

NO HAY MAL MAYOR QUE CONDENAR INJUSTAMENTE A UN HOMBRE*

(Apología de Sócrates)

1. La Apología no es una ficción platónica

En la primavera del año 399 a. c. Licón, Anito y Méleto acudieron al Pórtico del Rey¹ para presentar contra Sócrates la acusación siguiente: "Sócrates es culpable porque corrompe a los jóvenes, no cree en los dioses del Estado y pone en su lugar divinidades nuevas a las que da el nombre de *démones*."²

La *Apología* presenta la versión platónica de la defensa del filósofo ante sus jueces. Mucho se ha discutido si el opúsculo reproduce de manera fiel las palabras que Sócrates dirigió a quienes debían juzgarlo. Walter Bröcker, por ejemplo, categóricamente afirma: "Consideramos el escrito que contiene los discursos socráticos de defensa como una ficción platónica", sin preguntarnos "por su meollo histórico". Diversas razones hacen pensar que fue "la primera obra de Platón", aunque ello no es enteramente seguro. Pero, en todo caso, resulta "la más adecuada" para constituir el comienzo de una exposición "de su mundo mental".³

* Capítulo de un libro en preparación.

¹ Por ser la presentada contra Sócrates una ἀσεβείας γραφή; o acusación de impiedad, tuvo que conocer de ella, de acuerdo con la ley ateniense, el ἀρχων βασιλεύς, o "arconte rey". Aun cuando fue el poeta Méleto quien la llevó a dicho magistrado, todo el mundo sabía —escribe Taylor— que "el verdadero instigador" era Anito, uno de los más admirados guías de la democracia restaurada. Como en ese mismo año Anito asistió, con el carácter de acusador, al proceso de Sócrates, y ayudó a la defensa de Andócides, a quien también se había imputado un delito de impiedad, no es creíble que "razones de fanatismo" jugaran algún papel en el caso. (A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*. University Paperbacks. Methuen: London, 1960, p. 158.) El otro acusador, Licón de nombre, era un retórico de escaso mérito, e intervino en el proceso, para usar una expresión de Hermann Gauss, como "porte-parole" de los oradores.

² Jenofonte, tanto en su *Apología* (cap. X), como en *Memorias sobre Sócrates* (I, 1, 1), se refiere casi con las mismas palabras al pliego de acusación, aun cuando altera el orden de los cargos, ya que en su texto el de impiedad aparece en primer término. En cuanto a la voz δαίμων (*démon*), originariamente es —como escribe Walter Bröcker— "también un nombre para los dioses, al lado del más usual θεός. Los *démones* no son aquí, como en el *Nuevo Testamento*, seres inferiores a la divinidad, ni tampoco espíritus malignos. Sócrates (tanto el platónico como el histórico) empleaba el término δαιμόνιον. Se trata de un adjetivo que, con cierta indeterminación intencional, se aplica a algo divino. Dicho con más rigor, se trata, como luego veremos, de una voz divina que en momentos decisivos aconseja a Sócrates lo que es bueno para él, en los casos en que el filósofo no puede descubrir lo que le conviene". Walter Bröcker, *Platos Gespräche (Los diálogos de Platón)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1964, p. 12.

³ Bröcker, obra citada, p. 11.

La opinión de Bröcker no nos parece certera. Más probable, como escribe Harold North Fowler,⁴ es que la *Apología* sea, esencialmente, el discurso pronunciado por Sócrates, aun cuando cabe suponer que no haya tenido el pulimento ni el encanto de la versión que legó a la posteridad el más ilustre de sus discípulos. "El procedimiento legal es allí estrictamente seguido", y la forma de expresión, como lo sabemos por el autor de los diálogos y también por Jenofonte,⁵ "es la usual de Sócrates". Nada hay en el opúsculo que sea "inconsistente" con lo que se sabe del hijo de Sofronisco, ni tampoco se sugiere en sus páginas ninguna doctrina "peculiarmente platónica". El propósito es "presentar a los pósteros la figura de Sócrates bajo una luz verdadera y favorable", lo que no habría podido lograrse substituyendo por una ficción literaria las palabras que muchos atenienses "seguramente recordaban" cuando el escrito se publicó.⁶

Hermann Gauss se resiste a admitir que el discurso de defensa, en cuyo texto puso el discípulo "toda su fuerza creadora", haya sido dicho exactamente en la forma que Platón nos ofrece; mas "no hay ningún fundamento" para sostener que sea "mera invención platónica".

Otro ilustré helenista —nos referimos al Profr. Taylor— estima que, además de su interés "histórico" como fiel reproducción del lenguaje de Sócrates en el proceso memorable, la *Apología* tiene gran interés "filosófico", porque en ella se describe la vida de un hombre consagrada "a la cura del alma", vida que se adopta "con plena conciencia"; y que, contra viento y marea, es llevada "hasta su adecuado y glorioso fin".⁸

De una cosa sí podemos estar seguros: la *Apología* no es un alegato destinado a evitar a, todo trance, mediante el hábil empleo de recursos verbales o de argumentos legalistas, un fallo condenatorio. Sócrates no trató de salvar

⁴ Harold North Fowler, "Introduction to the *Apology*", en el volumen de la Loeb Classical Library que contiene las traducciones al inglés, hechas por el propio Fowler, de los siguientes diálogos platónicos: *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *Fedón* y *Fedro*.

⁵ Cfr. Jenofonte, *Memorabilia* y *Apología de Sócrates*.

⁶ H. North Fowler, estudio introductorio a que remite la nota 4, pp. 64 y 65 del volumen N° 36 de la Loeb Classical Library.

⁷ "Consideramos" —escribe H. Gauss— que la *Apología*, en sus rasgos básicos esenciales y, sobre todo, en sus peculiaridades características, históricamente es 'auténtica' y no 'ficticia'; que, sin embargo, fue estilizada y reelaborada por Platón, es algo que aceptamos sin reservas. Sólo tenemos, podríamos decir, que colocarnos en el papel de Platón, para llegar a una solución del problema de la 'historicidad' de la *Apología* semejante a la que Croisset nos ofrece: "La tâche qui s'imposait à Platon était donc en somme celle-ci: faire dire à Socrate tout ce qui lui-même jugeait utile de dire à ses lecteurs, mais, en même temps, imiter assez bien sa manière propre, reproduire même assez exactement certains épisodes du procès, certaines déclarations ou paroles mémorables de l'accusé, pour que la fiction pût être prise pour la réalité elle-même" (Noticia sobre la *Apología* en la Colección Budé, p. 133.) Hermann Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons* (Comentario filosófico manual a los diálogos de Platón). Primera Parte, Segunda Mitad. Verlag H. Lang, Bern, 1954, p. 46.

