dónde surgió el prejuicio en mi contra. En efecto, cuando me enteré de lo sucedido, quedé haciéndome la siguiente reflexión: “¿Qué quiere decir realmente el dios? ¿Qué enigma está planteando? Pues yo no tengo en absoluto conciencia de ser sabio. ¿Qué quiere entonces decir cuando declara que yo soy sapientísimo? Pues, por cierto, no puede estar mintiendo, ya que no le es lícito.” Y durante mucho tiempo estuve dudando acerca de lo que quería realmente decir. Más tarde, a duras penas, me aboqué a investigarlo del siguiente modo. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, pensando que, de ese modo, en caso de ser factible, podría refutar la sentencia del oráculo, y declararle así a éste: “aquí hay alguien que es más sabio que yo, pero tú has dicho que yo lo era.” Entonces lo sometí a examen –no necesito dar su nombre, pero era un político a quien estuve examinando, señores atenienses, cuando hice esta experiencia; y, al dialogar con él, llegué a la convicción de que, si bien muchos creían que este hombre era sabio, y sobre todo también él mismo así lo creía, en realidad no lo era. Y enseguida intenté mostrarle que no era sabio, aunque creía serlo. Fue así como me volví odioso para él y para muchos de los allí presentes. Al irme, me hice la siguiente reflexión: yo soy más sabio que este hombre, pues parece que ninguno de los dos sabe nada admirable ni valioso, pero él cree saber algo, aunque no lo sabe, mientras que yo no lo sé, pero

⁸ El oráculo de Delfos estaba consagrado al dios Apolo, que emitía sus sentencias y profecías a través de una pitonisa. Fue el más importante entre los oráculos griegos y un centro de irradiación del culto a Apolo.

⁹ Querefonte fue uno de los antiguos compañeros y seguidores de Sócrates, desde los comienzos de su actividad pública. Aparece ridiculizado junto con Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes. A diferencia de otros seguidores de Sócrates –como, por ejemplo, Critias– fue, según se indica aquí, simpatizante del partido democrático. Algunos años antes del juicio, en el 404 a. C., debió marchar al exilio junto con otros miembros del partido, ante la instauración del régimen oligárquico de los Treinta Tiranos, promovida por Esparta tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso. Retornó a Atenas hacia el 403, pero murió antes del juicio a Sócrates.

¹⁰ Se trata posiblemente de Querécates, mencionado por Jenofonte en *Memorabilia* II 3, 1.

tampoco creo saberlo. Me pareció, por tanto, que era más sabio que él, aunque más no fuera por esa pequeña diferencia, es decir, que no creo saber lo que no sé. Acudí entonces a otro de los que parecían ser más sabios, y volví a tener esta misma impresión. Y también aquí me gané el odio de éste y de muchos otros.

Después de esto acudí a uno tras otro. Y aunque percibía con pena y temor que estaba despertando odios, seguía pareciéndome necesario dar mayor importancia a lo concerniente al dios. Debía, pues, ir a todos aquellos que parecían saber algo, a fin de seguir investigando qué quería decir el oráculo. Y, por el perro, señores atenienses -pues debo decirles la verdad-, lo que me ocurrió fue lo siguiente: al indagarlos de conformidad con lo dicho por el dios, me pareció que los de mayor reputación eran deficientes casi por completo, mientras que otros, que parecían ser inferiores, eran hombres mejor dotados para ser sensatos. Es preciso entonces que les muestre el azaroso camino que tuve que seguir, como quien está obligado a llevar a cabo una serie de trabajos...¹¹ ¡Y tan sólo para que el oráculo terminara por hacérseme irrefutable!

En efecto, después de los políticos me dirigí a los poetas, tanto a los que escriben tragedias como a los que escriben ditirambos, y también al resto, en la idea de que allí podría descubrirme flagrantemente a mí mismo como más ignorante que ellos. Entonces, tomando aquellas entre sus obras que me parecían estar mejor realizadas, les preguntaba qué querían decir, a fin de poder a la vez aprender algo de ellos. Pues bien, me avergüenza, señores, decirles la verdad, pero debo decirla. En efecto, por así decir, prácticamente todos los aquí presentes podrían dar mejores explicaciones que ellos acerca de las obras que ellos mismos han compuesto. Por mi parte, tardé entonces poco tiempo en comprender que tampoco los poetas hacen lo que hacen en virtud de alguna sabiduría, sino más bien a causa de una cierta disposición natural y en estado de inspiración, tal como los adivinos y los vates. Pues dicen muchas cosas bellas, pero no comprenden nada de lo que dicen. Se me hizo así evidente que es algo de esta índole lo que les ocurre también a los poetas. Y comprobé, a la vez, que a causa de la poesía creen ser los hombres más sabios también en aquellas otras cosas que ignoran. Me fui, pues, de allí convencido de que los aventajaba en el mismo aspecto que a los políticos.

Finalmente me dirigí a los artesanos. Pues yo tenía conciencia de no ser experto, por así decir, en nada, y sabía, en cambio, que iba a comprobar que ellos sí eran conocedores de muchas cosas admirables. Y en esto no me engañé, sino que efectivamente ellos sabían cosas que yo no sabía, y en ese aspecto eran más sabios que yo. Sin embargo, señores atenienses, me pareció que también mis buenos artesanos cometían exactamente el mismo error que los poetas, ya que, por el hecho de realizar bien su arte, cada uno de ellos estimaba ser sumamente sabio también en las

¹¹ El pasaje contiene claras alusiones mitológicas. La referencia a un 'azaroso camino' (*pláne*) parece aludir a las andanzas de Odiseo (Ulises) en su intento por regresar a casa tras la Guerra de Troya (cf. Homero, *Odisea* I 1 ss.). La mención de una serie de trabajos (*pónoi*) a ser cumplidos debe leerse, con toda probabilidad, como una referencia a la figura de Heracles (Hércules) y a sus famosos doce trabajos.

demás cosas, incluso las más importantes, y tal desmesura opacaba aquella e sabiduría. De este modo, me preguntaba a mí mismo, en razón del oráculo, si no prefería ser tal como soy, ni sabio en la sabiduría de ellos ni ignorante en su ignorancia, o más bien poseer ambas características, tal como ellos las poseen. Y me respondí a mí mismo y al oráculo que me resultaba mejor ser como soy.

Fue precisamente a partir de esta indagación, señores atenienses, como se generaron muchos odios en mi contra, algunos de ellos lo suficientemente severos y enconados, como para que a partir de ellos se originaran muchas calumnias y se difundiera esta reputación mía de ser sabio. En efecto, los presentes suelen quedar convencidos en cada caso de que yo mismo soy sabio en aquello en lo que refuto a otro. Pero en realidad, señores, parece que es el dios el que es sabio, y que en aquel oráculo quería decir lo siguiente: que la sabiduría humana vale poco y nada. Y, evidentemente, al mencionar a Sócrates, presente aquí ante ustedes, se ha valido de mi nombre con el fin de ponerme como ejemplo, como si quisiera decir: “El más sabio entre ustedes los seres humanos es aquel que, como Sócrates, tiene conciencia de que en verdad no vale nada en lo que respecta a sabiduría.”

Así pues, todavía hoy continúo mi búsqueda, indagando e interrogando de conformidad con el dios a conciudadanos y extranjeros, si alguno de ellos me parece ser sabio. Y cuando tengo la impresión de que no es así, entonces le muestro que no es sabio, como servicio al dios. Y por causa de esta ocupación no me ha quedado tiempo libre para hacer nada digno de mención ni en los asuntos de la ciudad ni en mis asuntos privados, sino que me hallo en gran indigencia a causa del servicio al dios.¹²

A esto se agrega que los jóvenes que disfrutan de mayor tiempo libre, es decir, los hijos de los más ricos comienzan, por su propia iniciativa, a seguirme, pues los divierte oír cómo someto a examen a esos individuos, y a menudo ellos mismos me imitan y tratan entonces de someter a examen a otros. Y resultó así, me parece, que hallaban una gran cantidad de individuos que creían saber algo, pero sabían poco y nada. De ahí que los que ellos examinan se encolerizan conmigo, y no consigo mismos, y afirman que el tal Sócrates es de lo más infame y corrompe a los jóvenes. Pero cuando alguien les pregunta de qué modo y con qué enseñanzas, no pueden decir nada, sino que lo ignoran. Y para que no parezca que no lo saben, apelan a los dichos más usuales en contra de todos los que filosofan: “las cosas celestiales y las subterráneas”, “no creer en los dioses”, “convertir el argumento más débil en el más fuerte”. Pues la verdad, creo, no estarían dispuestos a decirla, es decir, que quedaron en evidencia al aparentar saber sin saber nada. Así, puesto que son, según creo, celosos de su honra, agresivos y también numerosos, y dado que hablan de mí de

¹² Sócrates alude aquí, por primera vez, a su pobreza. El argumento tiene un valor de descargo, en cuanto revela que sus actividades no apuntaban a la obtención de lucro o beneficios personales. Y refuerza entonces su alegato de haber obrado en servicio al dios. La referencia a la pobreza se reitera posteriormente varias veces.

modo tenaz y persuasivo, han terminado por llenarles a ustedes las orejas, avivando desde antiguo y con vehemencia los prejuicios en mi contra.

De aquí han partido también los ataques de Meleto, Ánito y Licón: Meleto, disgustado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los artesanos y los políticos, y Licón, en el de los oradores. De modo que, como decía al comienzo, me resultaría sorprendente que fuera capaz de refutar en tan poco tiempo un prejuicio que, como éste, se ha hecho tan generalizado. Ésta es la verdad, señores atenienses, y en lo que digo no les oculto ni disimulo nada, ni grande ni pequeño. Sin embargo, estoy casi seguro de que por eso mismo estoy despertando odios, lo cual también es testimonio de que digo la verdad, cuando afirmo que tal es el prejuicio en mi contra y tales sus causas. Y si investigan esto ahora o en otra oportunidad, comprobarán que es así.

2. Defensa contra la acusación de Meleto

Respecto de las acusaciones de mis primeros acusadores baste con esta defensa ante ustedes. A continuación, intentaré defenderme de Meleto -tan honesto y patriota, según dice-, y de los últimos acusadores. Tomemos, pues, nuevamente su declaración jurada, como si se tratara de otro grupo de acusadores. Es aproximadamente como sigue: “Sócrates”, dice, “comete el delito de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en los que cree la ciudad sino en otras divinidades nuevas”. Tal es su imputación. Examinemos cada uno de sus puntos.

Afirma que cometo el delito de corromper a los jóvenes. Yo, por mi parte, afirmo, señores atenienses, que es Meleto quien delinque, puesto que se toma en broma algo serio al llevar a juicio con ligereza a las personas, fingiendo estar ocupándose y cuidando de asuntos de los que jamás se preocupó. Voy a intentar mostrarles que esto es así.

-Ven aquí, Meleto, y dime: ¿No es cierto que tu principal preocupación es que los jóvenes lleguen a ser lo mejor posible?

-Así es.

-Di entonces a los presentes quién es el que los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, ya que es esto lo que te preocupa. Descubriste, en efecto, al que los corrompe, que soy yo, según dices, y lo traes aquí ante los presentes y lo acusas. Ahora habla y revélales a éstos quién es el que los hace mejores... ¿Ves, Meleto, que te quedas callado y no puedes decirlo? ¿Pero no te parece vergonzoso y prueba suficiente de que lo que yo afirmo, cuando digo que este asunto no te ha preocupado en absoluto? Pero di, amigo, ¿quién los hace mejores?

-Las leyes.

-Pero no es esto lo que te estoy preguntando, sino quién es la persona e que, por empezar, conoce ya las leyes.

-Éstos, Sócrates, los jueces.

-¿Cómo dices, Meleto? ¿Son éstos quienes tienen la capacidad de educar a los jóvenes y hacerlos mejores?

-Sin duda.

-¿Todos ellos sin excepción o bien algunos sí y otros no?

-Todos sin excepción.

-Buena cosa anuncias, por Hera: una gran abundancia de benefactores. ¿Y qué hay entonces de los oyentes aquí presentes? ¿También ellos los hacen mejores o no?

-También ellos.

-¿Y los miembros del Consejo?¹³

-También los miembros del Consejo.

-Pero, Meleto, ¿acaso los miembros de la Asamblea corrompen a los jóvenes?¹⁴ ¿O también ellos los hacen mejores, todos sin excepción?

-También ellos.

-Entonces, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honestos, excepto yo, que soy el único que los corrompe. ¿Afirmas esto?

-Eso es lo que afirmo, con todo énfasis.

-Me imputas, por cierto, una gran desgracia. Pero respóndeme. ¿También en el caso de los caballos te parece ser éste el caso? ¿Todas las personas los hacen mejores y una sola los echa a perder? ¿O bien ocurre todo lo contrario: uno sólo es capaz de hacerlos mejores o, a lo sumo, unos pocos, los cuidadores de caballos, mientras que la mayoría, cuando trata con caballos y los utiliza, los echa a perder? ¿No es así, Meleto, tanto en el caso de los caballos como en el de los restantes animales? Con toda certeza, lo admitan o no tú y Ánito. ¡Pues gran felicidad sería en el caso de los jóvenes si uno solo los corrompiera y el resto los beneficiara! Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que nunca te has interesado por los jóvenes, y has puesto claramente de manifiesto tu despreocupación, ya que en nada te has preocupado de aquello por lo que me haces comparecer a mí.

Pero hay más todavía, Meleto. Dinos, por Zeus: ¿qué es mejor: habitar entre ciudadanos buenos o malvados? Responde, querido amigo. Pues no te pregunto nada difícil. ¿No hacen daño los malvados a los que en cada caso están cerca de ellos, mientras que los buenos les hacen el bien?

-Ciertamente.

¹³ Se refiere a los *bolutetaí*, los miembros de la *Boulé*, un cuerpo colegiado de 500 ciudadanos, elegidos anualmente por sorteo, a razón de 50 por cada una de las diez tribus de Atenas. Su función básica era preparar la agenda para la Asamblea, discutiendo de antemano algunos de los temas a tratar y haciendo recomendaciones a los asambleístas. En otra parte Sócrates recuerda su actuación como miembro de la *Boulé*, único cargo público que ejerció.

¹⁴ Se refiere a los *ekklesiastai*, es decir, los miembros de la *Ekklesia*, la Asamblea de Atenas a la cual podían acudir todos los ciudadanos para discutir y votar sobre asuntos relativos a las políticas del Estado.

-¿Y hay alguien que quiera ser perjudicado por quienes conviven con él, en vez de beneficiado? Responde, amigo, ya que también la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera ser perjudicado?

-Desde luego que no.

-Di, pues. ¿Al hacerme comparecer aquí por corromper a los jóvenes y hacerlos peores, opinas que lo hago voluntaria o involuntariamente?

-Voluntariamente, en mi opinión.

