

# INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA GRIEGA

*por*

CHRISTOPHER ROWE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1976  
Primera edición en español, 1979

## RECONOCIMIENTO

ESCRIBÍ esta obra, en gran parte, durante 1974-1975, en el agradable sitio ocupado por el Centro de Estudios Helénicos, de Washington, D. C. Agradezco a varios colegas y amigos de este Centro las diversas clases de ayuda que me ofrecieron; pero reconozco mi deuda especialmente para con su director, el profesor Bernard Knox, sin el cual no sería el Centro lo que es. También quiero expresar mi gratitud al profesor David Furley, de la Universidad de Princeton, que hizo críticas pormenorizadas y útiles de los capítulos III y IV; a un anónimo lector norteamericano; a mi esposa, Heather, por sus consejos y la ayuda que me dio al mecanografiar; y, por último, al profesor Stephan Körner por sus bondadosos estímulos.

Traducción de  
FRANCISCO GONZÁLEZ ARAMBURO

Título original:  
*An Introduction to Greek Ethics*  
© Christopher Rowe, 1976  
Publicado por Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd., Londres

D.R. © 1979, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Av. de la Universidad, 975, México 12, D. F.

ISBN 968—16—0340—0

Impreso en México

## INTRODUCCIÓN

“LA FUNCIÓN de la filosofía moral —dice R. M. Hare en el prólogo a *Freedom and Reason*— ... es la de ayudarnos a pensar mejor acerca de cuestiones morales, al poner a la vista la estructura lógica del lenguaje en que está expresado este pensamiento.” Esta aseveración caracteriza correctamente la preocupación general de los filósofos morales ingleses y estadounidenses a lo largo de los últimos cincuenta años. Los filósofos griegos fueron de otra opinión. Para ellos, los fines de la filosofía moral tuvieron siempre carácter esencialmente práctico. Lo que más les interesó no fue el análisis teórico de la naturaleza del discurso moral, sino el establecimiento y la justificación de determinados sistemas de conducta. Aun Aristóteles, que por lo demás fue el más teórico de los filósofos griegos, dice con toda firmeza que la meta final de su indagación no es tan sólo la de llegar a establecer qué es lo bueno, sino convertirse en bueno. Aunque gran parte de su obra se dedica al análisis y la elucidación de los términos morales, su objetivo final es siempre de carácter prescriptivo; la descripción hace las veces, únicamente, de preliminar de la prescripción.

El punto de partida de la filosofía moral griega, desde los sofistas del siglo V hasta los del periodo helenístico, es la cuestión de cómo debe vivir un hombre su vida; de cuál es el bien último humano. ¿Qué es la felicidad, *eudemonía*? Así, Platón nos pide elegir entre una vida de justicia y una vida

de injusticia, en tanto que Aristóteles comienza contrastando las pretensiones de las vidas consagradas a los placeres, al honor y a la contemplación científica. Ambos tratan de mostrar que el bien es fundamental para la felicidad; y Sócrates está de acuerdo también. Para otros, la felicidad consistía en la posesión de riquezas y poder, o en la búsqueda de placeres inmediatos y efímeros.

Podría levantarse la objeción de que una indagación general acerca de la naturaleza de la felicidad está condenada al fracaso desde un principio; lo que hace feliz a un hombre, podríamos decir, es el poseer lo que más desea, pero sus deseos habrán de serle enteramente peculiares. Aristóteles reconoció efectivamente el valor de la objeción, pero se limitó a replicar que lo que nos debe servir de criterio son los deseos del hombre bueno. Dado el individuo mejor posible, podemos decir que la felicidad consistirá en la actividad virtuosa. En vena muy semejante, Sócrates y Platón nos presentan la noción de salud mental: en nuestro sano juicio, desearemos la virtud, que es el único bien verdadero. Tan crudamente expuestos, los argumentos mencionados caen inevitablemente en círculo vicioso; pero son partes de un intento serio de tratar un problema fundamental, el de ofrecer una justificación razonada de las creencias morales. Este problema será uno de los temas principales de esta obra. Un segundo tema será el problema conexo de la naturaleza y las fuentes del conocimiento moral. Si el obrar rectamente es parte de la felicidad, entonces, en el análisis de la felicidad tiene que figurar una cuenta y razón de los criterios que regirán las decisiones morales de las cuales depende. En torno

a este segundo problema surgió una de las disputas más interesantes de la filosofía griega.

Se presentó toda una variedad de soluciones; sin embargo, ninguna fue de verdadera utilidad para resolver cuestiones particulares de conducta. Lo que comienza siendo un ejercicio esencialmente práctico concluye proporcionándonos conjuntos de principios formales que no parecen hacernos adelantar gran cosa desde el punto del que partimos, el de que debemos vivir una vida virtuosa. Aristóteles, y en menor grado Platón, pasa en seguida a tratar de pintarnos un cuadro más preciso de lo que es la vida virtuosa. Pero los bocetos son de dos dimensiones y revelan una escasa conciencia de la dificultad y la complejidad de las situaciones reales. Sin duda, es cierto que Aristóteles reconoce explícitamente, en otras partes al menos, algunos aspectos de esta complejidad y además la convierte en rasgo medular de su análisis del problema del conocimiento moral. Así los individuos como las situaciones difieren unos de otros; por consiguiente, termina diciendo, resulta imposible ofrecer soluciones que sean igualmente válidas en todos los casos. Pero es precisamente este punto, en sí mismo, lo que le impide proporcionarnos recomendaciones acerca de la conducta, salvo las de carácter más general de todas. Las decisiones particulares, en situaciones particulares, tienen que encomendarse al individuo agente, y las decisiones correctas se desprenderán de las inclinaciones rectas.