⁸ A. E. Taylor, *Plato, the man and his work* (Platón, El hombre y su obra). University Paperbacks, Methuen, London 1960, p. 156.

su vida, sino de defender los principios que:—ésta es su convicción más firme— daban sentido a su existencia. Gauss recuerda que ya en la Antigüedad fraguáronse “toda suerte de estúpidas historias”, según las cuales Sócrates no quiso defenderse ante sus jueces, sino que fríamente calculó que, de ser condenado a la pena capital, tendría una muerte fácil y se ahorraría una vejez pesada. Estos relatos se basan en una consideración que en modo alguno puede atribuirse al filósofo ateniense: “la de tomar en cuenta lo que resultaba útil para su ventura personal”. La *Apología* demuestra precisamente lo contrario: el completo olvido, por parte del acusado, de todo lo concerniente a su propio interés.⁹

En el opúsculo de que estamos hablando hállase implícita, como diríamos hoy, una *tabla axiológica* en que el valor de la vida ocupa una posición muy inferior a la de los de orden ético que los griegos denominaban *virtudes*, entre las cuales, según la concepción platónica, corresponde a la justicia, como coordinadora de todas las demás, un lugar de privilegio.¹⁰ Allí no encontramos, cual ocurre en otros diálogos del mismo grupo, como el *Gorgias* o el Libro I de la *República*, un ensayo de definición de la *δικαιοσύνη*: las referencias que en diversos pasajes de la *Apología* hace Sócrates a tal virtud, en las que invariablemente se transparenta la convicción del superior rango de la misma, no pueden ser pasadas por alto en un estudio como el presente, porque en ellas se reflejan, con más o menos claridad, otras convicciones del filósofo, aun cuando su exposición no lo induzca a elaborar teorías completas sobre cada punto. Sirva de ejemplo el paso en que narra de qué manera se negó a obedecer un mandato ilegal de los Treinta Tiranos, pero sin formular, al respecto, una tesis sobre lo que hoy consideraríamos como una de las formas de ejercicio del llamado *derecho de resistencia*.

2. *Primeras palabras del acusado*

La *Apología* no es un solo discurso: son tres los que la componen. De ellos, el primero contiene el alegato de defensa propiamente dicho (18 b-35 d); en el segundo, pronunciado después del veredicto de culpabilidad (36 e-38 c), Sócrates dice cuáles deben ser, en estricta justicia, las consecuencias legales de tal veredicto; en el tercero, luego de ser condenado a muerte, se dirige por

⁹ “Todavía en un diálogo posterior, el *Eutidemo* (285 c), Platón hace decir a Sócrates que no tiene ninguna importancia lo que a él, como a un cario, esto es, como a un hombre sin valor, le ocurra; y, también en el *Fedón* (91 c), exhorta a sus interlocutores, el día de su muerte, a que ‘se preocupen lo menos posible por Sócrates, pero lo más posible por la verdad’. Lo que en el discurso de defensa nos llena de admiración tan grande, es, por el contrario, esa seguridad instintiva con que Sócrates, en un proceso de vida o muerte, sólo alega lo que en tal situación había de decirse para la justificación de la filosofía.” Gauss, obra y volumen citados, p. 47.

¹⁰ Cfr. *República*, Libro IV.

última vez a sus jueces: primero, a los que lo condenaron; después, a los que votaron en su favor (38 c-42 a).

La primera de las tres intervenciones, el alegato de defensa, divídese igualmente en tres partes: la relativa a la llamada "acusación anónima"; el interrogatorio a Méleto y la defensa contra Ánito.

En un breve proemio, luego de expresar que no sabe qué impresión produjo el discurso de los acusadores, el filósofo dice en tono irónico que éstos han hablado de manera muy convincente, pese a lo cual nada han dicho que sea cierto. Lo que más me ha sorprendido —añade dirigiéndose a los que componen el tribunal— es que hayan tratado de persuadirnos para que mi elocuencia no os seduzca; esto es el colmo de la impudencia, a menos que, para ellos, sea elocuente el que dice la verdad; mas si esto es lo que pretenden, estoy de acuerdo en que soy un gran orador, aunque no a su manera. Sé que, si fuera yo extranjero, "me perdonaríais que hablase en el dialecto y en la forma en que se me había educado"; por eso, también ahora os pido "que no tengáis en cuenta mi manera de hablar —que acaso podría ser mejor, acaso peor— y observéis y pongáis atención sólo en esto: si digo cosas justas o no, pues, ciertamente, en ello consiste la virtud del juez, como la del orador consiste en decir la verdad" (17 d-18 c).

Sólo admitiendo esta última afirmación puede sostenerse que Sócrates habla bien, ya que, de acuerdo con la idea tradicional, difundida por los sofistas, la finalidad del arte oratorio consiste en *persuadir*, independientemente de que la tesis que se defiende sea o no verdadera. Ésta puede ser falsa, incluso absurda; pero si el que quiere convencer a sus oyentes es hábil, nunca le faltarán recursos para hacer que lo blanco parezca negro, lo justo, ini-cuo, lo bello, feo.¹¹

La diferencia que el hijo de Sofronisco establece entre la virtud del juez y la del retórico, estriba, en nuestro sentir, en que el valor de la verdad o, mejor dicho, de su conocimiento, tiene un carácter *epistemológico*, en tanto que el de la realización de la justicia posee un sentido *normativo* o *axioló-*

¹¹ "La palabra *sophistés* (sofista), derivada del adjetivo *sophós* (sabio) y directamente del verbo *sophízomai* (idear, inventar), designa originalmente más o menos a toda persona que ha llegado a destacarse en algún género de actividad. Tan es así que se da este nombre a los grandes poetas, a filósofos eminentes, a músicos de renombre y a aquellos hombres públicos y particulares que, debido a sus profundas sentencias, se han hecho famosos bajo el título de los siete sabios. En hora temprana, un hálito adverso empezó a empañar la palabra, pero al comienzo era seguramente tan sólo un hálito apenas perceptible, pues, de otra manera, Protágoras y sus sucesores no se habrían dado a sí mismos el nombre de sofistas." Theodor Gomperz, *Pensadores Griegos. Historia de la filosofía de la Antigüedad*. Traducción de Carlos Guillermo Körner. Editorial Guaranía. Asunción del Paraguay, Tomo I, p. 465. El descrédito en que poco a poco fueron cayendo los discípulos de Protágoras debiose, en buena parte, a las acerbas críticas de Platón. "Sus ataques contra ellos —afirma el mismo Gomperz— son más notables por su cantidad que por su intensidad. Ningún miembro de este gremio pasa por el escenario de sus diálogos sin que alguna marca de desprecio o, al menos, de ridiculez, le sea aplicada" (Obra y tomo citados p. 468).