-¿Pero cómo es esto, Meleto? ¿Acaso tú, que eres tan joven, eres tanto más sabio que yo, a mi edad, como para que tú hayas comprendido que los malos producen siempre algún daño a los que están cerca de ellos y los buenos siempre algún bien, mientras que yo he llegado a tal punto en mi e ignorancia, que ignoro incluso que si hago peor a alguno de los que conviven conmigo correré el riesgo de recibir algún daño de su parte, y hago así un mal tan grande voluntariamente, como tú afirmas? Esto yo no te lo creo, Meleto, y pienso, además, que ninguna otra persona te lo creería. Por el contrario, o bien no corrompo a los jóvenes o bien, si los corrompo, lo hago involuntariamente, de modo que en ambos casos tú mientes. Y si los corrompo involuntariamente, lo correcto no es hacerme comparecer aquí por tales faltas, sino enseñarme y reprenderme en privado. Porque es obvio que, si aprendo, dejaré de hacer aquello que hago involuntariamente. Pero tú evitaste tratar conmigo y enseñarme, o no te lo propusiste. Y, en cambio, me haces comparecer en este lugar, que es el sitio destinado legalmente para hacer comparecer a los que necesitan de castigo, y no de instrucción.

Pero con esto, señores atenienses, ha quedado claro ya, como dije antes, que a Meleto nunca le preocuparon estas cosas, ni mucho ni poco. Con todo, dinos ahora, Meleto, cuál es el modo en que, según afirmas, corrompo a los jóvenes. ¿No está claro que, según la acusación que presentaste por escrito, los corrompo enseñándoles a no creer en los dioses en los que la ciudad cree, y sí, en cambio, en otras divinidades nuevas? ¿No afirmas que es enseñándoles estas cosas como los corrompo?

-Eso afirmo, con todo énfasis.

-Pero, Meleto, por estos mismos dioses de los que ahora estamos hablando, explícanos aún más claramente, a mí y también a los presentes, pues no logro comprender si afirmas que enseñe que hay ciertos dioses -y, entonces, también yo creo que hay dioses, y no soy en absoluto ateo ni cometo delito en este aspecto-, aun cuando no sean precisamente los mismos dioses en que la ciudad cree, sino otros. ¿No es justamente el que sean otros lo que me echas en cara? ¿O bien sostienes que yo no creo en absoluto en dioses, y que les enseñe esto a los demás?

-Eso es lo que afirmo, que no crees en absoluto en dioses.

-Sorprendente Meleto, ¿para qué dices esto? ¿No creo, por consiguiente, que el sol y la luna son dioses, como el resto de los hombres?

-Por Zeus que no, señores jueces, sino que afirma que el sol es una piedra, y la luna, tierra.

-¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Y a tal punto subestimas a los aquí presentes que crees que son analfabetos como para no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de tales aseveraciones?¹⁵ ¿Y justamente los jóvenes serían quienes aprenden de mí estas cosas, cuando tienen la posibilidad de adquirirlas en cualquier momento en la orquesta por una dracma, como mucho, y reírse así de Sócrates, si pretendiera que son tuyas, siendo, por lo demás, tan extrañas como son! Pero, por Zeus, ¿te parece que éste es mi caso, y que no creo que haya dios alguno?

-No, por Zeus, en absoluto.

-Tampoco en este caso, Meleto, resultas digno de crédito, según me parece, ni siquiera para ti mismo. En mi opinión, señores atenienses, éste es un perfecto insolente y un desenfrenado, y ha escrito su acusación simplemente por causa de su insolencia, su desenfreno y su juventud. En efecto, parece como si quisiera ponerme a prueba urdiendo una especie de enigma que dijera: “¿acaso se dará cuenta Sócrates, el sabio, de que me estoy burlando y me contradigo a mí mismo, o lograré engañarlos a él y a los otros que nos oyen?” Ciertamente, resulta evidente, a mi juicio, que éste se contradice a sí mismo en su acusación, como si dijera: “Sócrates comete delito al no creer en dioses, pero creyendo en dioses”. Esto, por cierto, es propio de alguien que está jugando.

Examinen ahora, señores, por qué me resulta evidente que se contradice de este modo. Tú respóndenos, Meleto. Y ustedes, como les solicité al comienzo, acuérdense de no hacer alboroto en mi contra, si argumento como suelo hacerlo.

-¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen los asuntos humanos, pero no los hombres? Que responda, señores, y que no interrumpa protestando una y otra vez. ¿Hay alguien que crea que no hay caballos, pero sí asuntos hípicas? ¿O bien que no hay flautistas, pero sí asuntos relativos al arte de la flauta? No lo hay, excelentísimo señor. Si tú no quieres responder, yo te lo diré, a ti y también al resto de los presentes. Pero responde, al menos, lo que sigue: ¿hay alguien que crea que hay asuntos relativos a la divinidad, pero que no hay divinidades?

-No lo hay.

-¡Cuánto me has ayudado al haber contestado, aunque más no sea a duras penas y forzado por éstos! Sostienes, por tanto, que creo en cosas divinas y también las enseño, ya sean nuevas o antiguas. Pero, sea como fuere, creo al menos en cosas divinas, según has dicho. Y, además, lo has afirmado bajo juramento en tu acusación escrita. Ahora bien, si creo en cosas divinas, es, por cierto, muy forzoso que crea también en divinidades. ¿No es así? Ciertamente lo es. Doy por sentado que lo concedes, puesto que no respondes. ¿Y no juzgamos que las divinidades son o bien dioses o bien hijos de dioses? ¿Sí o no?

-Por cierto.

¹⁵ Anaxágoras de Clazómenas, muerto en 428 a. C., es decir, 29 años antes del juicio a Sócrates, gozó de gran fama como intelectual y filósofo de la naturaleza, especialmente en Atenas, donde vivió unos treinta años y mantuvo estrechos lazos con Pericles. Según cuentan algunas fuentes antiguas, Pericles incluso habría asumido su defensa y logrado su absolución en un juicio de impiedad al que fue sometido. Sócrates alude precisamente a su fama y a la difusión de las doctrinas contenidas en su libro, cuyo precio de una dracma no era muy alto.

-Por lo tanto, si creo en divinidades, como tú dices, y si las divinidades son cierta clase de dioses, aquí estaría lo que llamo tu enigma y tu broma: en decir que no creo en dioses y, a la vez, que sí creo en dioses, puesto que creo en divinidades.¹⁶ Pues si las divinidades son, a su vez, una especie de hijos bastardos de los dioses, nacidos de ninfas o bien de otras madres, como también se cuenta, ¿quién podría creer entonces que hay hijos de dioses, pero no dioses? En efecto, sería tan absurdo como creer que hay hijos de los caballos o también de los caballos y los asnos como las e mulas, pero que no hay caballos y asnos.¹⁷ No es posible, Meleto, que hayas presentado este escrito de acusación, a menos que estuvieras poniéndonos a prueba de este modo, o bien a menos que no supieras qué auténtico delito podrías imputarme. Pero no hay forma de convencer ni siquiera a una persona de muy poca inteligencia de que un mismo individuo puede creer que hay cosas relativas a la divinidad y a los dioses, y, a la vez, que no hay divinidades ni dioses ni héroes.

IV. La misión divina de Sócrates

Pues bien, señores atenienses, me parece que no se requiere demasiada defensa para mostrar que no cometo el delito del que me acusa Meleto. Basta con lo dicho. Pero dije también antes que se ha gestado mucho resentimiento en mi contra, de parte de muchos. Y ténganlo por cierto. Pues lo que me condenará, si soy condenado, no son Meleto ni Ánito, sino más bien la calumnia y la envidia de la gente. Lo mismo que ha condenado ya a muchos otros hombres honestos me condenará, creo, también a mí. Pues no hay temor de que esto se detenga conmigo.

Posiblemente alguien quisiera preguntar: “¿No te avergüenzas, Sócrates, de haberte dedicado a una ocupación por causa de la cual estás corriendo ahora el riesgo de morir?” Y yo como justa respuesta le diría: “No es correcto lo que dices, si crees que un hombre que vale siquiera un poco debe andar calculando el riesgo de vida o muerte, en vez de considerar, cuando obra, tan sólo si es justo o no lo que hace, y si sus obras son propias de un hombre recto o vil. Pues tontos serían, según tu razonamiento, todos los semidioses que murieron en Troya, entre ellos, el hijo de Tetis. Éste, frente a la alternativa de tener que soportar algo vergonzoso, despreció el peligro hasta ese punto, cuando, deseoso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le previno,

¹⁶ El argumento juega con la proximidad de sentido de las expresiones *theoi* y *daímones*, que he traducido, respectivamente, por ‘dioses’ y ‘divinidades’. Como indica Burnet (1924), aunque en el uso arcaico, por ejemplo, en Homero los términos *theós* y *daímon* se emplean prácticamente como sinónimos, escritores posteriores y, en especial, Platón tienden a distinguirlos. En el *Banquete* Platón presenta expresamente a los *daímones* como una especie de divinidades intermedias entre los dioses y los hombres (cf. 202d). En el presente pasaje parece haber ya algún indicio en esa dirección, como lo muestra el argumento desarrollado a continuación.

¹⁷ La doble comparación con caballos y asnos se explica por el intento de dar cuenta de la diferencia existente en la tradición religiosa y mitológica griega entre los dioses y los semidioses o héroes, que son hijos nacidos de la unión un dios o una divinidad y un ser humano. Al caso de los semidioses se asemeja el de las mulas, que proceden de la mezcla de caballo y asno. Sean las divinidades de las que habla Sócrates hijos de dioses o de dioses y hombres, en ambos casos se sigue que, si Sócrates cree en su existencia, forzosamente deberá creer también en la existencia de dioses.

según creo, más o menos como sigue:¹⁸ ‘Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás; pues tras Héctor el destino estará presto de inmediato para ti.’¹⁹ Pero él, habiéndola escuchado, desdeñó la muerte y el peligro, por temer mucho más el seguir viviendo como un cobarde, sin vengar a los amigos, y replicó: ‘Que muera de inmediato, tras haber ajusticiado al culpable, con tal de no quedar aquí junto a las cóncavas naves como objeto de risa y lastre de la tierra.’²⁰ ¿Acaso crees que se preocupó de la muerte y del peligro?’

En efecto, señores atenienses, así es en verdad: donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, allí es, me parece, donde debe permanecer y afrontar el peligro, sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra. ¡Extraña sería mi conducta, señores atenienses, si, después de haber permanecido, como cualquier otro, en el puesto que me asignaron los superiores designados por ustedes para comandarme, en Potidea, en Anfípolis y en Delión, y habiendo afrontado allí el peligro de morir, ahora que el dios me asigna, según he creído y aceptado, el puesto de vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, tuviera, en cambio, miedo a la muerte o a cualquier otra cosa, y abandonara mi puesto!²¹

Extraño sería, por cierto. Y en tal caso sería realmente justo que se me hiciera comparecer ante un tribunal por no creer que existan dioses, ya que estaría desobedeciendo al oráculo, temiendo a la muerte y creyendo ser sabio sin serlo. Porque tenerle miedo a la muerte no es otra cosa, señores, que creer ser sabio sin serlo, ya que es creer saber lo que no se sabe. En efecto, nadie sabe si acaso la muerte no resulta ser el mayor de todos los bienes para el hombre. Y, en cambio, se la teme como si se supiera con certeza que es el peor de los males. ¿Y cómo no va a ser justamente ésta la más censurable ignorancia, la de creer saber lo que no se sabe? También en este caso es eso, posiblemente, lo que me distingue de la mayoría de los hombres. Y si pudiera decir que soy más sabio que alguno en alguna cosa, sería ciertamente en que no sabiendo lo suficiente acerca de las cosas del Hades estoy consciente también de no saberlo. Pero sí sé, en

¹⁸ Sócrates remite aquí a la historia de Aquiles, tal como aparece reflejada por Homero en la *Iliada*. Ante la muerte de su amigo Patroclo a manos del troyano Héctor, Aquiles debe vengar a su amigo, aun corriendo el riesgo de una muerte segura vaticinada por su madre, la diosa Tetis. Para la conversación de Aquiles con su madre véase *Iliada* XVIII 65-144. Sócrates apela al caso de Aquiles por considerar que ejemplifica adecuadamente el principio de decisión formulado poco antes, según el cual, a la hora de actuar, debe considerarse tan sólo si es o no justo lo que se piensa hacer, sin importar qué consecuencias negativas pudiera traer consigo el obrar de ese modo.

¹⁹ Cf. *Iliada* XVIII 95-96. Sin embargo, como es habitual en Platón, la cita no es textual.

²⁰ Cf. *Iliada* XVIII 98, 104. Tampoco en este caso la cita es completamente textual.

²¹ Sócrates remite aquí a su participación en tres episodios bélicos, las batallas en Potidea, en Anfípolis y frente al templo de Apolo Delio. La batalla de Potidea, en la península de Calcidia, tuvo lugar en el 431 a. C., cuando Sócrates tenía unos 37 años. Sócrates se destacó por su coraje, entre otras cosas, al salvar la vida de Alcibíades. Al comportamiento de Sócrates en este episodio se remite en *Banquete* 219e, donde Platón pone un elogio de Sócrates en boca de Alcibíades. En la batalla de Anfípolis, en Tracia, en el año 422 a. C. los atenienses sufrieron una derrota a manos de Esparta. Ésta es la única referencia a una eventual participación de Sócrates en este episodio bélico. Por último, en la batalla frente al santuario de Delión, en Beocia, en el año 424 los atenienses fueron vencidos por los beocios. En *Banquete* 221a y *Laques* 181b se hace referencia al valiente comportamiento de Sócrates durante la retirada.

cambio, que es malo y deshonroso cometer injusticia y desobedecer a alguien superior, sea un dios o un hombre.²² Y, por cierto, ante los males que me consta que son males jamás temeré ni rehuiré aquellas cosas que no sé si acaso no resulten ser buenas.

Así que ni siquiera si ustedes me dejaran ahora libre y no le dieran crédito a Ánito, cuando sostuvo que más valdría que desde un principio yo no hubiera comparecido aquí, y no que, habiendo comparecido, no se pudiera condenarme a muerte, diciéndoles que, de salir yo impune, los hijos de ustedes pondrían enseguida en práctica lo que Sócrates enseña y se echarían a perder todos por completo... Pues si ustedes, al contrario, me dijeran: “Sócrates, ahora no le haremos caso a Ánito sino que te dejamos libre, pero con la condición de que no pierdas más el tiempo en esta clase de indagación ni andes filosofando, pues si te sorprenden haciéndolo de nuevo, perecerás”, si, como digo, me dejaran libre en estos términos, entonces yo les respondería: “Señores atenienses, los aprecio y estimo, pero le haré más caso al dios que a ustedes. Mientras todavía respire y sea capaz, no voy a dejar de filosofar, de exhortarlos y también de poner en evidencia a aquel entre ustedes con quien ocasionalmente me encuentre, diciéndole lo que acostumbro a decir: ‘Tú, distinguido señor que, como ateniense, perteneces a la ciudad más grande y prestigiosa por su cultura y poder, ¿no te avergüenzas de andar preocupado de obtener la mayor cantidad posible de riquezas, fama y honra, sin preocuparte en cambio, de la sabiduría, de la verdad y tampoco de tu alma como para que llegue a ser lo mejor posible?’. Y si alguno de ustedes lo pone en duda y afirma que sí se preocupa de estas cosas, no lo dejaré ir enseguida ni tampoco me iré yo, sino que lo interrogaré, lo examinaré y lo refutaré. Y si me da la impresión de no poseer virtud, a pesar de afirmarlo, le reprocharé el hecho de que dé menor importancia a las cosas de mayor valor y mayor importancia a las de menor valor. Tal será mi proceder con todo aquel con quien me encuentre, sea joven o viejo, del extranjero o de la ciudad, pero, sobre todo, con ustedes, mis conciudadanos, que me están más cercanamente emparentados. Pues eso, sépanlo bien, es lo que ordena el dios, y yo creo que no ha habido para ustedes todavía ningún bien mayoren la ciudad que este servicio mío al dios. Pues no hago otra cosa que deambular tratando de convencerlos a ustedes, jóvenes y viejos, de no preocuparse tanto de sus cuerpos y de las riquezas, ni tan intensamente como del alma, a fin de que ésta llegue a ser lo mejor posible, diciéndoles: ‘De las riquezas no surge la virtud, sino que es por causa de la virtud como las riquezas y las demás cosas llegan a ser, todas ellas, buenas para los seres humanos, tanto en lo público como en lo privado.’ Si es diciendo estas cosas como corroppo a los jóvenes, lo que digo tendría que ser perjudicial. Y si alguien afirma que digo cosas diferentes de éstas, habla en vano.”