Dentro de sus límites, éste parece ser un punto de vista razonable. Pero significa que la aportación práctica que puede hacer el filósofo está gravemente circunscrita. En cambio, el enfoque inicialmente

más restringido de Hare desemboca en un principio que en su opinión posee "gran potencia para las disputas morales"; un principio que, de ser cierto, nos ofrecería también ayuda precisamente en aquellas situaciones en que más la necesitamos, aquellas situaciones en que hasta las personas mejor intencionadas discrepan en lo esencial. El criterio de Aristóteles, que depende de un consenso de opinión responsable, no puede abarcar necesariamente tales casos, aunque en otras partes reconoce indudablemente su existencia; un ejemplo de esto lo tenemos en la prolongada discusión que se hace, en el primer libro de la *Política*, de los males y los bienes de la esclavitud, que es comparable, por múltiples conceptos (no obstante sus conclusiones muy diferentes), al análisis que realiza Hare de los conflictos raciales en el capítulo final de *Freedom and Reason*.

Así pues, la distinción inicial que tracé entre las preocupaciones prácticas de los filósofos griegos y las preocupaciones teóricas de sus contrafiguras modernas debe entenderse con algunas reservas, claramente; no obstante lo cual, es real e importante. A pesar de la generalidad de sus conclusiones, la ética griega tiene un tono predominantemente moralista. Su finalidad primordial no es la de aclarar nuestros entendimientos, sino la de inculcarnos un conjunto de valores. Los diálogos de Platón nos llevan a pensar que el clima moral de la Grecia de la época era en extremo inseguro. Hasta cierto punto, la atmósfera de crisis ha sido exagerada; pero es indudable que gran parte de la literatura de aquel tiempo nos da testimonio de la existencia de una inclinación novedosa a poner en tela de juicio

y critica los supuestos de la moralidad contemporánea. No obstante toda su inconformidad con las actitudes convencionales, es plausible considerar a Platón y Sócrates como representativos de la reacción intelectual conservadora. Los sofistas habían argumentado que la moralidad tradicional descansaba en una convención, en un *nomos*. Algunos, como Protágoras, insistieron en que se trataba de una convención útil, que debía preservarse; sin ella, la sociedad se vendría abajo. Para otros, era simplemente una manera de que se valían los débiles para protegerse de los fuertes y proponían sustituirla por una teoría maquiavélica de la justicia natural. No obstante, ambas partes compartían la misma concepción de la justicia tradicional, la de que era un pacto nacido de la necesidad. Sócrates y Platón respondieron tratando de volverla a colocar en su lugar en la naturaleza: el justo no era justo porque resultase beneficioso para la sociedad, o para un determinado grupo social, sino que resultaba beneficioso porque era justo. De la justicia se desprenderían beneficios, así para la sociedad como para el individuo, pero no estaba determinada por esos beneficios. No consideraron que esto fuese una disputa académica, sino que apreciaron su enorme e inmediata significación práctica.

El enfoque aristotélico es más frío. Pero no cabe duda de que pertenece firmemente a la tradición socrático-platónica. Lo que, por encima de todo, caracterizaba a esa tradición era la convicción de que el desacuerdo moral se produce únicamente por una falta de conocimiento; existen respuestas sencillas, con sólo que sepamos encontrarlas (ideal que, como podía esperarse, nunca se ha realizado).

Aristóteles replica —aun cuando, como veremos, un punto muy semejante queda establecido en un diálogo platónico— que esto es no entender la naturaleza de la materia de estudio de la ética, la cual no nos permite alcanzar la precisión que se puede lograr en las ciencias teoréticas. Pero no por eso deja de seguir creyendo que todas las personas maduras y adultas estarán de acuerdo en la solución que pueda darse a cualquier problema dado; siempre será posible decir qué es lo que debe hacerse, aun cuando no sea posible especificarlo con toda exactitud. Así pues, también él rechaza finalmente el relativismo moral de los sofistas y se declara en favor de un punto de vista que no difiere mayormente del sostenido por Sócrates y Platón.