gico. Los juicios que el orador formula (cuando se refieren al orden del ser), necesariamente resultan *verdaderos* o *falsos*; los que el juez emite; o los que acerca de su actuación se hacen, son valorados en cambio de acuerdo con una pauta distinta: la de su coincidencia o no coincidencia con ciertas normas. Puede perfectamente acontecer que lo que en verdad ha ocurrido sea injusto, mas no tendría sentido declarar que lo justo es falso. La justicia exige, por ejemplo, que devolvamos a nuestro acreedor lo que éste nos prestó; mas el principio: “el deudor debe devolver a su acreedor lo que recibió de él”, no es, ni puede ser, *correcto* o *incorrecto*, ya que, lejos de *describir* el comportamiento *real* del obligado, simplemente *prescribe* cómo debe éste conducirse, con absoluta independencia de que lo haga o no.

3. La acusación anónima

En vez de responder de inmediato —después de las palabras preliminares— a los cargos de Licón, Ánito y Méleto, Sócrates se refiere a los que desde hace mucho tiempo han venido haciéndole “sus acusadores anónimos”. Éstos son muy numerosos, y él los tiene por más temibles, pese a que, como los últimos, nada han dicho que sea cierto. Los juzgo más temibles —explica— no sólo por su número, sino porque os han prevenido contra mí en una edad que de ordinario es muy crédula, cuando érais niños o aún muy jóvenes. Lo más injusto —añade— es que ni siquiera es posible conocerlos ni nombrarlos, a excepción de “un cierto autor de comedias”. Casi todos me han atacado en forma oculta, cuando no me hallaba yo presente, así que, para destruir sus calumnias, es preciso que “me bata, como suele decirse, con sombras”, y que ataque y me defienda sin que nadie aparezca para responder. Ellos aseguran que “hay un cierto Sócrates, hombre sabio que quiere escudriñar lo que pasa en los cielos, ha investigado cuanto ocurre en las entrañas de la tierra y convierte en buena una mala causa” (18 b).

La acusación anónima, tal como el acusado la formula, contiene dos cargos: el de que Sócrates, llevado por una curiosidad impía, pretende descubrir lo que acontece en el cielo y en la tierra, y el de que, como casi todos los sofistas, es capaz de hacer que una causa mala parezca buena. Son, pues, las mismas culpas que, para ridiculizarlo, Aristófanes imputa a Sócrates en su comedia *Las nubes*.¹²

¹² “La caricatura que de Sócrates hace Aristófanes en su comedia —escribe Antonio Gómez Robledo— es una mezcla genialmente perversa de rasgos reales con rasgos fingidos. Entre los primeros están el deambular de Sócrates en hábitos astrosos; el abordar a las gentes con aquella mirada fija de toro (τρωγηδόν), que también Platón le atribuye; el discutirlo todo y volverlo todo de cabeza; el examen de las disposiciones de sus discípulos, y la aprobación o reprobación de los frutos de su pensamiento, según las reglas de la mayéutica; y por último, la frugalidad de su dieta y su rectitud sexual; aquélla explícitamente y esto por implicación, ya que en caso contrario no habría dejado Aristófanes de poner de manifiesto el vicio consiguiente. Al lado de estos rasgos reales, están estos otros

En relación con el primer punto, el acusado alega que, aun cuando no siente ningún desprecio por las investigaciones que iniciaron los físicos de Jonia, tampoco ha tenido nunca interés en cultivarlas, como pueden atestiguarlo muchos de los presentes. Menos aún puede declararse culpable del otro cargo, que es capaz de convertir en buena una causa mala. No pocos sofistas declaran con argullo que es fácil para ellos efectuar tal conversión; pero él no pertenece a su grupo, ni jamás ha pretendido ser maestro de nadie. Más que transmitir conocimientos, lo que ha hecho mil veces, sin exigir retribución alguna, ha sido convencer de su ignorancia a quienes pretendían saber algo que en realidad no sabían. ¿A qué se deben entonces las calumnias de que se le ha hecho víctima?...

La mala reputación que he llegado a adquirir —explica Sócrates a sus jueces— no tiene otro origen que “una cierta sabiduría que existe en mí”. Ésta es, sin duda, algo “puramente humano”, no como la de Gorgias de Leontini, Pródico de Ceos o Hippias de Elis, “que es más que humana”. La que yo poseo —prosigue el orador— quiero atestiguarla con una autoridad digna de todo crédito. Pongo por testigo al mismo Dios de Delfos, que os dirá si soy sabio, y por qué (21 a). Todos recordáis a Querefón, amigo y compañero de mi infancia. Encontrándose éste cierta vez en el santuario, tuvo la osadía de preguntar si había en el mundo un hombre más sabio que yo. La Pitia respondió negativamente.

Al conocer la respuesta, no pudo Sócrates dejar de preguntarse por el sentido oculto del oráculo, ya que no pensaba merecer tamaño elogio. Por otra parte, tenía muy presente que la divinidad no puede mentir. Decidió entonces hacer un experimento. Visitó a uno de los más grandes políticos, de cuya sabiduría todos se hacían lenguas; conversó con él y pronto pudo percatarse de que su fama era innecesaria. Descubrió, además, que el hombre no tenía la menor duda acerca de su sapiencia, por lo que Sócrates trató de sacarlo de su error; pero, al proceder de tal suerte, sólo consiguió convertirlo en su enemigo. Luego hizo una visita a otro político a quien la gente creía aún más sabio, pero el resultado fue el mismo. No tuvo más suerte al visitar a otros hombres de Estado, por lo que decidió repetir la prueba con los poetas. Examinó sus mejores obras y les preguntó qué querían decir con ellas.

imaginados por el prejuicio popular, y que Aristófanes pinta igualmente en su caricatura socrática, a saber: la investigación de la naturaleza: secretos subterráneos, meteoros, astros, nubes, rayos, etc.; el cobrar dinero por esta enseñanza; el ateísmo radical, ya que pone a las nubes, al aire, al éter y al caos en lugar de Zeus, y por último (y lo principal para Strepisades), el arte de presentar como buena la mala causa, y lo injusto como justo.” Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*. Publicaciones de *Dianoia*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ed. del Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 115.