²² Sócrates juega aquí conscientemente con una cierta ambivalencia en la noción de lo ‘superior’, la cual permite el paso del sentido propiamente militar del término a un significado más general de tipo religioso, que alude a la debida obediencia a los dioses. Esto le permite a Sócrates reforzar el paralelismo trazado entre su actitud en el frente de combate para defender a la ciudad y su actitud de obediencia al servicio encomendado por el dios: en ambos casos se ha mantenido firme en la misión encomendada, sin abandonar su puesto.

Yo les diría también: “Señores atenienses, ya sea que le hagan caso a Ánito o no, ya sea que me dejen libre o no, yo no obraría de otro modo, ni siquiera si tuviera que morir muchas veces.”

No alboroten, señores atenienses, sino manténganse en lo que les pedí: no hagan escándalo ante mis afirmaciones y sigan escuchando. Creo que sacarán provecho si me oyen. Y, por cierto, les voy a decir todavía otras cosas por las cuales querrán ponerse a gritar. Pero no lo hagan de ninguna manera. Pues sepan bien que si me matan por ser tal como les estoy diciendo, me harán menos daño a mí que a ustedes mismos. A mí, en efecto, no me harían ningún daño Meleto o Ánito, ya que ni siquiera podrían hacerlo. Pues, creo, no está permitido que hombre que es mejor esté reciba daño de parte de uno que es peor. Por cierto, éste tal vez podría matarlo o desterrarlo o bien despojarlo de sus derechos ciudadanos. Y creará posiblemente, como también seguramente algún otro, que éstos son grandes males. Pero yo no lo creo así, sino que mucho peor es hacer lo que él está haciendo ahora mismo: empeñarse en dar muerte injustamente a un hombre.

Así que ahora, contra lo que podría creerse, no estoy haciendo mi defensa por mi propio interés –lejos de ello- sino más bien por ustedes, a fin de que no cometan un error respecto del don que el dios les dio, decretando mi condena. Pues si me matan, no hallarán fácilmente otro que literalmente -aunque resulte bastante ridículo decirlo- haya sido enviado e por el dios al acoso de la ciudad, como si ésta fuera un caballo grande y noble, pero más bien lerdo a causa de su tamaño, que necesita ser azuzado por una especie de tábano. Como tal, creo, me ha impuesto el dios a la ciudad, para que no cese de andar posándome por todas partes, azuzándolos, persuadiéndolos y haciéndole reproches a cada uno de ustedes. Por cierto, señores, no van a tener fácilmente otro como yo. Así que háganme caso y déjenme vivir.

Pero tal vez ustedes, irritados como si se los despertara cuando están entrando en sueños, me lancen un manotazo y me maten sin más, haciéndole caso a Ánito.²³ Y, en tal caso, seguirán durmiendo indefinidamente por el resto de la vida, a no ser que el dios, compadeciéndose de ustedes, les envíe otro como yo. Que tengo precisamente esta función y así he sido asignado a la ciudad por el dios podrán reconocerlo en el hecho de que no parece ser algo meramente humano el que me haya despreocupado de todo lo mío y tenga descuidada mi casa durante tantos años ya, para andar ocupándome siempre de los asuntos de ustedes, acudiendo privadamente a cada uno, como un padre o un hermano mayor, que los persuade de preocuparse por la virtud. Si hubiera sacado algún partido de ello o hubiera obtenido un sueldo por exhortarlos a esto, habría tenido algún motivo. Pero, en cambio, ustedes mismos están viendo ahora que mis acusadores, que tan desvergonzadamente me han imputado todas esas otras cosas, no han sido capaces de llegar a la desvergüenza de afirmar por medio de algún testigo que yo haya recibido o solicitado alguna vez

²³ Con la imagen del manotazo para darle muerte Sócrates continúa la comparación con el tábano que molesta a quien está a punto de quedarse dormido, introducida poco antes.

una paga. Pues yo sí estoy presentando un testigo suficiente, creo, de que digo la verdad: mi pobreza.

Ahora bien, podría tal vez parecer extraño que, por una parte, yo ande deambulando y entrometiéndome para dar estos consejos en privado y, por otra, no me atreva a aparecer antes ustedes cuando están reunidos en asamblea y dar así consejos a la ciudad. La causa de esto es algo que ustedes me han oído decir muchas veces en muchos lugares: que se me presenta una señal divina y extraordinaria, como también lo indicó Meleto, a modo de burla, en su acusación escrita. Esto comenzó a ocurrirme ya desde niño, y es como una voz que, cada vez que se presenta, me aparta de lo que estoy a punto de hacer, pero, en cambio, nunca me incita a hacer algo. Esto es lo que se opone a que yo intervenga en los asuntos políticos, y me parece que hace muy bien en oponerse. Pues tengan por cierto, señores atenienses, que si hace años hubiera intentado participar en las actividades políticas, habría perecido también hace años, y en nada les hubiera sido útil, ni a ustedes ni a mí mismo. Y no se disgusten conmigo si les digo la verdad. No hay nadie, de hecho, que pueda mantenerse a salvo, si tiene la nobleza de oponerse a ustedes o a cualquier otra asamblea popular e impedir que en la ciudad ocurran muchas cosas injustas y contrarias a la ley. El que realmente combate por la justicia, si ha de permanecer a salvo, aunque más no sea un breve tiempo, deberá forzosamente actuar en el ámbito privado, y no en el público.

Yo mismo les ofreceré pruebas contundentes de esto, no palabras, sino hechos, que es lo que ustedes aprecian.²⁴ Oigan, pues, lo que me ha sucedido, para que sepan que no haría concesiones a nadie en contra de lo justo por temor a la muerte, y que estaría dispuesto a morir en el acto, con tal de no ceder. Lo que voy a decirles es vulgar y recurrente en los alegatos forenses, pero es verdad.²⁵

Por cierto, señores atenienses, no desempeñé jamás ningún otro cargo en la ciudad, excepto haber sido miembro del Consejo. Nuestra tribu, la Antióquide,²⁶ se hallaba en el ejercicio de la pritanía,²⁷ cuando ustedes resolvieron en la Asamblea someter a juicio conjunto a los diez

²⁴ La oposición entre los ‘hechos’ (*erga*) como pruebas más contundentes y las meras ‘palabras’ (*lógoi*) es una figura habitual en la retórica forense de la época.

²⁵ También forma parte de las prácticas habituales en la retórica forense que el acusado incluya en su defensa un elogio de sus obras o de los servicios que ha prestado. Sócrates se distancia de estas prácticas habituales de autoalabanza, calificándolas de vulgares y enfatizando el hecho de que lo que va a contar acerca de su actuación pública es simplemente la verdad.

²⁶ Una de las diez tribus de Atenas, que enviaban sus representantes al Consejo.

²⁷ En períodos normales, los 50 miembros de cada tribu asumían durante un período de 35 o 36 días las funciones de una especie de comisión ejecutiva del Consejo, que tenía la principal responsabilidad en el manejo de los asuntos públicos en los períodos comprendidos entre las reuniones de la Asamblea. A tal función institucional se le daba el nombre de pritanía, y los miembros del consejo que la desempeñaban en cada caso eran denominados pritanes. El orden en que cada tribu se hacía cargo de la pritanía era determinado por sorteo. Entre los pritanes se elegía cada día por sorteo un miembro encargado de presidir las reuniones. Aunque no lo menciona de modo expreso, en el momento de los sucesos referidos en el pasaje, Sócrates tenía precisamente a su cargo, al parecer, la función de presidir la pritanía.

generales que no habían recogido a las víctimas del combate naval, lo cual era contra la ley, como posteriormente todos ustedes reconocieron. En aquella ocasión fui yo el único de los prítanes que se les opuso, a fin de que no se hiciera nada fuera de la ley, y voté en contra. Y cuando los oradores se aprestaban a denunciarme y hacerme arrestar, y ustedes los animaban vociferando, yo consideré que era preciso correr el riesgo permaneciendo del lado de la ley y la justicia, antes que alinearme con ustedes en la adopción de resoluciones injustas, por miedo a la cárcel o la muerte. Esto sucedió cuando la ciudad estaba todavía bajo el régimen democrático.²⁸

A su vez, después del advenimiento de la oligarquía, los Treinta me mandaron llamar al Tolo²⁹ y me ordenaron que, integrando un grupo de cinco, fuera a traer de Salamina a León el Salaminio, para darle muerte. Por cierto, también a otros muchos solían impartir este tipo de órdenes, con la intención de implicar en delitos a la mayor cantidad posible.³⁰ Pero también en esa oportunidad puse de manifiesto, no de palabra sino con los hechos, que la muerte no me importa un comino -perdonen la expresión un tanto ruda-, sino que lo único que me importa es no cometer ninguna injusticia ni impiedad. En efecto, aun siendo tan violento, aquel régimen no me atemorizó tanto como para que cometiera una injusticia, sino que, tras salir del Tolo, los otros cuatro se dirigieron a Salamina y trajeron a León, pero yo los dejé y me fui a casa. Probablemente hubiera perecido por esto, si el gobierno no hubiera sido derrocado poco después. De estos hechos ustedes pueden tener también muchos testigos.

Pues bien, ¿creen acaso que yo hubiera llegado a una edad tan avanzada si me hubiese dedicado a los asuntos públicos, y si, actuando como es digno de un buen ciudadano, hubiese salido en defensa de las causas justas, poniendo esto, como es debido, por encima de todo? Ni remotamente, señores atenienses. Pues tampoco lo hubiera logrado ninguna otra persona. Pero, por mi parte, he puesto de manifiesto a lo largo de toda mi vida una misma actitud, tanto en público, cuando ocasionalmente tuve alguna intervención, como en privado, ya que no hice nunca a nadie ninguna concesión contraria a lo justo, tampoco a alguno de esos que, según se dice ahora

²⁸ Se refiere al juicio a los miembros del generalato tras la victoria ateniense sobre Esparta en la batalla naval de las Arginusas en el año 406 a. C. Los generales fueron acusados por no haber logrado recoger a la tripulación de las naves dañadas o, tal vez, a los cadáveres de los caídos en el combate, a causa de una tormenta. Se los juzgó y condenó a muerte por tal motivo. Sócrates, por su parte, fue el único de los prítanes que se opuso a que los generales fueran sometidos por la Asamblea a un juicio conjunto, y no individual. Jenofonte refiere detalles de la historia. Véase *Helénicas* I 7, 4 ss.

²⁹ El régimen conocido como la Tiranía de los Treinta accedió al poder por imposición de Esparta, tras la rendición ateniense del año 404 a. C. El objetivo de su gestión era, en principio, elaborar una nueva constitución de orientación oligárquica. Pero sus miembros terminaron usurpando el poder en favor propio. Este régimen, en el cual tuvo papel protagónico Critias, el tío de Platón, se caracterizó por sus abusos despóticos. El Tolo, también llamado la Sombrilla por su forma circular, era una edificación emplazada en el ágora, destinada a las reuniones de los prítanes. Los Treinta la ocuparon y la emplearon como sede para las reuniones de gobierno.

³⁰ Salamina es una isla situada en el golfo de Sarónica, frente al Pireo, puerto de Atenas. León era un hombre adinerado, que había sido una de las figuras prominentes en el gobierno democrático. Como muchos otros líderes de dicho régimen, debió huir ante la llegada de los Treinta al poder. Sus bienes despertaron la codicia de los Treinta. Por otra parte, con el encargo de detenerlo los jefes del régimen de los Treinta probablemente intentaron poner a prueba la lealtad de Sócrates y de un determinado grupo de ciudadanos. El caso adquirió gran notoriedad entre los atenienses. Véase p. ej. Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39; Platón, *Carta séptima* 324d-325a.

para calumniarme, serían discípulos míos. Pues yo no fui nunca maestro de nadie. Desde luego, si alguno desea oír mientras hablo y realizo mi tarea, nunca rechacé a nadie, sea joven o viejo. Tampoco converso a cambio de que me den dinero, ni me niego si no me lo dan, sino que me pongo de igual manera a disposición de las preguntas tanto del rico como del pobre, y también si alguno quiere oír mis respuestas. Si luego alguno de ellos fuera a comportarse honestamente o no, no sería justo que se me haga responsable, puesto que a ninguno de ellos le ofrecí ni le impartí jamás ninguna enseñanza. Y si alguno afirma haber aprendido u oído de mí en privado algo que no hayan oído también todos los demás, sepan bien que no dice la verdad.

Pero ¿cuál es la razón de que a algunos les guste pasar tanto tiempo conmigo? Ya la han oído, señores atenienses. Les he dicho toda la verdad: la razón es que les divierte oír cómo se somete a examen los que creen ser sabios sin serlo, pues esto no deja de ser ameno. En cuanto a mí, como digo, fue el dios quien me ordenó hacer esto, no sólo mediante oráculos, sino también por medio de sueños y de todos los otros modos de los que se vale una dispensación divina para ordenarle a alguien que haga alguna cosa.

Esto es verdad, señores atenienses, y fácil de poner a prueba. En efecto, si no sólo ahora corrompo a los jóvenes, sino que también en el pasado he corrompido a otros, entonces sería ahora mismo el momento para que aquellos que, siendo ya mayores, se hayan dado cuenta de que en su juventud les di alguna vez un mal consejo subieran a este estrado a acusarme y pedir mi castigo. Y si ellos no quieren hacerlo, alguno de sus familiares –sean sus padres, sus hermanos o algún otro de sus parientes- debería ahora mencionarlo y pedir que se me castigue, si es cierto que algún miembro de su familia sufrió algún mal por mi culpa. En todo caso, muchos de ellos están aquí, y los estoy viendo: en primer término, Critón, que es de mí misma edad y de mí mismo distrito, padre de Critobulo, también presente; después Lisantias de Ésfeto, padre de Esquines, que también está aquí; además, Antifón de Cefisia, padre de Epígenes. Y, por otra parte, están presentes otros cuyos hermanos han pasado bastante tiempo conmigo en estas ocupaciones, como Nicóstrato, hijo de Teozótides y hermano de Teódoto -y puesto que Teódoto ha muerto, no sería él quien pudiera obligarlo a testimoniar en mi favor-, y también Paralio, hijo de Demódoco, cuyo hermano era Téages, y Adimanto, hijo de Aristón, cuyo hermano Platón también está aquí, y Ayantodoro, hermano de Apolodoro, también presente.