Inevitablemente, en esta obra habrán de descollar las figuras de Sócrates, de Platón y de Aristóteles. Dos razones principales explican esto: en primer lugar, son los más interesantes; y, en segundo lugar, los testimonios con que contamos del periodo que precedió a Sócrates, así como del que siguió a Aristóteles, en el mejor de los casos son fragmentarios. Los datos acerca de los filósofos y los sofistas presocráticos, así como de todas las numerosas escuelas posaristotélicas, han tenido que ser laboriosamente reunidos, entresacándolos de una masa de informes a menudo oscuros y frecuentemente contradictorios proporcionados por otros autores. Su interpretación es siempre difícil, y la valoración crítica lo es dos veces más. Sin embargo, las pruebas con que contamos nos sugieren que, no obstante las cosas valiosas que nos ofrecen en otros campos, ambos periodos tienen un interés esencialmente secundario para la filosofía moral.

Las razones son diferentes en los dos casos. La importancia de los sofistas es primordialmente histórica; aun cuando fuesen ellos quienes, directa o indirectamente, plantearon algunos de los problemas fundamentales de que luego se ocuparon otros filósofos, su interés por la filosofía ética fue, en general, puramente incidental. Protágoras y Gorgias, que probablemente fueron los sofistas más influyentes, eran maestros de retórica, y sus incursiones en la teoría ética, tal y como fueron, constituyeron esencialmente el resultado de su interés profesional en el lenguaje como medio de persuasión. Otras personalidades anteriores, como Heráclito y Demócrito, se contentan en gran parte con repetir las verdades de la sabiduría tradicional, aun cuando en ambos se descubran huellas de interesantes intentos de tender un puente entre los principios morales y los físicos. Las escuelas posaristotélicas, por otra parte, se vieron más bien limitadas por su estrechez de miras y su dogmatismo. El ideal socrático de la filosofía como búsqueda de la verdad no se halla presente mayor cosa en la filosofía moral del periodo helenístico; y el resultado es una serie de sistemas cerrados que se distinguen más por su economía y consistencia que por su penetración filosófica. (Otros autores les tienen mayor estimación: véase especialmente la obra sobre la *Hellenistic Philosophy*, de A. A. Long.)

El veredicto que acabo de pasar será duro, pero justo. Antes que nada, las filosofías helenísticas fueron una respuesta a necesidades emotivas. Tanto Platón como Aristóteles habían considerado a la ética como parte de la ciencia de la política, cuya función era la de proporcionar las condiciones en

las que los individuos miembros de una comunidad podían alcanzar la felicidad. Esta actitud era reflejo de la importancia que tenía en la política griega del tiempo el pequeño Estado-ciudad autónomo o *polis*. El propio Aristóteles consideró a la *polis* como la culminación natural del desarrollo político. Pero, al aparecer Alejandro, ya no pudo sostenerse tal punto de vista restringido. Por primera vez, los griegos se vieron obligados a vérselas con un ambiente más amplio, más allá de los límites tanto del Estado-ciudad como del mundo griego. La reacción ante esto cobró dos formas, y encontramos a ambas en el estoicismo. Una es positiva; la otra es negativa: por una parte, los estoicos propusieron una doctrina de la hermandad universal de los hombres, que contrasta notablemente con las inflexibles actitudes chovinistas de periodos anteriores; y, por otra parte, postularon el ideal negativo de la *apatheia*, o liberación respecto de los sentimientos o las emociones violentas, a fin de hacerse invulnerable a un mundo hostil. Esta segunda reacción es la más característica de los filósofos helenísticos en conjunto. Lo que se necesita es absoluta seguridad; y esta necesidad es la que da forma a sus sistemas.

Por supuesto, también Sócrates y Platón respondieron a una situación histórica particular; pero lo hicieron de manera fundamentalmente razonada. Aun cuando ambos hayan partido de convicciones apasionada y profundamente sostenidas, fundar racionalmente tales convicciones poseyó para ellos una importancia enorme. La filosofía era cuestión de debate, de "dos que van juntos", como dijo Platón, citando a Homero. La misma actitud se paten-

tiza todavía más en los secos e impersonales argumentos de los tratados aristotélicos.

Es su racionalidad lo que constituye el título principal de Sócrates, Platón y Aristóteles para merecer nuestra atención. Pero es claro también que muchos de los problemas de los que se ocuparon siguen teniendo importancia capital para la filosofía moral, sea cual fuere la manera como se entiendan sus fines. De éstos, he destacado los dos medulares por excelencia: primero, el problema de la justificación de las creencias morales; y, segundo, el problema del conocimiento moral. Es verdad que ambos surgen inicialmente en el contexto de un sistema particular de valores, pero en la medida en que han sido tratados de manera filosófica, las soluciones que se les dieron adquieren necesariamente una validez más amplia.