Sobre la obra literaria de Aristófanes: Alfred et Maurice Croiset: *Histoire de la Littérature Grecque*, 2me. ed. Albert Fontemoing Editeur, Paris, 1899, Tome Troisième, Chapitre XII.

Con gran sorpresa descubrió que no sabían dar razón de sus creaciones, y que no es la sabiduría lo que los guía, sino un entusiasmo muy semejante al de los augures y los adivinos. Por último, fue en busca de los artistas y los artesanos, con la esperanza de encontrar entre ellos a un hombre más sabio que él. Pero hasta los más competentes de cada grupo incurrieron en el mismo defecto de los anteriores. Orgullosos de su habilidad, pensaban que ésta los hacía igualmente hábiles en cualquiera otro campo.

Concluido el experimento, Sócrates comprende el sentido del oráculo. La sabiduría no es un don de los mortales. Sólo Dios es sabio. Los hombres sólo pueden conducirse sabiamente cuando no pretenden saber lo que en realidad ignoran. Esto explica la respuesta que la Pitia dio a Querefón. Si Sócrates aventaja en algo a los demás es en que tiene plena conciencia de sus limitaciones y jamás ha declarado saber lo que no sabe. Los otros, en cambio, son víctimas de una doble *ἀμαθία*, de una doble ignorancia, puesto que *no saben* lo que ignoran e *ignorán* que no lo saben.

Emperó, sería incorrecto decir que la tesis socrática sobre “el saber del no saber” puede resumirse en la frase “sólo sé que nada sé”. Pues Sócrates —recuerda Hermann Gauss— nunca negó que un saber limitado pueda existir. Lo que pone en tela de juicio es que el hombre esté en condiciones de aspirar a la posesión de un conocimiento “seguro o definitivo”.¹³ Por otra parte, la pretensión de que se sabe lo que se ignora, lógicamente “es un disparate”, ya que equivale a afirmar, al mismo tiempo, que algo se sabe y no se sabe.¹⁴

Pero lo que más preocupa a nuestro filósofo no es que los atenienses crean saber lo que desconocen, sino el hecho de que, convencidos como están de que entienden bien algo, este convencimiento los lleva a otro muy peligroso: el de que su maestría para determinada tarea los hace competentes en todas las demás. Semejante actitud resulta especialmente dañosa para la vida de la *pólis*, sobre todo en los regímenes democráticos, ya que, en ellos, cualquiera se siente capacitado para intervenir en los asuntos públicos, pese a su

¹³ Gauss, obra y volumen citados, p. 50. Es muy probable, según el mismo autor, que Sócrates considerara robustecida su costumbre de interrogar a sus conciudadanos en plazas y gimnasios para destruir en ellos toda pretensión infundada de sabiduría, por otro oráculo delfico, pues no parece haber ninguna duda de que veía en su actividad filosófica “un servicio a la divinidad”, y que, por cumplir la misión que se le había impuesto, “descuidó sus asuntos familiares y cayó en la pobreza”. No podemos suponer —añade Gauss— “que la consulta de Querefón al Oráculo de Delfos haya sido la única causa de la peculiar actuación de Sócrates en Atenas”. El mismo comentarista piensa que sería más correcto atribuirle a un impulso provocado por un sentimiento de responsabilidad social, pues el filósofo estaba convencido de que “la infelicidad de Atenas” se debía, sobre todo, a que los ciudadanos “oficialmente activos” no tenían clara conciencia de los límites de su propia capacidad. Visto desde este ángulo, el empeño de Sócrates adquiere un sentido más profundo, ya que se revela “como el medio más seguro para detener la corrupción interna de la ciudad que era su patria” (Obra y volumen citados, p. 55).

¹⁴ Gauss, obra y tomo citados, p. 50.

falta de preparación. A lo que debe añadirse —como escribe Wilhelm Windelband— que la democracia acostumbra al ciudadano a mezclarse en infinidad de cuestiones que en modo alguno son de su incumbencia. Poco a poco se aparta de su actividad profesional; “parlotea en el mercado y descuida su trabajo, lo que a la postre tiene que conducirle a la perturbación de sus relaciones domésticas, a la dispersión y relajamiento de su vida, a la confusión de sus representaciones y sus intereses”.¹⁵ Acaba por olvidar aquello que le es propio. (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) γ., “al amparo de la palabra *libertad*, vive según su buen parecer y sus cambiantes ocurrencias”.¹⁶

4. El interrogatorio a Méleto

Después de defenderse de la acusación anónima, Sócrates pasa al examen de la presentada por Licón, Anito y Méleto. Según éstos, “Sócrates es culpable porque corrompe a los jóvenes, no cree en los dioses del Estado y en su lugar pone divinidades nuevas, a las que da el nombre de *démones*” (24 b-c).

La respuesta a tales cargos comienza con el interrogatorio a Méleto, que Gauss considera como “uno de los trozos más crueles que Platón escribió”.¹⁷

Lo primero que Sócrates pregunta al novel poeta es si ha habido algo que le haya preocupado tanto como hacer virtuosos a los jóvenes de Atenas.

—Nada, absolutamente —contesta Méleto.

—Puesto que tú sabes —prosigue el acusado— quién los corrompe, no hay duda de que podrás decir a los jueces quién es capaz de hacerlos mejores.

—Las leyes —responde el acusador.

—No es esto lo que pregunto —replica Sócrates. No me refiero a las leyes, sino al hombre capaz de mejorar la condición de la juventud.

—Son los jueces aquí reunidos —contesta Méleto.

—¿Todos ellos, o sólo algunos?

—Todos.

—Y los que nos están escuchando: ¿pueden también hacer mejores a los jóvenes, o no pueden?

—Pueden.

—¿Y los senadores?

—Los senadores también pueden.

—Luego entonces —concluye el filósofo— resulta que todos los atenienses pueden hacer mejores a los jóvenes, menos yo; sólo yo los pervierto.

Sin duda podría argüirse que Méleto no entiende lo que le conviene.

¹⁵ Wilhelm Windelband, *Platon*. Fünfte Auflage, Fr. Fromanns Verlag, Stuttgart, 1910, p. 152.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Gauss, *op. cit.*, p. 56.