Puedo mencionar a muchos otros, a alguno de los cuales, indudablemente, Meleto hubiera debido presentar como testigo en su discurso. Si entonces lo ha olvidado, que lo haga ahora -se lo concedo-, y que diga si tiene algún testigo de este tipo. Pero ustedes comprobarán todo lo contrario, señores: todos ellos estarán dispuestos a ayudarme a mí, que vengo a ser el que corrompe y hace daño a sus familiares, según afirman Meleto y Ánito. Ahora bien, que aquellos a quienes corrompí salgan en mi ayuda podría tener, tal vez, explicación. En cambio, aquellos que no corrompí, y que son ya personas adultas, ¿qué otra razón podría tener para venir en mi ayuda salvo la correcta y justa: que están conscientes de que Meleto miente y yo digo la verdad?

V. Epílogo

Sea, pues, señores. Esto es, básicamente, lo que podría alegar en mi defensa, y seguramente otras cosas del mismo tipo. Tal vez alguno de ustedes, recordando su propio caso, se irrite, si al afrontar algún pleito, incluso menos importante que éste, suplicó e imploró a los jueces con muchas lágrimas, haciendo subir al estrado a sus hijos para obtener la mayor compasión posible, así como a otros muchos familiares y amigos, mientras que yo, sorprendentemente, no voy a hacer nada de eso, aun cuando estoy corriendo un riesgo que, según podría parecer, es el más extremo. Es probable, entonces, que alguno, al pensar de este modo, se obstine aún más en mi contra y que, enfurecido por esta misma causa, deposite su voto con ira.

Pues bien, si tal fuera el caso de alguno de ustedes -cosa que no creo, pero por si acaso-, entonces me parece razonable que me dirija a éste diciéndole: “Por cierto, estimado amigo, también yo tengo algunos familiares. Pues vale aquí aquello de Homero: tampoco yo he nacido ‘de una encina o de una piedra’,³¹ sino de seres humanos, de modo que también yo tengo familiares, e incluso hijos, señores atenienses, tres, de los cuales uno ya es un muchacho, pero los otros dos son aún niños.³² Sin embargo, no haré subir a ninguno de ellos a este estrado para ponerme a suplicarles que me absuelvan.”

¿Y por qué no he de hacer nada de esto? No por arrogancia, señores atenienses, ni por desprecio hacia ustedes. Si estoy o no actuando atrevidamente ante la muerte, eso es otra cuestión. Pero, por cierto, en lo que atañe a mi reputación, la de ustedes y la de la ciudad toda, no me parece correcto hacer ninguna de estas cosas, tanto más a mi edad y con mi renombre, sea este merecido o no. Pues la opinión general, al menos, es que Sócrates supera en algo a la mayoría de los hombres.

Ahora bien, si aquellos de ustedes que tienen fama de sobresalir en sabiduría, en valentía o en alguna otra virtud cualquiera se comportaran de este modo, sería una vergüenza. Y, de hecho, he tenido muchas veces ocasión de ver que algunos que parecen valer algo, cuando se los somete a juicio, obran de modo asombroso, convencidos de que padecerán algo terrible si resultan condenados a muerte. ¡Como si fueran a ser inmortales en caso de que ustedes no los mataran! Éstos, me parece, colman de vergüenza a la ciudad, de modo que algún extranjero podría incluso

³¹ Son palabras que Penélope le dirige a su esposo Odiseo (Ulises), a quien no reconoce a su vuelta de Troya, preguntándole por su linaje (cf. *Odisea* XIX 163).

³² Sócrates menciona aquí sus tres hijos, el mayor de los cuales, de nombre Lamprocles (cf. Jenofonte, *Memorabilia* II 2, 1), era un adolescente en el momento del juicio. Sus otros dos hijos eran Sofronisco, homónimo de su abuelo paterno, y Menéxeno, el menor. Ambos eran todavía pequeños, a pesar de que Sócrates tenía ya setenta años. Menéxeno lo suficiente como para poder ser llevado en brazos (cf. *Fedón* 116b). Todo hace suponer que Sócrates se casó con su esposa Jantipa a edad bastante avanzada.

llegar a suponer que aquellos que sobresalen en virtud entre los atenienses, y que gozan de preferencia en las elecciones para las magistraturas y los demás cargos honorarios,³³ en nada se distinguen de las mujeres. En efecto, es preciso que ni ustedes obren de este modo, si es que parecen tener algún mérito, ni lo consientan, si es que nosotros lo hacemos, sino que, por el contrario, deben manifestar claramente que mucho más severa será la condena para el que trae a escena estos penosos espectáculos y pone así en ridículo a la ciudad que para aquel que guarda la calma.

Pero dejando aparte lo que atañe a la fama, señores atenienses, tampoco me parece que sea justo suplicar al juez³⁴ ni salir absuelto mediante súplicas, sino que hay que informarlo y convencerlo. Pues el juez no está en su sitio para conceder la justicia como una dádiva, sino para juzgar lo que es justo, y no ha jurado favorecer a quienes le parezca, sino dar sentencia con arreglo a las leyes. Por tanto, ni nosotros debemos acostumbrarlos a ustedes a faltar a su juramento ni ustedes mismos deben acostumbrarse a ello, pues ni ustedes ni nosotros estaríamos obrando piadosamente.

No me exijan entonces, señores atenienses, que haga ante ustedes cosas que no considero honorables ni justas ni piadosas, mucho menos, por Zeus, ahora que Meleto, aquí presente, me está acusando precisamente de impiedad. Pues es claro que, si los persuadiera y los obligara con súplicas, a pesar de haber prestado ustedes juramento, les estaría enseñando a no creer que hay dioses, y con este tipo de defensa no estaría haciendo otra cosa que imputarme a mí mismo el cargo de no creer en los dioses.³⁵ Pero está muy lejos de ser así. Pues creo en ellos, señores atenienses, como ninguno de mis acusadores, y dejo en manos de ustedes, y del dios, la decisión de juzgar qué será lo mejor en mi caso, tanto para mí como para ustedes.

VI. Contrapropuesta tras el veredicto de culpabilidad

Muchas cosas contribuyen, señores atenienses, a que no me lamente porque me hayan condenado, entre otras, también el hecho de que este resultado no me era inesperado. Me asombra mucho más el número de votos resultante para cada una de las partes. Pues no creía que la diferencia iba a ser tan estrecha sino mucho más amplia. ¡Parece ahora que, si sólo treinta votos hubieran caído al otro lado, habría salido absuelto!³⁶ Respecto de la acusación de Meleto, sin

³³ Se alude aquí a un sistema de preselección de candidatos (*prókrisis*) a las magistraturas y los demás cargos honorarios.

³⁴ El término 'juez' en singular debe entenderse aquí con un valor colectivo. El tribunal que Sócrates tiene frente a sí no es unipersonal, sino que son muchos los jueces encargados de decidir sobre la acusación y votar por su absolución o por su condena.

³⁵ Sócrates sugiere que hacer faltar a los jueces a su juramento sería, de hecho, llevarlos a incurrir en una actitud de impiedad, que, en definitiva, resultaría poco menos que equivalente a creer que no existen los dioses, al menos en el sentido de que se estaría actuando como si los dioses realmente no contaran.

³⁶ Dado el resultado de 280 a 221 votos a favor de la condena, si 30 jueces más hubieran votado por la absolución, se habría tenido entonces un resultado de 251 a 250 a favor de Sócrates.

embargo, este resultado representa, según me parece, una absolución, y no sólo una absolución, sino que incluso resulta evidente para cualquiera que, de no haber subido al estrado Ánito y también Licón para acusarme, aquél hubiera debido pagar mil dracmas, por no reunir la quinta parte de los votos.³⁷

Este señor pide para mí la pena de muerte. Bien. Y yo, por mi parte, ¿qué voy a proponerles a cambio, señores atenienses? ¿No es claro que tendrá que ser lo que me merezca? ¿Qué, pues? ¿Qué es lo que merezco sufrir o pagar en compensación por la torpeza de no haber tenido sosiego y de descuidar lo que le preocupa a la mayoría -los negocios, la administración de la casa, los cargos militares y las funciones en la Asamblea, así como los demás cargos, las alianzas y las luchas partidarias que se desarrollan en la ciudad-, convencido de que en realidad era demasiado honrado como para salvar la vida si me dedicaba a tales cosas? No tomé ese rumbo, pues hacerlo no hubiera resultado de ninguna utilidad, ni para ustedes ni para mí mismo, sino que me dediqué a hacer a cada uno en privado el mayor bien, según yo afirmo. Éste fue el camino que tomé, intentando persuadir a cada uno de ustedes de no preocuparse de ninguna de sus cosas antes de haberse preocupado de sí mismo, de modo de llegar a ser lo mejor y lo más sensato posible, y de no preocuparse de las cosas de la ciudad antes de haberse preocupado de la ciudad misma, y afrontar así del mismo modo las preocupaciones relativas a todo lo demás.

Pues bien, ¿qué es lo que merezco que me pase por haber mantenido esta actitud? Algo bueno, señores atenienses, al menos, si la retribución propuesta ha de estar realmente en correspondencia con los merecimientos. Además, tendrá que ser un bien que me resulte apropiado. ¿Qué cosa resulta, pues, apropiada para un hombre pobre, que es un benefactor, y que necesita disponer de ocio para exhortarlos a ustedes? No hay nada que sea más apropiado para un hombre tal, señores atenienses, que ser alimentado en el Pritaneo, mucho más apropiado incluso que para aquel de ustedes que haya triunfado en las Olimpíadas en una carrera de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste hace que ustedes parezcan ser felices, mientras que yo, en cambio, hago que sean felices, y, además, él no necesita alimento, pero yo sí. Por tanto, si la retribución ha de ser determinada de modo justo según los merecimientos, propongo que sea ésta: manutención en el Pritaneo.

Tal vez les parezca que al decir esto me expreso arrogantemente, igual que a propósito de las lamentaciones y las súplicas. Pero no es así, señores atenienses, sino que ocurre más bien lo siguiente. Estoy persuadido de que no cometo injusticia voluntariamente contra ninguna persona, pero a ustedes no logro convencerlos de esto, ya que es muy poco el tiempo que hemos dialogado

³⁷ El argumento de Sócrates, no exento de intencionada ironía, se basa en el ardid de repartir entre los tres acusadores que subieron al estrado el total de los votos obtenidos por la acusación. Esto implica que Ánito y Licón alegaron formalmente a favor de la acusación presentada por Meleto. Según el razonamiento de Sócrates, resulta entonces que cada uno de ellos obtuvo poco más de 93 votos, más precisamente, $93 \frac{1}{3}$ votos (= 280/3). En el caso de Meleto esto hubiera significado, de presentarse solo, no haber alcanzado siquiera la quinta parte del total de los votos, que asciende a 100. Como recurso para evitar acusaciones gratuitas, la ley ateniense establecía que en caso de no reunir la quinta parte de los votos el acusador debía pagar una multa de 1000 dracmas.

entre nosotros. Pues, según creo, si fuera práctica legal entre ustedes, como en otros pueblos, el no dictar sentencia en casos de pena de muerte en un solo día sino al cabo de muchos, terminarían convenciéndose.³⁸ En cambio, en las actuales circunstancias no es fácil librarse de calumnias grandes en poco tiempo.

Y puesto que estoy persuadido de no hacer injusticia a nadie, lejos estoy de pensar en hacerme injusticia a mí mismo, declarar en mi propia contra que merezco un castigo, y proponer para mí una pena correspondiente. ¿Por miedo a qué? ¿A tener que padecer lo que Meleto propone en mi contra, cosa que, como dije, no sé si es un bien o un mal? ¿O deberé elegir, en vez de esto, alguna de las cosas que sí sé que son males, y proponerla como pena? ¿La prisión, por ejemplo? ¿Y por qué he de vivir en prisión, sometido como un esclavo a los magistrados del grupo de los Once que estén de turno?³⁹ ¿O tal vez una multa en dinero, bajo condición de quedar preso hasta que haya pagado? Pero esto sería en mi caso igual que lo que acabo de mencionar hace un momento, pues no tengo dinero con que pagar. ¿Propondré entonces la pena de destierro? Probablemente ustedes me acordarían esta pena. Sin embargo, muy excesivo tendría que ser mi apego a la vida, señores atenienses, si pierdo hasta tal punto mi capacidad de discernimiento como para no caer ya en la cuenta de que ustedes, que son mis conciudadanos, no fueron capaces de soportar mis conversaciones y mis argumentos, sino que éstos se les hicieron pesados y odiosos al punto de que ahora mismo están buscando librarse de ellos. ¿Qué otros habrá entonces que estén dispuestos a tolerarlos? Ni por asomo, señores atenienses. ¡Linda vida me esperaría si me marchara, siendo un hombre de mi edad, y tuviera que vivir expulsado, mudándome de una ciudad a otra! Pues ustedes saben bien que, donde vaya, los jóvenes querrán oírme hablar, igual que aquí. Y si los alejo, ellos mismos me harán expulsar, convenciendo a los mayores. Pero si no los alejo, me expulsarán sus padres y familiares, en interés de los propios jóvenes.

Tal vez alguien podría decir: “Pero, Sócrates, una vez que hayas salido de aquí, ¿no serás capaz de vivir callado y en calma?” Éste es justamente el punto en el que más difícil resulta persuadir a algunos de ustedes. Pues si digo que tal cosa es una desobediencia al dios y que por eso mismo será imposible que viva en calma, no me darán crédito, como si estuviera poniendo pretextos. Pero menos crédito me darán aún, si digo que es un gran bien para un ser humano precisamente el poder conversar cada día acerca de la virtud y de los demás temas sobre los cuales ustedes me oyen dialogar, examinándome a mí mismo y a otros, y que la vida no sometida a examen no es digna de ser vivida para un ser humano.

Sin embargo, las cosas son tal como les digo, señores atenienses, aunque no resulte fácil convencerlos. A la vez, tampoco estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún

³⁸ Se refiere a la práctica habitual en Esparta para este tipo de casos. Cuenta Tucídides I 132, 5 que en los procesos de pena capital los espartanos evitaban toda decisión apresurada y prolongaban el proceso por varios días. En Atenas, en cambio, la decisión debía ser tomada al cabo de un solo día de proceso.

³⁹ La magistratura de los Once estaba a cargo, entre otras cosas, de la custodia y vigilancia de los reclusos en prisión, así como de las ejecuciones de los condenados a muerte.

daño. Por cierto, si tuviera dinero, hubiera propuesto pagar como multa una suma tan grande como pudiera. Pues esto no me habría ocasionado ningún daño. Pero en las actuales circunstancias esto no es posible, a no ser, claro, que estén dispuestos a imponerme como multa lo que pueda pagar. Tal vez pudiera llegar pagarles una mina de plata. Propongo, entonces, como multa esa cantidad.