Por supuesto, es preciso tomar en cuenta las diferencias lingüísticas y culturales. "Es lugar común elemental —dice Alasdair MacIntyre— señalar que no existe en lengua inglesa un equivalente exacto de la palabra griega *dikaiosyne*, traducida comúnmente por *justicia*. Y esto no es un simple defecto lingüístico, que haga que lo que el griego consigue con una sola palabra tenga que expresarse mediante una perífrasis en inglés. Es más bien que la presencia de algunos conceptos en un discurso griego antiguo y de otros en el inglés moderno establece una diferencia entre dos formas de vida social. . . De modo que sería un error fatal escribir como si, en la historia de la filosofía moral, haya existido una y la misma tarea, consistente en analizar el concepto de justicia, por ejemplo, a cuya ejecución se hayan puesto Platón, Hobbes y Bentham, a los que,

según sus logros en esta empresa, podamos ponerles calificaciones más altas o más bajas" (*A Short History of Ethics*, pp. 1-2). MacIntyre considera que una de las funciones de la historia de la filosofía moral es la de proporcionar "una panorámica histórica conveniente de las variedades del discurso moral y evaluativo", a modo de correctivo de aquellos filósofos analíticos que forman un conjunto cómodamente estable de objetos para la filosofía moral, al dar por sabida la existencia de un solo lenguaje moral universal. En el contexto de la discusión particular en la que aquí se ve envuelto, es natural que haga hincapié en las diferencias apreciables entre los conceptos morales de sociedades diferentes. Pero para mis propios fines, tales diferencias son menos importantes. Como reconoce el propio MacIntyre, existe un traslapamiento suficiente entre el concepto griego de *dikaiosyne* y el concepto inglés de justicia como para que lo que Platón o Aristóteles dicen del primero venga directamente al caso de lo que queramos decir acerca del segundo. Así también, por grandes que sean las diferencias entre los usos morales griego y británico, la naturaleza de los problemas más grandes —acerca de la justificación de los principios morales y sobre la epistemología— no resulta afectada. Quizás existen problemas que surgen de la mera existencia de términos morales en un lenguaje. (Existe una explicación por demás conveniente del término *dikaiosyne*, en su acepción clásica, en la *Ética* de Aristóteles: véase el cap. VII.)

Es preciso mencionar aquí también otro término capital el de *eudemonía*, el que antes traduje por "felicidad". *Eudemonía* difiere de "felicidad" en que hace referencia, no tanto a un sentimiento sub-

jetivo de contento, como a la opinión que le merece a los demás el estado de un hombre. Es *eudaimón* si posee las cosas buenas de la vida, cualesquiera que puedan ser éstas; en el lenguaje común, *eudemonía* propende a ser sinónimo de prosperidad material, en tanto que algunos de los filósofos, como dije, se inclinan a equipararla a la posesión de un bien de clase superior. Pero el elemento subjetivo se hallará presente también, por lo común, en tanto que el contento parece ser parte necesaria de la vida buena, independientemente de cómo se la conciba [véase Aristóteles, *Ética*, 1095b 31 ss.].

Así pues, en términos generales, los argumentos de la filosofía griega pueden tratarse sin temor como aportaciones a un debate vivo y continuo. Al mismo tiempo, sin embargo, es bueno recordar que si vale la pena discutirlos, vale la pena discutirlos tal cual son, y no en alguna forma nocional que puedan haber tenido. Es sobradamente fácil caer en el vicio de hablar acerca de modelos de teorías históricas, basándonos en nuestros propios supuestos e ideas, y no en las teorías mismas; en cuyo caso, la honradez y la economía nos recomendarían prescindir totalmente de la referencia a un texto histórico. Este libro ha sido escrito en la firme creencia de que los filósofos griegos son dignos de que se les considere por sus propios méritos.

Y antes de terminar, hay que señalar que existe un vasto conjunto de bibliografía secundaria sobre la materia de estudio que trataré en los capítulos siguientes; y que muchas partes del mismo son materia de controversia entre eruditos. Sólo rara vez me referiré a esta bibliografía; aun cuando, por supuesto, las concepciones que expondré se hayan



formado en parte a través de la lectura de esas obras. Lo que me propongo es ofrecer una interpretación directa y continua del material antiguo. La experiencia me ha convencido de que éste es el mejor método para una introducción; proporciona al menos algún fundamento sólido, apoyándose en el cual el lector puede adentrarse, si así lo desea, en el oleaje de los debates eruditos, pero sin el cual podría fácilmente ahogarse. (En la Bibliografía que aparece al final de esta edición ofrecemos una selección de la literatura secundaria a que nos referimos.)

La estructura del libro se explica en gran parte por sí misma. Comienzo con dos capítulos breves en los que esbozo algo del fondo cultural e intelectual contra el que trabajaron Sócrates y Platón: uno sobre el desarrollo de los conceptos religiosos y morales griegos hasta el siglo v; y uno sobre los sofistas. Luego viene la parte principal, dedicada a Platón, Sócrates y Aristóteles. Los tres capítulos dedicados a Platón y el consagrado a Aristóteles quieren ser introducciones a los textos principales; las referencias son completas. Por último, hay un breve capítulo sobre las dos escuelas posaristotélicas principales, la de los epicúreos y la de los estoicos.