Pues, como observa Walter Bröcker, aquél no tenía por qué responder que todos los atenienses pueden enseñar la virtud a los jóvenes. Tampoco era preciso que dijese conocer al que los mejora, pues le habría bastado decir que los demás no los hacen peores de lo que son. Sócrates, por su parte, debía haberse limitado a declarar que *el no saber del no saber* es dañino, y que todos los otros tratan mal a los jóvenes por dejarlos en la ignorancia que los perjudica, en vez de liberarlos de ella.¹⁸

Después pregunta:

Cuando me acusas de corromper a la juventud, ¿sostienes o no que lo hago a sabiendas?

—Lo haces a sabiendas —responde Méleto.

—Pero —replica el filósofo— si corromper a los jóvenes es hacerlos malos, y los hombres malos dañan a sus congéneres, en realidad me acusas de convertir intencionalmente a los demás en personas que pueden dañarme, lo que no es creíble.

Esta argumentación es sofística, pues cabría admitir que Sócrates, pese a tener conciencia del peligro de su actitud, creyese, con razón o sin ella, ser capaz de conjurarlo.¹⁹

La última pregunta prepara el más fuerte de los tres argumentos:

—¿Afirmas, Méleto, que corrompo a los jóvenes porque los induzco a que desconozcan a los dioses que la *pólis* venera y hago que rindan culto a otras divinidades, a las que doy el nombre de *démones*?... ¿No es esto lo que dices?

—Sí, es lo mismo.

Convirtiéndose en acusador a su vez, el filósofo hace ver a Méleto la contradicción en que ha incurrido. Pues lo que éste en realidad sostiene es que Sócrates es culpable porque admite que hay dioses y porque no lo admite. Ello es tan absurdo como decir que es posible pensar que hay cosas humanas pero no hay hombres, o que puede creerse que existen reglas para adiestrar a los caballos, pero no hay caballos (25 b). Si, como Licón, Anito y Méleto lo han jurado, Sócrates cree en los *démones*, y éstos son hijos de los dioses, sus acusadores no pueden, sin contradecirse, sostener que cree que hay hijos de los dioses, pero que los dioses no existen.²⁰

5. La defensa contra Anito

Sócrates sospecha que el odio que su actividad le ha atraído es segura-

¹⁸ Bröcker, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹ Cfr. Bröcker, *op. cit.*, p. 19.

²⁰ En vez de incurrir de modo tan torpe en contradicción, escribe Bröcker, Méleto debía haber contestado a Sócrates: "el cargo que te hago no es de ateísmo, sino de herejía, ya que destronas a los dioses del Estado para substituirlos por tu *démon*" Bröcker, obra citada, p. 20.

mente lo que lo perderá, y que, si es condenado, no será por obra de Méleto o de Anito, sino por los prejuicios, y la malquerencia de los más, que han hecho víctimas "a tantos hombres de bien y que harán perecer a muchos otros", pues no es probable que se satisfagan sólo con el sacrificio de su persona (28 a-b).

Aun cuando no se le oculta que su forma de vida es lo que ha dado origen a los odios que lo acosan, en modo alguno reniega de ella, pues sabe que se conduciría de manera extraña si, en vez de ser fiel al mandato de dedicar su tiempo al cultivo de la filosofía, estudiándose a sí mismo y estudiando a los demás, faltase al cumplimiento de su misión por miedo a morir o a cualquier otro peligro. Pues el varón virtuoso sólo debe considerar una cosa cuando obra: "si ejecuta acciones justas o injustas, y si sus actos son los de un hombre bueno o los de un malvado" (28 b).

En seguida afirma:

Si me dijeseis: —Sócrates, en nada estimamos la acusación de Anito y te declaramos absuelto, pero a condición de que dejes de filosofar y olvides las investigaciones que acostumbras, al punto os respondería: Hombres de Atenas, os respeto y os amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y, mientras viva y esté en condiciones de hacerlo, no cesaré de filosofar ni de daros consejos. . . (29 d).

"Bien sabéis que si me condenáis a muerte siendo yo tal como digo, no me dañaréis a mí más gravemente que a vosotros mismos. Ni Anito ni Méleto me dañarían, ni podrían hacerlo; pues no pienso que esté permitido por los dioses que el hombre mejor sea dañado por el que es peor. Sin embargo, probablemente me matarían, o me desterrarían, o me privarían de mi calidad de ciudadano; pero, en verdad, tal vez piensan ellos, y acaso algún otro, que estas cosas son en cierta forma grandes males, mas yo no lo creo, sino que es mucho más grave hacer lo que ellos hacen ahora, tratar de que un hombre muera injustamente" (30 a-d).

En este pasaje, se esboza la tesis que, con mucho mayor extensión, y de manera mucho más tajante, Sócrates defiende contra el fogoso Calicles en el diálogo platónico sobre la retórica: *es peor cometer una injusticia que sufrirla*.²¹ Por ello asegura a los heliastas: "Si me condenáis a muerte siendo yo tal como digo, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos."

Poco después pronuncia las palabras que irritaron más a quienes debían juzgarlo:

—No es en manera alguna, atenienses, por amor a mi persona por lo que yo me defiendo, y sería grave error creerlo así; me defiendo por amor a vosotros, ya que condenarme sería ofender a Dios y desconocer el presente que os ha hecho. . . Dios me ha escogido para excitaros, para punzaros, para predicaros todos los días, sin abandonaros un solo instante. . . Será difícil

²¹ Cfr. Platón, *Gorgias*, 482 c-491 d.

que encontréis otro hombre que cumpla esta misión mejor que yo; y, si queréis creerme, me salvaréis la vida (30 d).

Luego se refiere, por vez primera, a esa divina voz que llama su *démon*, y lo hace para explicar por qué siempre se abstuvo de intervenir en actividades de índole política:

“Probablemente parecerá extraño que yo, yendo de un lado a otro, me entrometa en los asuntos ajenos, pero públicamente no me atreva a aconsejar al Estado, dirigiéndome a vuestra asamblea. Mas la causa de esto es lo que muchas veces y en muchos lugares me habéis oído decir, que algo divino y demoníaco se manifiesta en mí, eso mismo que Méleto, burlándose, escribió en su acusación. Esto existió en mí desde la infancia; una especie de voz que se me manifiesta y que, cuando llega, me aparta siempre de lo que estoy por hacer, pero nunca me inducía a nada. Es la que me impide ocuparme de la política. Y el ser impedido me parece magnífico, pues bien sabéis, varones atenienses, que si yo hubiera intentado mezclarme en los asuntos públicos, habría perecido hace mucho tiempo, y no habría sido útil ni a vosotros ni a mí mismo” (31 c-e).