Pero ahí están Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro, señores atenienses, que me piden que proponga treinta minas, y se ofrecen como garantes. Propongo entonces esa suma, y ellos, que son solventes, asumirán ante ustedes la garantía del pago.

VII. Después de la imposición de la pena

Por ganar sólo un poco de tiempo, señores atenienses, van a obtener la reputación y el cargo de haber matado a Sócrates, “ese hombre sabio”, por parte de aquellos que quieren difamar a la ciudad. Pues quienes deseen hacerles un reproche afirmarán que soy sabio, aunque no lo sea. En cambio, si hubiesen esperado un breve tiempo, habrían obtenido automáticamente el mismo resultado. Por cierto, ustedes están viendo que, a mi edad, estoy ya bien avanzado en mi vida y próximo a la muerte.

No les digo esto a todos ustedes sino a quienes votaron por mi condena a muerte. A esos mismos les digo también lo siguiente. Posiblemente piensen, señores, que mi condena se ha debido a la carencia de argumentos con los cuales hubiera podido convencerlos, si hubiera creído necesario decir y hacer cualquier cosa a fin de salir absuelto. Pero muy lejos está de ser así. He sido condenado por carencia no de argumentos sino de atrevimiento y desvergüenza, y por no estar dispuesto a decir ante ustedes aquello que más les hubiera gustado oír, lamentándome, llorando o haciendo y diciendo muchas otras cosas que son indignas de mí, según afirmo, pero que ustedes están acostumbrados a oír de parte de los otros. Pero ni antes creí necesario actuar de modo servil por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido como lo hice, sino que prefiero mucho más morir habiéndome defendido así que conservar la vida apelando a ese otro tipo de defensa. Pues ni en el tribunal ni en la guerra debe suceder que yo o algún otro recurramos a estos ardides para evadir la muerte por cualquier medio.

Por cierto, también en las batallas se hace patente muchas veces que uno podría escapar a la muerte deponiendo las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay también muchos otros ardides para evitar la muerte en cada una de las diferentes situaciones de peligro, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero lo difícil, señores, no es escapar a la muerte, sino que mucho más difícil es escapar a la bajeza, pues corre más rápido que la muerte. Y ahora a mí, que soy lento y viejo, me alcanza la más lenta de las dos, mientras que, a mis acusadores, hábiles y rápidos como son, los alcanza la más rápida, la vileza. Yo me voy ahora condenado a muerte por ustedes, pero ellos se van convictos de iniquidad e injusticia por la verdad. Y así como yo he

de atenerme a mi sentencia, también ellos a la suya. Tal vez era necesario que esto resultara así, y creo que el resultado guarda las proporciones.

Tras lo dicho, deseo ahora hacerles un vaticinio, condenadores míos. Pues me encuentro ya en aquella situación en la que los hombres mejor dispuestos están para vaticinar: cuando están próximos a morir. Les digo a ustedes, señores que me han sentenciado a muerte, que poco después de que yo muera recibirán, por Zeus, un castigo mucho más duro que el que me han impuesto a mí con la condena. En efecto, ustedes han hecho esto creyendo que iban a liberarse de tener que dar cuenta de su modo de vida, pero les aseguro que van obtener un resultado completamente opuesto: serán muchos los que vengan a someterlos a examen, a los cuales yo contenía hasta ahora, sin que ustedes se dieran cuenta. Y serán tanto más agresivos cuanto más jóvenes sean, y ustedes se fastidiarán mucho más. Pues si creen que matando gente lograrán impedir que se les haga el reproche de que no viven rectamente, no están considerando bien las cosas, ya que este modo de evadirse no es para nada eficaz, ni honrado. Por el contrario, el modo más honrado y más fácil no consiste en reprimir a los demás sino en prepararse uno mismo para ser lo mejor posible. Con esta profecía me despido, pues, de aquellos que votaron por mi condena.

En cuanto a los que votaron por mi absolución, me gustaría dialogar con ellos sobre el hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados sigan ocupados y yo no tenga que partir todavía al lugar donde debo morir. Permanezcan conmigo un rato más, señores. Pues nada impide que conversemos entre nosotros, mientras esté permitido.

A ustedes, que son amigos, estoy dispuesto a hacerles ver cuál es realmente el significado de lo que acaba de sucederme. Señores jueces -y al llamarlos así a ustedes uso la palabra en su genuino significado- me ha pasado algo asombroso. En efecto, antes era muy frecuente que se me presentara una y otra vez la acostumbrada voz profética que me salía al encuentro incluso en situaciones sin importancia, cada vez que estaba a punto de obrar incorrectamente. Ahora, en cambio, ustedes mismos están viendo que acaba de acontecerme algo que uno pensaría -y, de hecho, habitualmente así se considera- que es el peor de los males. Sin embargo, el signo del dios no se me ha opuesto ni a la mañana al salir de mi casa, ni cuando subí aquí al estrado del tribunal, ni tampoco cuando iba a decir algo durante mi alegato. En cambio, en otras conversaciones que he mantenido, se interponía constantemente y me detenía en medio de lo que estaba diciendo. Pero ahora, en todo este asunto, no se me ha opuesto nunca al hacer o al decir algo. ¿Cuál debo suponer que es la causa? Les diré: al parecer, esto que me sucedió ha sido un bien, y no puede ser correcta la suposición de quienes pensamos que morir es un mal. He tenido una prueba contundente de esto, pues no es posible que la señal acostumbrada no se me haya opuesto, si lo que estaba por hacer no iba a ser bueno.

También lo siguiente debería hacernos pensar que hay grandes esperanzas de que esto sea un bien. En efecto, estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto no es nada, por así decir, y no tiene ninguna percepción de ninguna cosa, o bien se trata, como se cuenta, de una

suerte de cambio de estado y migración del alma desde este lugar de aquí hacia otro sitio. Si es ausencia de toda percepción, algo así como dormir cuando el que duerme no tiene ningún sueño, entonces la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues yo creo que si alguien tomara en consideración una noche en la que durmió de tal modo que no soñó nada, y tuviera que compararla con las demás noches y los demás días de su vida, para examinarlos y decir cuántos días y cuántas noches ha vivido de modo mejor y más grato que esa noche en toda su vida, entonces, creo, no ya un simple particular, sino incluso el mismo Gran Rey encontraría que noches como aquella se cuentan con los dedos de una mano, en comparación con el resto de sus días y sus noches. Por tanto, si la muerte es algo de esta índole, yo afirmo que es una ganancia. En tal estado, además, la totalidad del tiempo seguramente no parece ser más larga que una sola noche.

Si, por otro lado, la muerte es como emigrar de aquí hacia otra parte, y si es verdad lo que se cuenta acerca de que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien podría haber mayor que éste, señores jueces? Pues si una vez llegado a lo de Hades,⁴⁰ tras librarse de estos que se jactan aquí de ser jueces, uno va a encontrar a los verdaderos jueces, que, según se 41a cuenta, hacen justicia allí, como Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo,⁴¹ y a todos los otros semidioses que fueron justos durante su vida, ¿sería acaso malo emigrar? Y, además, ¿cuánto daría alguno de ustedes por convivir con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero⁴²? Por mi parte, estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es cierto. Pues también para mí mismo sería maravilloso pasar el tiempo en un lugar donde pudiera encontrarme con Palamedes, con Ayante, el hijo de Telamón, y con cualquier otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, y comparar así mis sufrimientos con los de ellos.⁴³ Pienso que esto no sería desagradable. Pero lo más grande sería, sin duda, pasar el tiempo examinando a los de allí y preguntándoles, como lo hice con los de aquí, quién de ellos es sabio, y quién cree serlo, pero no lo es. ¿Cuánto daría uno, señores jueces, por poder examinar al que condujo a Troya aquel gran ejército, o a Odiseo, o a Sísifo, o a

⁴⁰ Hades es el dios que gobierna el mundo subterráneo, donde, según representaciones de la mitología y la religión popular, habitan los muertos. En cambio, la pintura de la existencia *post mortem* como recompensa a los justos contenida en el pasaje no guarda correspondencia con las creencias más difundidas en la Grecia de la época arcaica y clásica, tal como están reflejadas, por ejemplo, en Homero (véase esp. *Odisea* XI). En tal sentido, el pasaje parece reflejar más bien representaciones procedentes de complejos de creencias más específicos, vinculados con los misterios eleusinos así como con ciertas ideas del orfismo y el pitagorismo. Ideas semejantes aparecen también en *Fedón* 61e, 117c.

⁴¹ Minos, Radamante y Éaco son hijos de Zeus que durante su vida se destacaron por su justicia y llegaron luego a ser jueces en el mundo de los muertos. La historia se refiere con más detalle en *Gorgias* 523a-524a. Triptólemo es un héroe vinculado con el culto de Eleusis, que se destacó también por su comportamiento justo y pacífico a lo largo de su vida.

⁴² Junto a Homero y Hesíodo, las dos grandes figuras históricas de la épica griega, aparecen mencionados dos personajes legendarios como Orfeo y Museo, vinculados a los anteriores por su calidad de poetas y cantores. Los cuatro eran considerados los maestros de Grecia en los comienzos del desarrollo de la cultura. Orfeo y Museo suelen ser mencionados juntos, en su carácter de iniciadores de la religión órfica. Véase p. ej. *Protágoras* 316d; *República* 364e.

⁴³ Palamedes y Ayante Telamonio son dos de los principales jefes del ejército griego en la expedición contra Troya. En las sagas mitológicas ambos aparecen como víctimas de muertes injustas. Palamedes fue lapidado por la tropa a causa de una acusación injusta de traición por parte de Odiseo. Ayante se suicidó ante el agravio de verse injustamente despojado de las armas de Aquiles, tras la muerte de éste. Sócrates compara su caso con el de ambos héroes, injustamente llevados a la muerte.

muchísimos otros hombres y mujeres que podrían mencionarse?⁴⁴ ¡Dialogar y convivir con ellos allí y examinarlos sería una felicidad indescriptible! En todo caso, es seguro que los de allá no condenan a muerte por esto. Pues no sólo son más felices que los de acá en los demás aspectos, sino que, además, son ya inmortales por el resto del tiempo, al menos si es verdad lo que se cuenta.

Pero es preciso, señores jueces, que ustedes mantengan una actitud esperanzada ante la muerte y consideren una sola cosa como cierta: que para un hombre honesto no hay ningún mal, ni mientras vive ni una vez que ha muerto, y que los dioses no se despreocupan de lo que le pase.

Tampoco en mi caso es casual lo que ha sucedido, sino que se me hace evidente que morir y quedar liberado de mis preocupaciones era ya mejor para mí. Ésta es también la razón por la cual la señal no me contuvo en ningún momento. Y, por mi parte, tampoco estoy muy enojado con los que me condenaron, ni con los que me acusaron, aun cuando no haya sido ésta la intención con la que me condenaron y acusaron, sino más bien en la idea de hacerme un daño. En esto sí merecen reproche. Sin embargo, les pido sólo una cosa: cuando mis hijos crezcan, señores, castíguenlos haciéndolos padecer las mismas cosas que yo le hice padecer a ustedes, si les da la impresión de que se preocupan de las riquezas o de cualquier otra cosa antes que de la virtud; y si creen ser algo que no son, entonces háganles el mismo reproche que yo les hice a ustedes, por no ocuparse de lo que es debido y por creer que son algo, sin tener ningún mérito. Si obran de este modo, tanto yo mismo como mis hijos habremos recibido un trato justo de parte de ustedes.

Pero es hora ya de irse, yo a morir y ustedes a seguir viviendo. A quién de nosotros le toca mejor parte, nadie lo sabe con certeza, excepto el dios.

⁴⁴ Junto a Odiseo y Sísifo Sócrates menciona aquí, sin emplear su nombre, a Agamenón, jefe supremo del ejército griego en la guerra de Troya. La mención de estos tres personajes involucra un contraste con el caso de Palamedes y Ayante, a quienes Sócrates nombra como compañeros de infortunio. Agamenón, Odiseo y Sísifo son mencionados como personas a las que Sócrates quisiera poner a prueba. Esto sugiere que Sócrates los incluye en el grupo de quienes aparentan ser sabios sin serlo. De hecho, Odiseo y Sísifo aparecen normalmente asociados como ejemplos paradigmáticos de astucia, muchas veces, carente de escrúpulos. La asociación de ambos fue tan estrecha que en épocas post-clásicas Sísifo, originalmente representado sólo como rey de Corinto, tendió a reemplazar a Laertes como verdadero padre de Odiseo. El caso de Agamenón es menos claro, pero parece que su mención en este contexto implica también una crítica a su papel como conductor de los ejércitos griegos en Troya.

Texto 5: Sermón “La fe es razonable” [extracto] (John Henry Newman)

John Henry Newman, *La fe religiosa es racional, Sermones Parroquiales (Parochial and Plain Sermons)/I, Sermón 15 [n. 196 | 24 de mayo de 1829]*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, pp. 192-201.



Ilustración 34: Retrato de san John Henry Newman. Su historia es apasionante: uno de los más grandes intelectuales ingleses del siglo XIX se convierte al estudiar la historia de la Iglesia en la antigüedad.

«Ante la promesa de Dios no titubeó con incredulidad, sino que fue fortalecido por la fe, dando gloria a Dios, plenamente convencido de que Él es poderoso para cumplir lo que había prometido» (Rm 4,20-21)

Hay personas muy respetables que suelen referirse a la fe cristiana como un sentimiento o un principio al que las personas normales no pueden entrar; algo extraño y muy peculiar, distinto de todo lo que nos afecta y nos importa en este mundo. Y nada que nosotros hagamos les servirá de ejemplo de lo contrario. Piensan que, como se trata de un don espiritual de origen divino, es completamente sobrehumano, y que compararlo con cualquiera de nuestros sentimientos o principios ordinarios es pensar cosas indignas de ella. Y así llevan a otros, que lo que quieren son excusas para sus vidas apartadas de la religión, a hablar de la fe cristiana como algo extravagante e irracional, como si fuera una fantasía o un sentimiento que unas personas tienen y otras no, y que, por tanto, sólo pueden experimentar aquellos dotados de tal disposición.

Ahora bien, que el *objeto* de nuestra fe y las cosas que enseña la Escritura son en extremo asombrosas y deslumbrantes, y que son desconocidas e insólitas en cualquier otro lugar, eso es del todo cierto; como es cierto también que ninguna mente humana obtendrá la fe sin la asistencia de la Gracia de Dios. Pero no es del todo verdad que la Fe misma, es decir, la confianza, sea un

principio de acción extraño al ser humano; y decir que es irracional raya en lo absurdo. Me refiero a una fe como la de Abrahán, que le llevó a creer la palabra de Dios en contra de su propia experiencia. Me propongo explicar esto a continuación.

Al oír hablar a ciertas personas —personas que desprecian la religión— parecería que nunca jamás nos movemos por fe o confianza más que en asuntos de religión, cuando en realidad nos movemos por confianza a todas horas. Cuando se dice que la fe es un principio religioso, lo propiamente religioso son, repito, las cosas que se creen, no el acto de creerlas. Pongamos ejemplos.