## I. LA JUSTICIA Y LOS DIOSES: DESDE HOMERO HASTA EL SIGLO V

TOMARÉ como punto de partida de este capítulo el clímax de la *Odisea*, de Homero, aquel en el que el retornado Odiseo, con la ayuda de su hijo Telémaco, da muerte a los pretendientes de su fiel esposa, Penélope. Quizá sea natural en nosotros que interpretemos esto como un triunfo del bien sobre el mal. F. R. Dodds, en su importante obra titulada *The Greeks and the Irrational*, lo describe diciendo que es una "vindicación de la justicia divina". Y hay muchas cosas en el texto del poema que corroboran esta interpretación. Odiseo, dirigiéndose a su anciana nana, Euricleia, declara que fue "la *moira* de los dioses, la propia crueldad de los pretendientes (*schetlia erga*)" la que los abatió. El verso suena realmente a retribución divina, a la idea de que los dioses castigaron a los pretendientes por su maldad: "Maltrataron a todos los que se les acercaron —dice Odiseo—; cualquiera que fuese su rango; y eso y su imprudencia los llevó a su fin" (XXII, 413-16). La frase "la *moira* de los dioses" necesita de alguna explicación: *moira* es, literalmente, lo que "le toca" a un hombre, su "parte"; y a cada uno de nosotros los dioses le dan su *moira* (XIX, 592-3). A veces la *moira* se concibe como algo independiente de los dioses, como un "destino" impersonal; otras veces, es personalizado. Pero estas concepciones algo diferentes de *moira* no valen claramente en el presente contexto. Odiseo nos dice, entonces, que la muerte de los pretendientes

había sido ordenada por los dioses; y parece razonable pensar que fue ordenada a causa de la conducta de los pretendientes. Esto se confirma en un pasaje del libro siguiente, en el que Penélope repite virtualmente las palabras de Odiseo, pero realmente dice que "uno de los inmortales dio muerte a los nobles pretendientes, encolerizado por su ofensiva violenta (*hybris*) y sus malas acciones" (XXIII, 63-4). (El quid del discurso de Penélope es el de que uno de los dioses, y no Odiseo, de ninguna manera, fue quien dio muerte a los pretendientes; aún no cree que su esposo se encuentre en casa.) Y hay otros pasajes también que confirman la interpretación de Dodds. En el libro XXIV, Laertes dice: "Padre Zeus, todavía hay dioses en el encumbrado Olimpo, si en verdad los pretendientes han pagado por su imprudente violencia" (351-2); y, en el libro XX, Filoteo el cabrero nos dice que "ellos [los pretendientes] en nada tienen la presencia del hijo de Odiseo en su casa, ni temen la venganza de los dioses; pues anhelan repartirse entre ellos las posesiones del rey largamente ausente" (214-16). En el mismo tono, en el libro XXI, Penélope afirma que la conducta de los pretendientes les dará mala reputación entre la gente (331 ss.). Finalmente, hay otro discurso del propio Odiseo, en el libro XXII, en el que da a entender a los pretendientes que deberían haber temido la *némesis* divina por haberse comido su propiedad, haber impuesto sus atenciones a las criadas de su casa y cortejar a su esposa mientras él aún estaba vivo (35 ss.).

Hay otro pasaje importante en este contexto. Al comienzo mismo de la *Odisea* (I, 32 ss.), Zeus se queja de que los humanos culpan a los dioses por

las cosas malas que les ocurren; "pero —dice— son *ellos* los culpables, por su propia temeridad, de que les toquen más males que los que les habrían correspondido". Egisto le quitó la esposa a Agamemón y después le dio muerte, sabiendo que eso daría lugar a su destrucción; pues Zeus afirma que le dijo que Orestes vengaría la muerte de su padre. Pero Egisto no le hizo caso y Orestes le dio muerte. Sin duda, lo mismo podría decirse de Egisto que de los pretendientes: "fue abatido por la *moira* de los dioses y su propia maldad". Como señala Atenea, se merecía todo lo que le tocó.

Pero el problema que nos presenta la opinión de Dodd acerca del episodio de la matanza, entendida como vindicación de la justicia divina, es que los pretendientes no se merecían lo que les tocó. Sin duda, la mayoría de nosotros nos inclinaríamos a pensar que los pretendientes eran culpables de *algo*; pero, cualquiera que haya podido ser el delito, no parece ser lo suficientemente grande como para justificar una retribución tan violenta. Es decir, el trato que reciben de manos de Odiseo y de Telémaco no parece tener mucho que ver con la justicia. Uno de los pretendientes, el sacerdote Leodes, alega con razón que trató de contener a los demás; pero recibe la muerte al igual que los otros, con motivo de que debió haber abrigado la esperanza de que Odiseo no volviese jamás. A Melantio, el cabrero, que insultó a Odiseo, le corresponde una muerte particularmente horrible: le cortan la nariz, las orejas, los órganos genitales, las manos y los pies. La venganza es el sentimiento más fuerte en el espíritu de Odiseo; la venganza por las ofensas personales sufridas por obra de sus enemigos.