Lo que en este paso dice Sócrates acerca de su *démon* claramente demuestra que al mencionarlo no alude, como podría inferirse de la acusación o del interrogatorio a Méleto, a un ser personal,²² hijo de dioses o de hombres y divinidades, sino a una voz interior que lo aparta de lo que está por

²² Según John Burnet, no es creíble que lo de la “voz” divina en realidad tuviese nada que ver con la acusación que se hizo a Sócrates. Los atenienses, escribe el mismo Burnet, lo tenían por un excéntrico, precisamente a causa de su “voz” y de sus trances y, como Eutifrón dice, “estas cosas son fácilmente mal interpretadas y pueden hacer que la gente sienta celos”. La creencia en los “poseídos” y en la “posesión” (*κατοικωχή*), era entonces muy sólida, y los casos de la última, demasiado familiares como para hacer posible que un cargo de irreligiosidad se fundara en algo semejante. De acuerdo con la opinión generalmente admitida, se trataba “de una especie de enfermedad” que podía curarse por medio de “purificaciones”, y se suponía que “incluso la locura y la epilepsia hacían del enfermo un santo (*ἱερός*)”. Desde el punto de vista del ateniense ordinario, el cargo de irreligiosidad más bien se habría hecho a quien hablase de la ‘voz’ en forma irrespetuosa”. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, X, p. 149. En cambio, sobre el mismo punto, Antonio Gómez Robledo escribe: “Empezaremos por desechar (nadie la sostiene ya hoy-seriamente) la interpretación patológica del fenómeno, que en su tiempo sostuvieron autores como Lelut y Despine, en concepto de los cuales Sócrates fue una especie de ‘loco’ o ‘alucinado’, sujeto a frecuentes ataques de catalepsia, que antiguamente se interpretaban como ‘impedimentos divinos’. Pero semejantes diagnósticos, se tienen hoy por puros dislates o fantasmagorías. Así como puede haber cierto fundamento para achacarle a Sócrates cosas como la soberbia, por ejemplo, no hay nada que permita poner en duda su perfecta salud mental. Solamente para una mentalidad, que hoy ha caducado por completo, y para la cual toda experiencia religiosa tenía que ser, *a priori* e indefectiblemente, un estado patológico, fue posible dar semejante ‘razón’ de tales fenómenos, en lugar de atender simplemente a registrarlos como se dan, según la ruta abierta por William James en la fenomenología de la religión.” Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el so-cratismo*. Publicaciones de *Didnoia*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, pp. 123-124.

hacer y puede resultarle nocivo, "pero nunca lo induce a nada".²³ Heinrich Maier está en lo justo cuando asevera que aquello de que su *démon* aleja a Sócrates no es solamente lo moral o legalmente incorrecto, ya que puede tratarse de lo inadecuado para el logro de algún propósito.²⁴ El pasaje transcrito corrobora esta interpretación: dedicarse a actividades políticas no es ilícito, y en determinadas circunstancias puede ser, para ciertas personas, un deber cívico; en cambio, tal dedicación no es aconsejable para un filósofo y, menos aún, para un hombre como Sócrates, que ha consagrado su vida a educar a sus conciudadanos en el culto de la verdad y la justicia. Quien profesa este culto y ha decidido no traicionar jamás sus convicciones, debe hallarse siempre dispuesto, si acepta un cargo público, a renunciar a su posición oficial tan pronto como entre en conflicto con los dictados de su conciencia. Nada, pues, más explicable que Sócrates haya dicho a sus jueces:

"No os irritéis contra mí si os digo la verdad. Pues no hay entre los hombres quien pueda salvarse si se opone sinceramente a vosotros o a cualquiera otra multitud, impidiendo que muchas cosas injustas y contrarias a la ley ocurran en el Estado. Mas es necesario que, quien en realidad lucha por la justicia y ha de conservar su vida un poco de tiempo, actúe en forma privada, pero nunca como hombre público" (31 e-32 a):

"Yo os presentaré —añade— grandes testimonios de estas cosas, no palabras, sino lo que vosotros más estimáis: hechos. Escuchad, pues, lo que me ha ocurrido, a fin de que veáis que con nadie condescendería contra la justicia temeroso de la muerte, y que aun moriría por no condescender. Yo, atenienses, jamás tuve ningún otro cargo en el Estado, pero fui consejero. Y aconteció que nuestra tribu ocupaba la presidencia cuando vosotros queríais juzgar colectivamente, no uno por uno, a los diez generales de la batalla naval; y ello en contra de la ley, como más tarde os pareció a todos vosotros.²⁵ En aquel entonces yo fui el único de los pritanos que me opuse a vosotros para que no obrarais contra las leyes; y hallándose dispuestos los oradores a acusarme y arrestarme, y vosotros presionando y gritando, pensé que debía más bien correr el riesgo con la ley y la justicia de mi parte, que,

²³ Según W. Bröcker, lo que Sócrates dice de su *démon* basta para refutar la opinión de que el filósofo quería referirse, cuando empleaba tal término, a la voz de la conciencia. "Si nos atenemos, por ejemplo, a la interpretación que Kant, orientado por la tradición cristiana, nos ha dado, la conciencia no es una especie de legislador que nos ordena lo que debemos hacer, sino, más bien, algo así como un juez que nos acusa de no haber hecho o querido hacer aquello respecto de lo cual sabemos perfectamente que debíamos haberlo hecho. El *démon* no es semejante acusador ni tampoco un juez, sino un legislador o un consejero que prescribe o aconseja una acción determinada." Bröcker, *op. cit.*, p. 24.

²⁴ Heinrich Maier, *Sokrates, Sein Werk und seine geschichtliche Stellung (Sócrates. Su obra y su posición histórica)*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1913, p. 458.

²⁵ El filósofo se refiere a la batalla naval de las Arginusas, que los atenienses ganaron en 406 a. c. Sobre este punto: J. B. Bury and Russel Meigs, *A History of Greece. To the Death of Alexander the Great*. Fourth Edition, 1975, p. 314.

por miedo a la prisión y a la muerte, estar de vuestro lado cuando decretabais que se llevaran a cabo cosas no justas" (32 a-c).