Tenemos confianza en nuestra memoria. No presenciamos ahora lo que vimos ayer, pero no tenemos la menor duda de que ocurrió tal como lo recordamos. Con toda claridad recordamos las circunstancias de la mañana y de la tarde. La confianza en nuestra memoria es tan fuerte que ya pueden tenernos un día entero discutiendo y no nos convencerán de que hemos dormido durante el día o que hemos vuelto de un largo viaje, si la memoria nos dice otra cosa. Es decir, tenemos fe en nuestra memoria. ¿Qué tiene eso de irracional?

Incluso cuando razonamos y nos convencemos de algo a base de razonar, ¿qué significa eso, sino que tenemos confianza en lo sensato de nuestra capacidad de razonar? Conociendo una cosa podemos estar seguros de otra distinta, aunque no la veamos. Al ver sombras muy marcadas en el suelo, ¿quién dudaría de que el sol brilla con fuerza, aunque tengamos la cara vuelta hacia otro lado? Esto es creer sin ver, y nada hay aquí contrario a la razón. Pero fijémonos en que continuamente estamos confiando en nuestra memoria y en nuestra razón así, *aunque muy a menudo nos* Vale la pena tomar nota de esto porque a veces se dice que es imposible saber con certeza que nuestra fe religiosa no es un error. Yo digo que la memoria y la razón nos engañan continuamente y nadie dice que sea absurdo e irracional seguir confiando en ellas; y eso es así por la sencilla razón de que *en conjunto* son veraces y fieles testigos, y *sólo a veces* resultan engañosas; así que lo normal es que acierten en este caso o aquel en el que estamos metidos ahora; y es que en los asuntos prácticos no tenemos más remedio que apoyarnos no sobre lo sino sobre lo En las cosas de la vida diaria no hay tiempo para andar con temores fastidiosos y perversos sobre los posibles engaños menores que nos acechan. Tenemos que actuar, o no podríamos vivir. Existe la posibilidad —nadie puede negarlo— de que mañana la comida esté envenenada —nadie puede estar seguro— pero como tiene el mismo aspecto y sabor que siempre y hay a la mesa un grupo de buenos amigos, no dejamos de comer sólo por esa posibilidad, aunque es bien real. Esta necesidad de actuar sin entretenernos es una auténtica dicha para nosotros en los asuntos terrenos. En las cosas de la vida futura, ¡ay!, sí tenemos tiempo para cavilaciones egoístas e indecisiones entre posibilidades distintas. Y ese es nuestro tormento. Y será nuestra condenación si, con la experiencia de los miedos tontos acerca de «lo que podría ser» en cosas de este mundo, les damos entrada en lo que concierne al otro. Se dirá que a veces sí desconfiamos de nuestra razón; por ejemplo, cuando nos lleva a alguna conclusión inesperada, o también de nuestra memoria cuando la memoria de otro nos contradice, pero esto sólo demuestra que, a la hora de creer, hay cosas en las que es mejor no apresurarse o insistir en exceso, lo cual es verdad. La credulidad es un error, como lo es creer con demasiada facilidad, o demasiadas cosas — en religión, eso se llama superstición—, pero eso no implica que *toda* confianza sea irracional ni que confiar sea un acto necesariamente irracional cuando se apoya en lo que es probable que ocurra y que no puede negarse

sin caer en lo absurdo. Es más, puestos a apurar el tema, se verá que, hablando estrictamente, poco más sabemos aparte de que existimos y que hay un Poder Invisible al que estamos obligados a obedecer. Más allá de esto, tenemos que Primero, en los sentidos, luego en la memoria y en la razón; después, en otras autoridades. Así que, de hecho, casi todo lo que hacemos en la vida se basa en la confianza; es decir, en la fe.

Podría decirse que la fe en estos informantes, los sentidos, no es lo que normalmente se entiende por fe; que confiar en los sentidos y en la razón, después de todo, no es más que confiar en nosotros mismos y que, aunque nos engañen de vez en cuando, son en tan gran medida parte de nosotros y están tan disponibles que los podemos usar para que se corrijan mutuamente, y nos permiten obtener la suficiente verdad de las cosas como para tomar decisiones. Otra cosa bien distinta —podría decirse también— es confiar en otra persona; y tener fe en el sentido bíblico es justamente confiar en otra persona. Por tanto, los ejemplos precedentes no probarían que esta confianza sea racional.

Vamos, pues, a entender fe en el sentido de *fiarse de las palabras de* como opuesto a confianza en uno mismo. Este es el sentido habitual de la palabra, lo concedo, como cuando lo contrastamos con la vista y la razón. Sin embargo, lo que llevo dicho hasta ahora sirve para recordar a quienes están ansiosos de demostraciones en temas de religión, que también hay dificultades en temas de racionalidad y de percepción sensorial. Pero continuemos con lo previsto. Es fácil mostrar que la fe, incluso como confianza en otro, no es un principio irracional o extraño de conducta en asuntos de este mundo.

Si lo consideramos atentamente, veremos qué pocas cosas hay que nosotros podamos asegurar por los sentidos y la razón. Después de todo, ¿qué cosas sabemos que no sea por confianza en otros? Sabemos que nos hallamos en un determinado estado de salud, en un sitio concreto, llevamos vivos unos años determinados, tenemos ciertas ideas y gustos, ciertas personas a nuestro alrededor, y quizá hayamos viajado a algunos lugares lejanos. ¿Qué más sabemos? ¿No hay ciudades en un radio de 50 ó 60 millas a las que nunca hemos ido y que, sin embargo, creemos completamente que son tal como nos las han descrito? Ampliemos esto: sabemos que nuestra tierra se extiende en todas direcciones un cierto número de millas y después hay mar por todos lados; o sea, que estamos en una isla. Pero ¿quién ha visto toda la tierra alrededor y ha probado por sí mismo que de hecho es una isla? ¿Qué es lo que nos convence entonces? Lo que los demás nos dicen, esa confianza, esa fe en el testimonio de otros que, cuando se trata de religión y sólo entonces, los orgullosos y pecaminosos de buena gana llamarán irracional.

Esto que he ilustrado con hechos en que creemos más que conocemos, vale igualmente en otros muchos casos, referentes a todo lo que creemos conocer. Pensad, por ejemplo, cómo los hombres, todos nosotros, en nuestros asuntos diarios, confiamos, estamos obligados a confiar, en personas que no hemos visto nunca o que conocemos muy superficialmente; por ejemplo, en su letra, que bien podría estar falsificada, si nos ponemos a especular y fantasear con lo que podría ser. Actuamos confiando en ellos implícitamente porque el sentido común nos dice que, con la debida precaución y discreción, la fe en los demás es cosa perfectamente racional y segura. La Escritura en realidad sólo nos manda comportarnos respecto a la otra vida como nos comportamos a diario en la presente.

Todos estamos seguros de que tenemos que morir más pronto o más tarde. Nadie piensa en serio que se librará de la muerte; y disponen de sus bienes y arreglan sus asuntos en la seguridad no del momento exacto de su muerte, sino de que la muerte, más pronto o más tarde, llegará inexorable. Lo hacen; sería muy irracional no hacerlo. Y, sin embargo, ¿qué prueba tenemos cada uno de que moriremos? ¿Porque otros hombres mueren? ¿Cómo lo sabemos? ¿Los hemos visto morir? Tampoco sabemos nada de lo que pasó antes de nacer nosotros ni de lo que ocurre en otros países. En verdad, ¡qué poco sabemos de la muerte, excepto que es un *hecho aceptado* y que sería vano dudar de lo que la humanidad en pleno asegura, aunque cada uno de nosotros sólo tiene una pequeña porción en ese conocimiento universal!

Más: constantemente estamos creyendo cosas incluso contra nuestro propio juicio; por ejemplo, cuando pensamos que nuestro informante probablemente sabe más sobre algún asunto que nosotros, que es justamente el caso cuando hablamos de religión. Y así, partiendo de la confianza en los demás adquirimos conocimientos de todas clases, y pasamos a razonar, juzgar, decidir, actuar, formar planes de futuro. Para todo esto la confianza es la base, y a todo esto el mundo llama, con razón, y a no confiar y guiarse por la confianza lo llama necesidad empedernida o locura.

No hace falta seguir. El mundo no puede funcionar sin confianza. Lo peor que puede ocurrir en un país es que se extienda la falta de confianza entre unos y otros. La desconfianza, la falta de fe, rompe los lazos de la sociedad humana. Por eso, nos damos cuenta de que cuando uno no sabe de algo, lo único racional es fiarse de sus semejantes, o sea, ceder ante el juicio de otros por ser mejor que el propio. En cambio, cuando alguien como Abrahán presta oído a la palabra de Dios y pone las promesas de Dios por encima de sus esperanzas de poco alcance, ¿por qué va eso *contra la razón*? Abrahán esperó contra toda esperanza, con la esperanza ofrecida por una promesa divina que iba más allá de la naturaleza. Pensaba que jamás tendría un hijo y Dios le prometió un hijo. ¿No podría él reprochar muchas cosas, y con razón, a esos sedicentes sabios que no caminan con los pasos de su fe? «Si aceptamos el testimonio de los hombres —bien podría decir con el apóstol—, mayor es el testimonio de Dios» (1 Jn 5,9). Así pues, «ante la promesa de Dios no titubeé con incredulidad, sino que fue fortalecido por la fe, dando gloria a Dios, plenamente convencido de que Él es poderoso para cumplir lo que había prometido» (Rm 4,20-21).

(...)

Texto 6: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino sobre la existencia de Dios

Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, I Parte, Cuestión 2, Artículos del 1 al 3.

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado ([q.1 a.7](#)), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.

La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de Él.

Con respecto a la esencia divina, sin duda habrá que tratar lo siguiente: primero, la existencia de Dios; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de su obrar, o sea, su ciencia, su voluntad, su poder. Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. [¿Es o no es evidente Dios por sí mismo?](#)
2. [¿Es o no es demostrable?](#)
3. [¿Existe o no existe Dios?](#)

Artículo 1: Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo?

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas, aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro, *el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza*. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

2. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filósofo en *I Poster* lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

3. Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo.

Contra esto: Nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, *IV Metaphys.* y *I Poster*. cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal

52,1: *Dice el necio en su interior: Dios no existe.* Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Respondo: La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal*, ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser - no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio, que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo incorpóreo no ocupa lugar*.

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe*, considerada en sí misma, es evidente por sí misma, ya que en ella sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos ([q.3 a.4](#)). Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

A las objeciones:

1. Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo tal que no puede pensarse algo mayor que ello. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. La verdad en general existe, es evidente por sí mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

Artículo 2: La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable?

Objeciones por las que parece que la existencia de Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 11,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. La base de la demostración está en *lo que es*. Pero de Dios no podemos saber *qué es*, sino sólo *qué no es*, como dice el Damasceno. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a Él, en cuanto que los efectos son finitos y Él es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado*. Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

Respondo: Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de*. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque*. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

A las objeciones:

1. La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es*; ya que la pregunta *qué es* presupone otra: *si existe*. Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante ([q.13 a.1](#)). De ahí que, demostrado por el efecto la existencia de Dios, podamos tomar como base lo que significa este nombre *Dios*.

3. Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrado claramente que la causa existe, como se dijo. Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es Él en sí mismo.

Artículo 3: ¿Existe o no existe Dios?

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

2. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

Contra esto: está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo soy el que soy*.

Respondo: La existencia de Dios puede ser probada por cinco vías distintas. La primera y más clara es la que parte del movimiento. Es cierto y evidente a nuestros sentidos que en el mundo algunas cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve, en cambio, mover requiere estar en acto. Mover, en efecto, no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y nada puede ser reducido de la potencia al acto sino por medio de algún ser en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Sin embargo, no es posible que lo mismo esté al mismo tiempo en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino solo respecto a cosas diferentes, porque lo que es caliente en acto no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, sino que al mismo tiempo es frío en potencia. Por lo tanto, es imposible que, respecto a lo mismo y de la misma manera, algo sea el que mueve y el que es movido, o que se mueva a sí mismo. Por lo tanto, todo lo que se mueve debe ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia, no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si,

pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más y menos bueno, y verdadero, y noble, y así otras cosas semejantes. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son máximamente verdaderas, son máximamente seres, como se dice en II *Metaphys.*. Pero lo que es máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de ese género, como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su ser, de su bondad, de cualquier otra perfección, y a éste le llamamos Dios.

La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

A las objeciones:

1. Escribe Agustín en el *Enchiridion*: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la misma manera también, lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado.

Texto 7: Libro VIII de la Ética a Nicómaco de Aristóteles sobre la virtud de la amistad [extracto]

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Editorial Gredos, Madrid 2010

I. Naturaleza de la amistad

Después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parecen que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? Pues cuanto mayores son, tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio. Los amigos ayudan a los jóvenes a guardarse del error; y ayudan a los viejos, los cuales, a causa de su debilidad, necesitan asistencia y ayuda adicional para sus acciones; y los que están en la flor de la vida les prestan su apoyo para las nobles acciones. «Dos marchando juntos» (Ilíada X 224), pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar.

Además, parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino también entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, y especialmente, entre hombres; por eso, alabamos a los filántropos. En los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo hombre para todo hombre. La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira, sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.

Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa.

Por otra parte, no es poco el desacuerdo que existe acerca de la amistad. Unos la consideran como una especie de semejanza, e identifican semejantes y amigos, y por eso se dice «tal para cual», «grajo con grajo», y otras expresiones por el estilo. Otros, por el contrario, afirman que dos de un mismo oficio no se ponen de acuerdo. Otros, todavía, buscan causas para estas cosas más elevadas y científicas, como Eurípides, que dice: «la tierra reseca ama la lluvia» y «el excelso cielo lleno de lluvia ama caer en la tierra», y Heráclito, que dice: «lo opuesto es lo que conviene», y «la armonía más hermosa procede de tonos diferentes», y «todo nace de la discordia». Y al contrario que éstos hay otros, y entre ellos, Empédocles, que dice: «lo semejante aspira a lo semejante». Pero dejemos los problemas que pertenecen a los físicos (pues no son propios de la presente investigación), y consideremos, en cambio, los humanos, relacionados con el carácter y las pasiones; por ejemplo, si la amistad se da en todos, o si no es posible que los malos sean amigos,

y si hay una clase de amistad o varias. Los que creen que hay una sola, porque admiten el más y el menos, basan su convicción en una indicación insuficiente, pues también cosas de distinta especie admiten grados. Pero sobre esto hemos hablado ya antes.

2. Características de lo amable

Quizás esta materia se haría más evidente después de conocer lo amable. Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil. Podría pensarse también que útil es aquello a través de lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería lo bueno y lo agradable como fines. Ahora bien, ¿aman los hombres lo bueno o lo que es bueno para ellos? Porque a veces estas cosas están en desacuerdo; y lo mismo, respecto de lo agradable. Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que, si bien lo amable es lo bueno en absoluto, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que parece que es bueno. Pero esto no importa: lo amable será lo que parece ser tal.