La verdad tal vez sea la de que el tono moralizador no pertenece a Odiseo sino, más bien, a Homero. El código que regla las vidas de los personajes de Homero —tanto el código de Odiseo como el de Egisto y los pretendientes— es el heroico que desempeña un papel tan sobresaliente en la *Iliada*; código que establece que la gloria personal y el rango son las únicas metas que importan. Las actitudes del propio Homero son diferentes. Las conclusiones a que ha llegado Charles Segal acerca de la *Iliada* parecen ser igualmente válidas para la *Odisea*: “Tal y como Homero pudo introducir las perspectivas de su propio tiempo en su cuadro de la cultura material de su mundo heroico, así pudo reflejar, tanto directa como indirectamente, la perspectiva moral de su propia edad posheroica. Los alcances de las simpatías de la *Iliada* son grandes y generosos. Contiene dos mundos no siempre totalmente congruentes: el de los héroes y el del poeta.”<sup>1</sup>

Pero la moralidad heroica tiene otra faceta también. En general, el hombre heroico debe valerse por sí mismo. Cuando se le causaba un daño, entonces su rango exigía que se resarciese por sus propios esfuerzos; de nada servía apelar a los dioses. Pero, en algunas circunstancias muy concretas, sí podía recurrir a ellos. En el sistema heroico, hay varias clases de agravios, a los que se considera capaces de provocar la ira de Zeus: el pasar juicios torcidos; el daño a suplicantes; el rompimiento de las promesas o la infracción contra las reglas de la hospitalidad. Creo yo que sólo en esta esfera reducida podemos encontrar lugar para la vigencia de un

<sup>1</sup> *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden 1971 (*Mnemosyne*, suplemento 17), p. 12.

concepto de “justicia” en la sociedad heroica que nos pinta Homero.<sup>2</sup> Por lo demás, una sola regla gobierna las acciones de los héroes: la de mantener el honor, *timé*; aun cuando esto habría comprendido el cumplimiento de las obligaciones para con la familia y los amigos, así como fines más individualistas. La preocupación de Zeus muestra limitaciones semejantes: hará valer las leyes por las que se rige la humanidad, pero, por lo demás, se comporta de manera semejante a la de un rey mortal y muestra el mismo interés apasionado en el mantenimiento de su honor y de su rango.

El concepto de justicia del propio Homero, como ya he dicho, es algo más amplio. (No está claro que haya poseído un término general para la idea de “justicia”, pero es patente que tenía el concepto.) No hay razones para creer que los valores heroicos hubiesen desaparecido totalmente en sus tiempos; en verdad, Hesiodo, que escribió un poco más tarde que Homero, se queja aún de la conducta agresiva de los “reyes” en su sociedad. Pero es patente que habían aumentado considerablemente los constreñimientos sociales sobre la conducta. Lo que es de incumbencia de los dioses se amplía consecuentemente; pero siguen mostrando poca inclinación a que los restrinjan en su propia conducta las reglas que hacen cumplir a la humanidad. Zeus es capaz

<sup>2</sup> Por supuesto, los poemas homéricos no son documentos históricos; pero hoy es claro que la cultura que describen guarda alguna semejanza al menos con una cultura histórica; a saber, con la existente en Grecia hacia las fechas de la guerra de Troya (el acontecimiento que forma el telón de fondo de ambos poemas), unos cuantos siglos antes de su composición. Su propia fecha se sitúa ahora en el siglo VIII a. c.

de compadecerse de los hombres: "Me preocupo por ellos —dice—, aunque son mortales" (*Iliada*, XX, 21). Pero eso no le impide mandarles males, sin más razón aparente que la de su real gana: tiene dos cántaros, como nos dice Aquiles, uno de males y otro de bienes; y la fortuna de los hombres queda decidida por su distribución (*Iliada*, XXIV, 527 ss.). Una observación que se encuentra en la pseudo-aristotélica *Magna Moralia*, escrita unos quinientos años después de la composición de los poemas homéricos, habría tenido la misma propiedad en el siglo VIII a. c. "Sería extraño —dice su autor— que alguien dijese que amaba a Zeus" (1208b 30). Las relaciones entre los hombres y los dioses, al menos dentro de la esfera de la religión olímpica, conservaron siempre un tufo estrictamente comercial: condición necesaria, aunque por ningún concepto suficiente, del favor de los dioses era la de rendirles honor, *timé*, a través del sacrificio ritual. No pertenecen a la tradición los dioses benévolos en los que creen Sócrates y Platón.

Actitudes muy semejantes a las que he atribuido a Homero son las expresadas por Solón, el legislador ateniense, hacia los comienzos del siglo VI a. c. "Zeus no se encoleriza fácilmente, como un mortal, por una sola acción; pero el hombre que encierra maldad en su corazón no escapa a su atención todo el tiempo, sino que al final es sacado a luz indudablemente. Pero un hombre paga inmediatamente, otro más tarde; y aquellos que logran escapar, a quienes la *moira* de los dioses no toca, sin duda pagarán más tarde; inocentes, sus hijos, o aun generaciones posteriores, pagan por sus hazañas" (13. 25-32). Más adelante, en el mismo