Aun cuando en este pasaje no se formula una doctrina acerca del deber que todo funcionario tiene de oponerse a un procedimiento ilegal, es seguro que Sócrates estaba convencido de que, en su carácter de consejero, su obligación era tratar de impedir que fuesen violadas las normas aplicables al caso de los diez generales de la famosa batalla. Pese a estar al tanto de la enorme indignación que había provocado el delito de negligencia de que se acusó a esos jefes, y a que no podía ignorar el riesgo que corría con su actitud, no vaciló en adoptarla, confirmando así —“no con palabras, sino con hechos”— que ningún peligro de vida o muerte lo apartaría de su deber de respeto a las prescripciones vigentes.

“Ello ocurría —recuerda al tribunal— cuando el Estado era democráticamente gobernado; pero luego que la oligarquía fue establecida, los treinta, a su vez, habiendo mandado por mí como el quinto de un grupo,²⁶ para presentarnos en la Rotonda, nos ordenaron que trajéramos de Salamina a León el salaminiano, para darle muerte. Éstos también dieron muchas veces tales órdenes a muchos, porque querían manchar con sus crímenes al mayor número posible. Entonces yo, sin embargo, no de palabra, sino de obra, de nuevo demostré que la muerte me tenía, si decirlo no fuera ligereza, totalmente sin cuidado, pero que, en cambio, hacer algo injusto o impío, esto me preocupaba sobre todas las cosas. Pues ese gobierno, siendo de tal manera fuerte, no me doblegó para que ejecutara algo injusto, sino que, cuando salimos de la Rotonda, los otros cuatro partieron hacia Salamina y trajeron a León, pero yo me fui, retirándome a mi casa. Y probablemente se me habría condenado a morir por ello, si el gobierno no hubiera sido derrocado pronto. Y de estos hechos podréis tener muchos testigos” (32 c-e).

Poco antes de concluir su alegato, Sócrates censura la costumbre, frecuente en los acusados, de pedir clemencia a los jueces. Aun cuando él fuese culpable, jamás la pediría, pues no le parece digno “ni implorar del juez ni, por haber implorado, ser absuelto” (35 c). Esta consideración le da pie para referirse, nuevamente, a la forma en que los encargados de la función judicial deben cumplir su tarea. Ellos, afirma, “no ocupan su sitial para otorgar gracias en asuntos de justicia”, sino para juzgar de los casos que han sido sometidos a su conocimiento. Además, han jurado que no harán favores a quien bien les parezca, “sino que dictarán sus resoluciones de acuerdo con las leyes” (35 c).

...Concluida la defensa, los jueces procedieron a la votación. Platón explica que habrían bastado 30 votos más, favorables a Sócrates, para que éste hubiera sido absuelto. Si suponemos, como escribe Gauss, que los 500

²⁶ Sobre el gobierno de “los Treinta”, véase la obra citada en la nota anterior, pp. 314 y 315.

miembros del jurado se hallaban presentes, podremos legítimamente considerar que se emitieron 280 votos en contra y 220 en favor del filósofo.²⁷

6. Segundo discurso de Sócrates

En cumplimiento de las normas aplicables, correspondía al acusado proponer la especie de la sanción,²⁸ que bien podía haber sido el destierro.

Al conocer el veredicto de culpabilidad, Sócrates asegura que el fallo condenatorio no le ha conmovido en absoluto, entre otras razones, porque ya estaba preparado para recibir tal golpe. Pasando enseguida al problema del castigo aplicable, declara:

—Méleto considera que merezco morir. Pero yo, ¿de qué pena me juzgaré digno?... ¿Qué sanción merece un hombre que en todo momento ha despreciado, lo que otros buscan con tanto afán: las riquezas, el cuidado de los propios asuntos, los empleos y las dignidades?... ¿Un hombre que nunca se dedicó a ninguna actividad lucrativa y cuyo único propósito era contribuir al perfeccionamiento moral de sus conciudadanos?... ¿Qué conviene a un indigente que siempre fue un benefactor y a quien hace falta cierto desahogo para seguir consagrándose a su tarea?

Si las culpas reciben castigo y los beneficios, premios, nada podrá convenir más a Sócrates que ser alimentado gratuitamente en el Pritáneo.²⁹

²⁷ Gauss, obra y volumen citados, p. 67.

²⁸ Refiriéndose a la forma del proceso socrático, Antonio Gómez Robledo escribe: "En tres tiempos, medidos exactamente por el reloj de agua de la época, la clepsidra, se desarrollaba el juicio. El primer tiempo lo llenaban los discursos de los acusadores, y el segundo los del acusado o de sus abogados (συνήγοροι). Venía después la votación, que era secreta, de los jurados, y los votos eran unas piedrecillas del todo sólidas para la absolución, o con agujeros para la condena. Una vez verificado el cómputo, y si la sentencia era condenatoria, se pasaba al tercer tiempo, si el juicio era, como en los delitos de impiedad (que era el caso de Sócrates) un juicio 'de estimación' (δίκη τιμης), en el cual, por no fijarse la pena en la ley, correspondía fijarla al tribunal, después de oír de nuevo a las partes en otro debate sobre este único punto. Por último, y una vez efectuada la segunda votación para determinar la pena, podía aún el acusado, si se lo permitían los jueces, tomar la palabra, con lo que podría así haber un cuarto tiempo en el proceso, pero que era, por lo dicho, por gracia y no por disposición de la ley." *Sócrates y el socratismo*, p. 112.

²⁹ Mucho se ha disputado sobre si Sócrates realmente presentó al tribunal esta petición de que se le alimentara en el Pritáneo, y todavía hoy las opiniones al respecto difieren grandemente. A manera de ejemplo, queremos traer a colación sólo dos voces, y dejar constancia de que la segunda es la que nos parece correcta. O. Gigon (*Sócrates*, p. 87) escribe: "A algunos críticos esta ocurrencia les ha parecido particularmente feliz. Yo más bien me inclinaría a ver en ella uno de los escasos pasajes en que el casi siempre maravilloso instinto del poeta Platón fracasa, y en que éste ha sucumbido a la tentación movido por un motivo literario inoportunamente efectista. Pues sin duda se trata de un motivo literario." Croisset (*Notice sur l'Apologie de Socrate*), en cambio, afirma: "On ne peut guère douter non plus qu' une fois condamné, étant invité d'après la loi à discuter la peine proposée, il n'ait dit, comme le rapporte Platon, qu'il avait mérité d'être nourri au Prytanée. Une telle ironie n'a pas pu lui être attribuée fictivement par un témoin qui

Pues, a no dudarlo, él merece esta recompensa más que los triunfadores en las carreras de caballos y carros, quienes, por regla general, no han menester de semejante ayuda.