Siendo tres las causas por las cuales los hombres aman, cuando uno tiene afición a una cosa inanimada no lo llamamos a esto amistad, porque no hay reciprocidad ni se desea el bien del objeto (pues sería, sin duda, ridículo desear el bien del vino, aunque, en todo caso, se desea que se conserve, para disponer de él); en cambio, decimos que debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo. Pero llamamos benévolos a los que desean así el bien de otros, si por parte de éstos no existe el mismo sentimiento, pues hay amistad cuando la simpatía es recíproca. ¿O debemos añadir: «con tal de que (esta simpatía) no pase inadvertida»? , pues muchos están bien dispuestos hacia aquellos que no han visto, pero que sospechan que son buenos o útiles, y es posible que alguno de ellos tenga el mismo sentimiento recíproco; tales personas, entonces, parecen estar bien dispuestas unas para con otras, pero ¿cómo podría llamárselos amigos, si desconocen la disposición de los otros para con ellos? Debe haber, pues, una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin ser ignorante de esto, y por una de las razones mencionadas.

3. Especies de amistad

Ahora bien, estas razones son de índole diferente y, por consiguiente, lo serán también los afectos y las amistades. Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse.

Tampoco lo útil permanece idéntico, sino que unas veces es una cosa, y otras, otra; y, así, cuando la causa de la amistad se rompe, se disuelve también la amistad, ya que ésta existe en relación con la causa. Esta clase de amistad parece darse, sobre todo, en los viejos (pues los hombres a esta edad tienden a perseguir no lo agradable, sino lo beneficioso), y en los que están en el vigor de la edad, y en los jóvenes que buscan su conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho tiempo, pues a veces ni siquiera son agradables los unos con los otros; tampoco tienen necesidad de tales relaciones, si no obtienen un beneficio recíproco; pues sólo son agradables en tanto en cuanto tienen esperanzas de algún bien. Bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros. En cambio, la amistad de los jóvenes parece existir por causa del placer; pues éstos viven de acuerdo con su pasión, y persiguen, sobre todo, lo que les es agradable y lo presente; pero con la edad también cambia 35 para ellos lo agradable. Por eso, los jóvenes se hacen amigos rápidamente y también dejan de serlo con facilidad, ya que la amistad cambia con el placer y tal placer cambia fácilmente. Los jóvenes son, asimismo, amorosos, pues la mayor parte del amor tiene lugar por pasión y por causa de placer; por eso, tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, cambiando muchas veces en un mismo día. Pero éstos desean pasar los días juntos y convivir, porque la amistad significa esto para ellos.

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos; de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo; pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables, pues los buenos son agradables sin más, y agradables los unos para los otros. En efecto, cada uno encuentra placer en las actividades propias y en las semejantes a ellas, y las actividades de los hombres buenos son las mismas o parecidas. Hay una buena razón para que tal amistad sea estable, pues reúne en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya sea absoluto ya para el que ama; y existe en virtud de una semejanza. Y todas las cosas dichas pertenecen a esta especie de amistad según la índole misma de los amigos, pues en ella las demás cosas son también semejantes, y lo bueno sin más es también absolutamente agradable, y eso es lo más amable; por tanto, el cariño y la amistad en ellos existen en el más alto grado y excelencia.

Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque pocos hombres existen así. Además, tales amistades requieren tiempo y trato, pues, como dice el refrán, es imposible conocerse unos a otros «antes de haber consumido juntos mucha sal», ni, aceptarse mutuamente y ser amigos, hasta que cada uno se haya mostrado al otro amable y digno de confianza. Los que rápidamente muestran entre sí sentimientos de amistad quieren, sí, ser amigos, pero no lo son, a no ser que sean amables y tengan conciencia de ello; porque el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.

4. La amistad por interés y por placer

Esta amistad, por consiguiente, es perfecta en cuanto al tiempo y en los otros aspectos; y, en todo, cada uno obtiene del otro los mismos o semejantes bienes, como debe suceder entre amigos. La amistad que tiene por causa el placer, tiene semejanza con ésta, porque los buenos son también recíprocamente agradables; e, igualmente, la que tiene por causa la utilidad, porque los buenos también son útiles el uno para el otro. Incluso en esos casos las amistades duran más, cuando los amigos reciben las mismas cosas el uno del otro, por ejemplo, placer, y no sólo esto, sino cuando el placer proviene de lo mismo, como ocurre entre personas divertidas, pero no entre amante y amado; éstos, en efecto, no se complacen en lo mismo, sino el primero en ver al otro, y el segundo en recibir atenciones del amante; y, cuando la juventud se acaba, cesa a veces también la amistad (porque al uno ya no le es agradable la visión del otro, y el amado ya no recibe atenciones); pero muchos conservan su amistad, si, a consecuencia del trato, se complacen con los caracteres del otro, por tenerlos semejantes. Aquellos que en sus relaciones amorosas intercambian no lo agradable sino lo útil, son menos amigos y por poco tiempo. Y los que son amigos por interés deshacen la amistad cuando termina la conveniencia, porque no eran amigos el uno del otro, sino de su propio provecho. Así pues, por el placer y por el interés, los hombres malos pueden ser amigos entre sí, y los buenos de los malos, y quien no sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquiera; pero es evidente que sólo los buenos pueden ser amigos por sí mismos, pues los malos no se complacen en sí mismos, a menos que surja algún provecho. Y solamente la amistad entre hombres buenos no puede ser dañada por la calumnia, pues no es fácil creer lo que alguien diga sobre un amigo que ha sido puesto a prueba por uno mismo durante mucho tiempo. Además, entre los buenos existe la confianza mutua y la imposibilidad de agraviarse, y todas las demás cosas que se juzgan dignas de la verdadera amistad. En cambio, en las otras amistades, nada impide que tengan lugar estos males.

Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, como las ciudades (pues las alianzas entre ciudades se cree que surgen por conveniencia), y a aquellos que se quieren por placer, como los niños, quizá debamos llamarlos también nosotros amigos, pero añadir que hay varias especies de amistad. Una amistad primaria y principal será la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo serán por semejanza, pues en éstas son amigos en la medida en que se da en ellos algo bueno y semejante, ya que lo agradable también es bueno para los que son amigos a causa de lo agradable. Pero estas dos clases de amistades no suelen ir juntas, ni las mismas personas suelen ser amigas a la vez por causa de lo útil y lo placentero, pues lo accidental no acostumbra a combinarse.

Divididas así las diversas clases de amistad, los malos serán amigos por causa del placer o de la utilidad, siendo así semejantes; y los buenos, por ellos mismos, puesto que serán amigos en cuanto buenos. Éstos serán amigos sin más, mientras que aquéllos lo serán por accidente y por su semejanza con éstos.

5. Correspondencia en la amistad

Así como en el caso de las virtudes llamamos a unos hombres buenos por su modo de ser y a otros, por sus actividades, así también cuando se trata de la amistad; pues los que conviven se complacen recíprocamente y se procuran beneficios, mientras que los que duermen o están separados por la distancia no ejercen la amistad, pero están dispuestos para ejercerla, porque las distancias no rompen sin más la amistad, sino sólo su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también parece que se olvida la amistad, y por eso se dice «la falta de trato deshace muchas amistades». Ni los viejos ni las personas de carácter agrio parecen dispuestas a ser amigos, porque poco placer puede encontrarse en ellos, y nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o no agradable, pues es evidente que la naturaleza evita, sobre todo, lo molesto y aspira a lo agradable. Los que se aceptan entre sí como amigos, pero no conviven, parecen más benévolos que amigos, ya que nada hay tan propio de los amigos como la convivencia (pues, mientras los necesitados desean ayuda, los dichosos desean pasar el tiempo juntos, al no convenirles la soledad en modo alguno). Pero es imposible estar unos con otros, si no son agradables entre sí, ni se complacen en las mismas cosas, como parece ocurrir en la camaradería.

Por consiguiente, la amistad se da, principalmente, entre los buenos, como ya hemos dicho muchas veces; porque lo absolutamente bueno o agradable se considera amable y elegible, y para cada uno lo bueno y agradable para él, y el bueno es amable y elegible para el bueno por ambas razones. Ahora bien, el afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean al bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo. Cada uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da, sobre todo, en la de los buenos.

6. Amistad fundada en la igualdad

Entre los hombres de carácter agrio y entre los viejos la amistad es menor, en cuanto que son más difíciles de avenirse y disfrutan menos de estar en compañía de otros, pues estas cosas parecen ser, sobre todo, señales y causas de la amistad. Por eso, los jóvenes se hacen pronto amigos, y los viejos no, pues éstos no se hacen amigos de aquellos en cuya compañía no disfrutan, e igualmente ocurre con los de carácter agrio. Ahora bien, esta clase de personas están bien dispuestas entre sí, pues desean el bien y se asisten en sus necesidades, pero no son del todo amigos porque no conviven ni disfrutan en la mutua compañía, que son (convivencia y disfrute) principalmente, las notas de la amistad.

No es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad, como tampoco estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona); no es fácil que muchos, a la vez, agraden extraordinariamente a la misma persona, y quizá tampoco que sean todos buenos para él. Pero, además, uno debe adquirir experiencia y llegar a una intimidad, lo que es muy difícil. En cambio, por utilidad o por placer es

posible agradar a muchos, porque muchos son los que están en esas condiciones, y tales servicios requieren poco tiempo.

De estas dos formas, la que más se parece a la amistad es la que se da por causa del placer, cuando las dos partes reciben lo mismo y se alegran entre sí o en las mismas cosas, como la amistad de los jóvenes, pues en ellos hay más generosidad. La que busca la utilidad es propia de comerciantes, y los dichosos no tienen necesidad de nada útil, pero sí de cosas agradables; quieren, es verdad, tener trato con algunos, pero lo molesto lo soportan poco tiempo, y nadie podría aguantarlo continuamente, aun cuando se tratara del bien mismo, si le fuera molesto. Por esta razón, buscan los amigos agradables; y, quizá, deberían ser también buenos, y buenos para ellos, pues así reunirían las condiciones que les son requeridas a los amigos.

Los poderosos parecen servirse de los amigos de diferente manera: unos les son útiles y otros agradables, pero los mismos hombres no son, por lo general, ambas cosas, porque no los buscan agradables con virtud, ni útiles para las nobles cosas, sino que, los que aspiran al placer buscan, a unos, graciosos y a otros, hábiles para ejecutar sus órdenes, y estas condiciones no se encuentran con frecuencia en la misma persona. Hemos dicho ya que el hombre virtuoso es a la vez agradable y útil, pero éste tal no se hace amigo de un superior, a no ser que le aventaje también en virtud; de otra manera no hay entre ambos igualdad proporcional; pero tales hombres raramente llegan a ser amigos.

Las clases de amistad que hemos mencionado se fundan, pues, en la igualdad; en efecto, los amigos reciben y desean lo mismo recíprocamente, o se cambian una cosa por otra, por ejemplo, placer por utilidad, pero estas amistades lo son 5 menos y duran menos, como hemos dicho. Y a causa de la semejanza y de la desemejanza con la misma cosa, parecen ser y no ser amistades: pues, por una parte, parecen amistades por su semejanza con la amistad fundada en la virtud (ya que una amistad tiene el placer, y la otra la utilidad, y estas dos cosas se dan también en aquélla), pero, por otra parte, no parecen amistades por la desemejanza que tiene con ella, en cuanto que una está fuera del alcance de la calumnia y es permanente, mientras que las otras cambian rápidamente y difieren en muchos otros aspectos.

7. Amistad entre desiguales

Existe otra clase de amistad fundada en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y en general, la del mayor hacia el más joven, y la del hombre hacia la mujer, y la de todo gobernante hacia el gobernado. Pero estas amistades también difieren entre sí, pues la que hay entre padres e hijos no es la misma que la de los gobernantes hacia los gobernados, ni tampoco que la del padre hacia el hijo ni de la del hijo hacia el padre, ni que la del marido hacia la mujer ni la de la mujer hacia el marido. Pues la virtud y función de cada uno de éstos es diferente y diferentes son también las causas por las que aman; por tanto, son también distintos los afectos y las amistades. En efecto, cada cual no recibe del otro lo mismo que da, ni debe buscarlo; pero cuando los hijos dan a los padres lo que les deben como a sus progenitores, y los padres lo que deben a sus hijos, la amistad de tales personas será buena y duradera. Así, también, en las amistades fundadas en la superioridad, el efecto debe ser proporcional, de modo que el que es mejor debe ser amado más que él amar, y lo mismo el más útil, e, igualmente, en cada 25 uno de los otros casos; porque,

cuando el afecto es proporcionado al mérito, se produce, en cierto modo, una igualdad, lo cual parece ser propio de la amistad.

La igualdad en la justicia, sin embargo, no parece ser semejante a la igualdad en la amistad, pues en lo que es justo, es primaria de acuerdo con el mérito y secundaria de acuerdo con la cantidad, mientras que, en la amistad, es primaria de acuerdo con la cantidad y secundaria de acuerdo con el mérito. Esto resulta claro cuando se da una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa, pues, entonces, ya no son más amigos, ni aspiran a serlo. Y eso es más evidente en el caso de los dioses, ya que su superioridad en todos los bienes es superlativa. También es claro tratándose de los reyes: pues los que son con muchos inferiores a ellos no creen poder ser amigos de los mejores o más sabios. En tales casos, con todo, no hay un límite exacto, hasta el cual sea posible la amistad, pues pueden parecer muchas cosas y la amistad permanecer; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, no es posible la amistad. De ahí que surja la dificultad de si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, siquiera, por tanto, un bien para ellos, pues los amigos son un bien. Si, pues, se dice, con razón, que el amigo desea el bien del amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; y deseará los mayores bienes para él mientras siga siendo hombre. Y, quizá, no todos los bienes, ya que cada uno desea sobre todo el bien para sí mismo.

8. La igualdad, base de la verdadera amistad

La mayoría de los hombres, a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar, y, por eso, a la mayoría les gusta la adulación; en efecto, el adulator es un amigo en posición inferior o un hombre que finge ser tal y amar más que ser amado; pero ser querido parece ser cercano a ser honrado, y esto es a lo que aspira la mayoría. Y ellos parecen querer el honor no por sí mismo, sino por accidente, ya que la mayoría disfruta en ser honrada por los poderosos a causa de la esperanza (pues creen que obtendrán de ellos lo que necesiten, y así se complacen en el honor como una señal de futuros favores); y los que desean ser honrados por los hombres buenos y sabios aspiran a confirmar su propia alta opinión de ellos mismos, y así, basando su convicción en el juicio de lo que dice, se complacen creyendo que son buenos. En cambio, los hombres se complacen en ser queridos por el cariño mismo, y así podría parecer que ser querido es mejor que ser honrado, y que la amistad es elegida por sí misma. Pero ésta parece radicar más en querer que en ser querido. Una señal de esto es que las madres gozan en querer, pues algunas entregan sus hijos para que (otros) los críen, y, con tal que sepan de ellos, los siguen queriendo sin buscar la correspondencia en el amor; y si no pueden tener ambas cosas, parece que les basta con verlos prosperar, y ellas quieren a sus hijos, aun cuando éstos, por ignorancia, no devuelven nada de lo que se le debe a una madre. Puesto que la amistad consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos, de suerte que aquellos que experimentan este sentimiento de acuerdo con el mérito, éstos son amigos seguros y lo es su amistad.