poema, Solón declara que el hombre está siempre a merced de los dioses; la buena o la mala fortuna les viene de ellos, y nadie sabe, cuando da comienzo a una empresa, cómo acabará. "El hombre que procura realizar su trabajo con destreza de pronto cae en grande y amarga ruina; en tanto que al hombre que mal trabaja dios le da gran suerte en todo, liberándolo de su tontería. No hay límite para la riqueza que el hombre alcance a ver con sus ojos; pues aquellos de nosotros que más la poseemos ahora redoblamos nuestros esfuerzos para aumentarla; pero ¿quién podría saciar a todos? Los inmortales cubren de ganancias a los mortales, pero la destrucción nace de las mismas, enviada por Zeus para castigarlos" (65 ss.). Pero el problema era que la distribución de bienes y de males que Zeus hacía parecía ser incompatible con la idea de que se preocupaba por la justicia. Teognis, que escribió un poco más tarde en ese mismo siglo, lo acusa por esto, en tono ligero. "Zeus, amigo, me asombra; mandas sobre todos, se te honra y dispones de gran poder; conoces perfectamente la mente y las pasiones de cada hombre; y tu poderío no tiene igual, oh rey. ¿Cómo, entonces, hijo de Cronos, puedes en tu sabiduría, mantener al justo y al malvado bajo la misma *moira* sin que te importe que el espíritu del hombre esté vuelto hacia la sabiduría u orientado a la desenfrenada violencia, y valiéndose de acciones injustas?" (373-80). En un segundo pasaje (731 ss.), Teognis pone en tela de juicio el ordenamiento por el cual la venganza cae sobre la descendencia del injusto, cuando el injusto mismo escapa al castigo. En tal caso, dice, "el autor del mal elude el castigo y algún otro carga con las consecuencias".

Y ¿por qué no recibe el justo las recompensas materiales que se merece? Todo aquel que observe esto le sacará la lengua a los dioses, se soltará y hará su fortuna, mientras el justo se consumirá en la pobreza. Por supuesto, no es esto lo que el autor quiere que hagamos. No existe una contradicción real entre lo que dice aquí y la sólida moralidad que encontramos en otras partes de la obra de Teognis; el poeta está saboreando únicamente la paradoja de sus propias creencias. Pero ha descubierto algunos problemas reales, mismos que más tarde indagarán en profundidad los trágicos del siglo v.

Para Solón, es claro que el concepto de justicia se relaciona estrechamente con el de la obediencia a la ley (véase específicamente el fragmento 4). En su tiempo, el crecimiento del Estado-ciudad había obligado a la ampliación y a la sistematización del conjunto de leyes (el propio Solón se hizo cargo de la reforma completa del derecho ateniense); y es plausible suponer que también el concepto de justicia había sido definido con mayor nitidez. Tenemos ahora un término general para nombrarlo, el clásico de *dikaiosyne*.<sup>3</sup> Pero la cualidad principal que el término denota fue reconocida también por Homero: el justo es esencialmente el hombre que se abstiene de una agresión no provocada. (Así también, es una concepción muy semejante a la de Sócrates y Platón.) Y también en otros aspectos se conservan las ideas antiguas. El castigo legal se en-

<sup>3</sup> De hecho, este término se ha encontrado primero únicamente en Teognis, posterior a Solón; pero no cabe duda de que Solón utiliza los adjetivos correspondientes de *dikaïos*, *adikos* ("justo", "injusto") en el sentido general necesario.

tiende como instrumento de la justicia divina, aun en el siglo v. En *Las Euménides*, por ejemplo, Esquilo nos representa a la corte del Areópago como la contrafigura humana de las Furias vengadoras; y la asociación es algo más que simbólica, sin duda. Pero los sofistas, que constituyen el tema del capítulo siguiente, fueron de una opinión diferente.

## II. LOS SOFISTAS

LA PALABRA *sofistes* fue originalmente un término para designar al artesano experto, en cualquier esfera de actividad (literalmente, el *sofistes* es quien posee la *sophia*, la cual, o bien es la "pericia", como aquí, o, más generalmente, es el "saber", la "sabiduría": véase Aristóteles (*Ética nicomaquea*, 1141a 9 ss.); pero en el siglo V pasó a designar particularmente a una clase de maestros profesionales de *retórica*. (Muchos sofistas enseñaron también otras materias, pero la *retórica* parece haber sido un denominador común.) De esta clase profesional es de la que nos ocuparemos en este capítulo.

En el diálogo platónico que lleva su nombre, se hace que el sofista Protágoras defina su materia de la manera siguiente: "si un discípulo se acerca a mí, aprenderá... prudencia, tanto en sus asuntos privados como acerca de los asuntos de la ciudad; a regir de la mejor manera su hogar y a cómo ejercer el máximo de influencia en los asuntos de la ciudad, tanto en el discurso como en la acción" (318e-319a). En la *Retórica* de Aristóteles se afirma que Protágoras decía que podía enseñar a las personas a "convertir en el más fuerte el argumento más débil". Aristóteles nos ofrece un ejemplo de la clase de técnica empleada: "Si un hombre no reúne las condiciones necesarias para ser culpable del cargo que se le hace —por ejemplo, si es una persona débil acusada de agresión física— entonces la defensa debe consistir en afirmar que no

pudo haberlo hecho. Pero si reúne las condiciones que exige el cargo —es decir, si no es débil sino fuerte— la defensa tiene que consistir en demostrar que no es probable que lo haya hecho, porque podía estar seguro de que la gente pensaría que era probable que lo hubiese hecho" (*Retórica*, 1402a 18-20, en versión adaptada de la traducción de Oxford). Estos pasajes de Platón y de Aristóteles, juntos, probablemente nos trazan un cuadro fiel de los fines perseguidos por Protágoras en su enseñanza de la *retórica*; y creo yo que también nos dan una imagen correcta de los objetivos de los sofistas en general. Lo que prometían a sus discípulos era la clave para el éxito en el debate político y jurídico; y a juzgar por los elevados honorarios que los más destacados de entre ellos pudieron cobrar, era una mercancía de la que había gran demanda.