—Puesto que estoy convencido —prosigue— de que jamás he causado un daño a otros, ¿cómo voy a causármelo a mí mismo, aceptando que debe castigármese, ya con la muerte, ya con prisión perpetua, ya con el destierro o la imposición de una multa? . . . ¿Acaso, para no sufrir la pena que Méleto propone, de la cual no sé si es un mal o un bien, escogeré cualquiera de las otras, que sí son verdaderos males? . . . La prisión perpetua no puedo elegirla, ya que para mí no tendría sentido vivir como esclavo de los Once; ³⁰ tampoco me decidiría por una multa, porque no tendría con qué pagarla; menos aún, por el destierro, puesto que si vosotros, mis conciudadanos, no habéis podido sufrir mis conversaciones y mis máximas, ¿cómo iban a soportarlas los extranjeros? . . . Quizás alguno objetara: ¿Pues qué, Sócrates, si eres desterrado, no podrías mantenerte quieto y en silencio? . . . No, no podría, pues callar en el exilio sería desobedecer a Dios, al no cumplir la misión que me ha impuesto.

Para no incurrir en desacato, Sócrates declara, al cerrar su segunda intervención, que lo más a qué podría condenarse, debido a su indigencia, sería al pago de una mina de plata. Algunos de sus amigos le piden que se extienda hasta treinta minas, y el filósofo, aceptándolos como fiadores, termina diciendo que tal es la multa cuyo pago se impone.

Después de deliberar sobre esta propuesta, los jueces, irritados por las declaraciones del acusado, lo condenan —siendo ahora mucho mayor el número de los votos adversos— a beber la cicuta.

7. Palabras finales

Oída su sentencia, Sócrates se dirige a los que emitieron el voto condenatorio.

—Por precipitación e impaciencia —les dice— vais a cargar con un balón, y daréis lugar a que vuestros enemigos acusen a la república de haber hecho morir a Sócrates, a quien llamarán sabio, aunque no lo sea.

Seguidamente asevera que prefiere morir, habiéndose defendido como lo hizo, a haber salvado su vida por medio de súplicas y lágrimas, ya que, ni en los tribunales de justicia ni en los peligros de la guerra debe un hombre honrado escapar a la muerte por el empleo de semejantes recursos.

A continuación expresa el convencimiento de que los que lo han condenado injustamente recibirán muy pronto el castigo que merecen. Las voces

voulait en some donner une idée exacte de son attitude devant ses juges." Gauss, obra y tomo citados, p. 67.

³⁰ Magistrados a quienes se encomendaba la vigilancia de las prisiones.

de muchos se levantarán contra ellos y, en forma que se tornará incontenible, les echarán en cara, cada vez con mayor fuerza, la iniquidad que han cometido.

Sócrates se dirige por último a los que votaron por su absolución, para decirles que algo maravilloso acaba de sucederle:

—La voz divina de mi *démon* familiar, que tantas advertencias me ha hecho y aun en las menores ocasiones me apartó de todo lo malo que iba a emprender, hoy, que me ha ocurrido lo que la mayoría de los hombres tiene por el más grande de los males, no me ha dicho nada, ni esta mañana cuando salí de casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando hacía mi defensa. ¿Qué significa esto?...

El filósofo piensa que el significado de tal silencio es clarísimo: lo que acaba de acontecerle sólo puede ser un bien, y sin duda todos nos engañamos al creer que la muerte es el mayor de los males. ¿Cómo es posible combatir esta creencia?

Basta con percatarse de que o aquélla es un absoluto anonadamiento³¹ o, como algunos sostienen, un tránsito del alma de un lugar a otro. Si es la privación de todo sentido, un dormir profundo no perturbado por ningún sueño, ¿qué mayor ventaja puede ofrecernos?... Y si es un tránsito del alma de un sitio a otro y, al dejar a los prevaricadores de este mundo, el hombre encontrará en el otro a los verdaderos jueces que imparten allí justicia, Minos y Radamanto, Eaco, Triptolemo y otros semidioses que en vida fueron hombres justos, ¿podrá decirse que tal cambio de morada es indeseable?... ¿Qué no daría cualquiera por encontrarse allí con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? ¿Y qué mayor placer que poder conversar con Palamedes, con Ajax, hijo de Telamón y todos los demás héroes de la Antigüedad que han sido víctimas de la injusticia?... Sólo habría una dicha más grande: pasar el tiempo interrogando y examinando a todos ellos, para poder distinguir a los que son sabios de los que creen serlo y no lo son. En todo caso, ellos no harán morir a nadie por tal examen, porque, además de ser más dichosos que nosotros, gozan de la inmortalidad, si es verdad lo que se dice.

El tercer discurso termina con estas palabras:

“También vosotros debéis, señores jueces, tener buena esperanza ante la muerte, y meditar en esta única verdad, que para el varón virtuoso no existe mal ninguno ni en esta vida ni cuando muere, y que su destino no es nunca descuidado por los dioses. Y las cosas que ahora me suceden no ocurren por sí mismas, y me parece claro que morir ahora y libramme de preocupaciones es mejor para mí. Por ello, también, nunca me disuadió la señal, y

³¹ La primera de las dos hipótesis es la que más tarde servirá de base al célebre argumento de Epicuro: “La muerte, el más terrible de los males, nada es contra nosotros, pues, mientras nosotros somos, ella todavía no llegó y, cuando ella llega, nosotros ya no somos.” *Epístola a Menecce*, citada por Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, X, 125.

yo de ninguna manera siento disgusto contra los que votaron mi condena ni contra mis acusadores. Sin embargo, no la votaron ni me acusaron con esa intención, sino creyendo perjudicarme. Esto los hace merecedores de censura. No obstante, les pido un gran favor: cuando mis hijos lleguen a la pubertad, castigadlos, señores, acosándolos con los mismos argumentos con que yo os he acosado a vosotros, si os pareciere que les interesan las riquezas o cualquiera otra cosa más que la virtud; y si juzgan ser algo no siendo nada, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que deben y que piensan valer algo sin tener ningún mérito. Y si hacéis esto, tanto a mí como a mis hijos nos retribuiréis como es debido. Mas ya es hora de partir: para mí, en verdad, hacia la muerte; para vosotros, en cambio, hacia la vida. Quién, sin embargo, va a mejor destino, es incierto para todos, salvo para Dios.”³²

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

³² Sobre las palabras finales de la *Apología* véase lo que Taylor escribe en la p. 167 del libro citado en la nota 1 de este capítulo.