Así es, principalmente, como los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, puesto que, siendo constantes en sí mismos, permanecen también así respecto del otro, y ni piden cosas malas

ni las hacen a los otros, sino que, por así decirlo, incluso se las impiden recíprocamente; pues es propio de los buenos no caer en el error, ni permitir a los amigos que caigan en él. En cambio, los malos no tienen firmeza, pues ni siquiera permanecen semejantes a sí mismos; por poco tiempo se hacen amigos, complaciéndose cada uno en la maldad del otro. La amistad de los que son útiles o agradables dura más: el tiempo que se proporcionan placeres o beneficios mutuos. La amistad por interés suele darse principalmente entre contrarios, por ejemplo, entre pobres y ricos, entre el ignorante y el sabio, pues uno aspira a lo que casualmente necesita y ofrece otra cosa en cambio. Podríamos también incluir aquí el caso del amante y el amado, del hermoso y el feo. Por eso, los amantes aparecen, a veces, ridículos cuando pretende ser amados como aman; quizá sea digna esta pretensión si son igualmente amables, pero si no son tales, es ridícula. Tal vez sea posible que lo contrario no desee a su contrario por sí mismo sino por accidente, y que el deseo sea por el término medio, pues esto es lo que es bueno; por ejemplo, que lo seco no llegue a convertirse en mojado, sino en el término medio, e, igualmente, lo cálido y las otras cosas. Pero dejemos estas cuestiones, pues son, más bien, ajenas a la presente investigación.

9. La amistad y la justicia

Como hemos dicho al principio de esta discusión, parece que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y pertenecen a las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece existir alguna clase de justicia y también de amistad. Según esto, se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación o de campaña, e, igualmente, los miembros de otras comunidades. En tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad y también justicia. El proverbio: «las cosas de los amigos son comunes» es acertado pues la amistad existe en comunidad. Los hermanos y los compañeros lo tienen todo en común; pero los otros sólo ciertas cosas, unos más y otros menos, pues también las amistades lo son unas más y otras menos. En la justicia también hay diferencias; pues lo que es justo para los padres hacia los hijos, no es lo mismo entre hermanos, ni entre compañeros que entre ciudadanos, e, igualmente, en las restantes clases de amistad. De acuerdo con esto, también las cosas injustas son distintas en cada caso, y la injusticia aumenta cuanto más amistad hay; así, es más grave quitar dinero a un compañero que a un ciudadano, y no socorrer a un hermano que a un extraño, y pegar a un padre que a uno cualquiera. Por otra parte, es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos residen en las mismas personas y tienen la misma extensión.

Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Todas las demás comunidades persiguen el interés particular: por ejemplo, los marinos emprenden un viaje para hacer dinero u otro fin semejante; los soldados van a la guerra aspirando a las riquezas, a la victoria o la conquista de una ciudad, y así, también, los miembros de una tribu o de un demo. Además, algunas asociaciones parecen formarse a causa del placer, por ejemplo, las religiosas o sociales, que tienen por fin los sacrificios y el trato. Sin embargo, todas ellas parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia del momento, sino extenderse a toda la vida, haciendo sacrificios y disponiendo

recaudaciones para ellos, tributando honores a los dioses o procurando relajaciones placenteras para sus miembros. En efecto, los sacrificios y las recaudaciones antiguas parecen haber tenido lugar después de la recolección de los frutos, a modo de primicia, pues en esa época los hombres estaban más desocupados. Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad.

(...)

Anexos

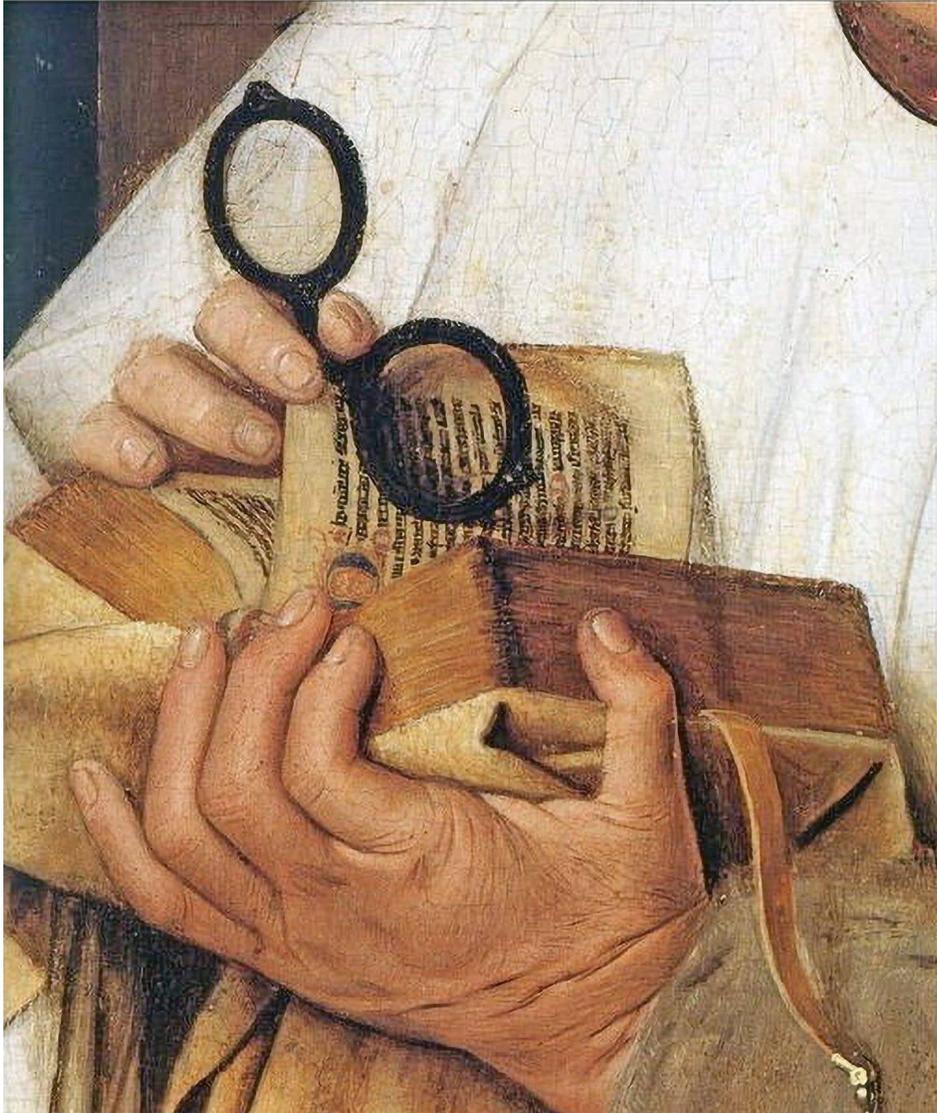


Ilustración 35: Detalle del cuadro Virgen del canónico Van der Paele de Jan van Eyck (1436)

Anexo 1: Formato y parámetros de calificación de ensayos

MARIO VARGAS LLOSA

I think what I love is not the writing itself, but the rewriting, the editing, the correcting . . . I think it's the most creative part of writing. I never know when I'm going to finish a story. A piece I thought would only take a few months has sometimes taken me several years to finish. A novel seems finished to me when I start feeling that if I don't end it soon, it will get the better of me.



“Quien no escribe bien no piensa bien” -Payne

La mejor forma de escribir es leyendo mucho. “Quien no lee, a los 70 años habrá vivido una sola vida, ¡la propia! Quien lee habrá vivido 5,000 años: estaba cuando Caín mató a Abel, cuando Renzo se casó con Lucía, cuando Leopardi admiraba el infinito... Porque la lectura es la inmortalidad hacia atrás” - Umberto Eco



1. Todo ensayo debe ser elaborado en Word. No se aceptarán otros formatos (tendrá 0)
2. Es de mucha importancia que cada ensayo tenga un título. Procurar que sea interesante y llame la atención al lector. Un título aburrido no despierta el interés de leer el ensayo
3. El tipo de la letra debe ser Times New Roman y el Estilo debe ser Normal
4. El tamaño de la letra debe ser de 12 y debe estar justificado el párrafo (permite distribuir el texto de forma homogénea entre los márgenes y ayuda a la presentación)
5. No mover el margen de la izquierda y de la derecha
6. Poner sangría al inicio de cada párrafo (con la techa “Tab”) y dejar solo un espacio entre cada párrafo
7. Poner la Bibliografía cuando se lo requiera
8. Citas según las normas APA
9. Interlineado 1.5

Se bajarán puntos por los siguientes fallos un punto:

1. Cada **tres** faltas ortográficas o de sintaxis equivalen a 0,25 puntos menos.
2. Si carece de título 1 punto menos.
3. Si no está dividido en párrafos (Introducción, desarrollo y conclusión) 1 punto menos.
4. La falta de un error de formato del 2 al 8 equivale a 1 punto menos.
5. Por más de 25 errores ortográficos se procederá al 0 en el deber.
6. Los deberes entregados el día después de la planeada en la Agenda se calificará sobre 7, cualquier día después será 0.
7. Si el ensayo contiene plagio se procederá a poner 0.
8. El deber debe ser subido a Torremar Virtual, caso contrario, no será calificado

A continuación, se adjunta la Rúbrica con la que se calificará cada ensayo:

Introducción 1 punto	Llamar la atención del lector con un inicio creativo y explicar con claridad de qué se trata el texto.
Contenido 5 puntos	Explica de manera amplia los puntos sugeridos en el tema asignado
Organización 1 puntos	Las ideas están organizados de manera que hay conexión lógica entre ellos
Análisis 2 puntos	Se nota una reflexión y análisis personal de lo que se está escribiendo
Conclusiones 1 punto	Incluye opiniones personales combinados con argumentos



Anexo 2: 10 consejos para escribir un buen texto

“Es difícil pensar bien si uno no puede escribir bien; la capacidad para hacer esto último es normalmente un requisito para hacer lo primero, tanto en el lugar de trabajo como en la mayoría de las facetas de la vida. Una redacción desorganizada y descuidada delata y favorece un pensamiento desordenado”.

“Enseñar mal a escribir, o no enseñar en absoluto, no le hace a nadie ningún favor, y menos a esos estudiantes a los que se les priva una parte valiosa de su educación. Las escuelas no deben abandonar la enseñanza de la escritura: deben meter a los estudiantes de cabeza en ella, que es la mejor preparación para una vida de pensamiento brillante y productivo”.

0. La mejor forma de escribir es leyendo mucho.
1. Elaborar un esquema.

Pensar qué se quiere decir. Ordenar las ideas, los hechos o las citas que se van a exponer.

Importantísimo dividir en introducción, desarrollo y conclusión.

Tener claro la idea central

2. Un título interesante

Que sea informativo, concreto, breve, sugerente y que se eviten los tópicos. Un ejemplo de lo que no hay que hacer: "Desarrollo de una plataforma de métodos analíticos para el análisis de nanomateriales en sistemas medioambientales y biológicos".

3. Un comienzo sugerente.

El primer párrafo es sumamente importante. Se puede empezar con una cita, con un pequeño relato, con una metáfora o una conclusión llamativa.

Un comienzo sugerente es el de El guardián entre el centeno de J. D. Salinger: Si de verdad les interesa lo que voy a contarles, lo primero que querrán saber es dónde nací, cómo fue todo ese rollo de mi infancia, qué hacían mis padres antes de tenerme a mí, y demás puñetas estilo David Copperfield, pero no tengo ganas de contarles nada de eso.

Evitar comienzos de este tipo: “El presente trabajo de investigación tiene por objeto...”. Es mucho mejor arrancar con una afirmación rotunda, con una anécdota, con un dato, con una cita.

4. Frases cortas y sencillas

La mejor estructura es siempre “sujeto + verbo + predicado”. Mantener la concordancia en el tiempo de los verbos. Dosificar los adjetivos.

5. Buscar la elegancia

Evitar las repeticiones de palabras y de expresiones. No abusar de los adverbios en -mente. Evitar las palabras genéricas: “cosa”, “hacer”, “asunto”. Alternar frases cortas y largas. Alternar géneros: narración, descripción, diálogo...

6. Que se vea bien.

Utilizar una buena fuente, separar los párrafos correctamente y utilizar sangría al inicio de cada párrafo

7. Precisión en los datos

Es importante el rigor y la precisión en los datos: fechas, direcciones, apellidos, títulos... El tono, el estilo y los detalles permiten establecer un pacto de lectura. Y hay que mantenerlo. Documentación: buscar los datos que no se tienen. Depurar las fuentes, actuar con sentido crítico.

8. Proporcionar el contexto

No dar nada por supuesto. No exigir al lector unos antecedentes previos. Explicar quién es quién. Enmarcar los acontecimientos. No dejar cabos sueltos.

9. Evitar el protagonismo

Evitar la primera persona, siempre que sea posible. Eliminar las referencias al propio texto: “A continuación voy a explicar...” o “Para terminar...”. Dejar que los acontecimientos o las citas hablen por sí solos.

10. Buscar un final rotundo

Reservar para las últimas líneas una reflexión concluyente o una cita rotunda. Evitar las moralejas: un lector inteligente sacará conclusiones por su cuenta a partir del texto. Repasar una versión impresa. Un texto siempre es mejorable. Por tanto, hay que mejorarlo. Tomar el texto inicial como un borrador.

Bibliografía

Robin Lane Fox, *El mundo clásico: la epopeya de Grecia y Roma*, traducción Teófilo de Lozoya y Rabasseda-Gascón, Editorial Planeta, Barcelona, 2020 (edición original: *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome*, 2005).

Jacqueline de Romilly, *¿Por qué Grecia?*, traducción Olivia Bandrés, Editorial Debate, Madrid, 1997 (edición original: *Pourquoi la Grèce?*).

Irene Vallejo, *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, Editorial Siruela, Madrid, 2019.

Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía (Volumen 1)*, Editorial Ariel, Barcelona 2016 (título original *A History of Philosophy*).

- *Historia de la Filosofía (Volumen 2)*, Editorial Ariel, Barcelona 2016 (título original: *A History of Philosophy*)

J. Pijoan, *Historia del arte. Tomo II*, Salvat Editores, Barcelona, 1974.

George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México 2012 (edición original *A History of Political Theory*).

Alejandro G. Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007.

G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, traducción por Sánchez Pacheco, Editorial Gredos, Madrid 1987 (edición original *Plato's Thought*).

Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Ion, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, traducción J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, Editorial Gredos, Madrid 1985.

Hermann Bengtson, *Historia de Grecia*, traducción de J. Calonge, Editorial Gredos, Barcelona 2019 (edición original: *Griechische von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*)

Etienne Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Ediciones Rialp, Madrid 2009

Agustín de Hipona, *Confesiones*, Editorial Gredos, Madrid 2019

Josef Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Ediciones Rialp, Madrid 2021
(edición original *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwold Volesungen*)

Jaume Aurell, *Genealogía de Occidnete: Claves históricas del mundo actual*, Editorial Pensódromo [21], Barcelona 2017

Enric Fernández Gel, *¿Hay filosofía en tu nevera? Descubre las grandes preguntas donde menos te lo esperas*, Editorial Montena, Barcelona 2023

Jaime Nubiola, *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Ediciones EUNSA, Pamplona 2000

Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Editorial RIALP, Madrid 2019 (edición original *Storia delle idee contemporanee*)

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología I*, Editorial BAC, Madrid 1988