Sus enemigos —y tenían muchos— afirmaban que eran simples embaucadores e ilusionistas. Ya he mencionado la oposición que les hizo Platón (en el capítulo introductorio). Los sentimientos de Aristóteles son muy parecidos; su conclusión acerca de Protágoras, después del pasaje que acabo de citar, es la de que "la gente tenía razón en hacer objeciones a lo que prometía enseñar; pues era engaño y no probabilidad auténtica, sino aparente" (*Retórica* 1402a 25-7). No es muy distinto el juicio de Jenofonte: "Los sofistas hablan para engañar, y escriben para su propio provecho, y no le hacen ningún bien a nadie; pues ninguno de ellos es sabio, o llegó jamás a ser sabio, sino que cada uno de ellos se contenta con que lo llamen sofista, que es término peyorativo, al menos para las personas sensatas. De modo que mi consejo es que os cuidéis

de las enseñanzas de los sofistas, y que no despreciéis los argumentos de los filósofos (Jenofonte, *De la caza*, 13.8). Pero las actividades de los sofistas tuvieron una faceta positiva también, que no nos deja ver claramente la casi universal hostilidad de las fuentes que tenemos acerca de ellos; y es la de que la retórica, el arte de hablar persuasivamente, es un rasgo indispensable de toda sociedad democrática, como lo era Atenas en aquel tiempo (es decir, en la segunda mitad del siglo v). Indudablemente, podía ser utilizada para ensalzarse a sí mismo; pero también proporcionaba los medios de que se podían valer los dirigentes conscientes para asegurarse la aceptación de sus políticas. De manera semejante, en el plano de lo jurídico, tanto el inocente como el culpable necesitan de una defensa eficaz. Es también perfectamente posible que los argumentos fuertes pudiesen estar del lado del culpable y los débiles de lado del inocente; en tal caso, la habilidad para "convertir el argumento débil en el fuerte" sería un bien para la sociedad. (¿Qué pasará, por ejemplo, si el hombre fuerte del ejemplo de Aristóteles es realmente inocente de lo que se le acusa, pero todas las pruebas circunstanciales lo condenan?) Sea como fuere, Aristóteles se percata perfectamente de la cuestión general; y hacia el fin de su vida aun Platón reconoció que la retórica representaba un papel válido (véase, más adelante, el capítulo vi). También es casi indudablemente cierto que los sofistas más antiguos, como Protágoras, eran hombres honrados. Por lo que nos dice Platón, Protágoras reconocía las virtudes de la justicia, del dominio de sí mismo, y así sucesivamente, para la existencia social conti-

nua (mi fuente, una vez más, es el diálogo *Protágoras*, especialmente 320c - 328d), y, lo que es más, las convirtió en el fundamento de sus enseñanzas. Platón no acusa a Protágoras de inmoralidad (y, de haberlo podido hacer, sin duda no habría dejado pasar la oportunidad); lo que le discute son sus capacidades y sus métodos.

Probablemente tengamos que distinguir entre tres clases distintas de antagonismo contra los sofistas. En primer lugar, tenemos el antagonismo de la gente común y corriente, cuyo ejemplo encontramos en *Las nubes* de Aristófanes, que sin duda puede atribuirse en gran medida a la desconfianza, a menudo justificada, que la gente sencilla siente respecto de la *élite* intelectual. Luego, está el antagonismo del *establishment* ateniense, el cual está representado, por ejemplo, en el excelente Anito del *Menón* (89e ss.) de Platón. Quizás esta clase de hombres vieron en los sofistas una amenaza potencial a su propia influencia; sentían también algo de desprecio aristocrático por quienes alquilaban sus talentos. Viene en tercer lugar, el antagonismo de los filósofos, o por lo menos, de Sócrates y Platón (la salvedad es importante, pues muchos otros filósofos, así contemporáneos como posteriores, estaban de hecho en estrecho acuerdo con el enfoque de los sofistas).<sup>1</sup> Por supuesto, la que nos interesa en este contexto es la tercera clase de oposición.

<sup>1</sup> Omito el nombre de Aristóteles en este momento, aun cuando anteriormente he mencionado que compartía la opinión socrático-platónica acerca de los sofistas, porque para él el término "sofista" designa más a una clase que a un individuo en particular; gracias a la influencia de Platón, "sofístico" había comenzado ya a ser el equivalente, pura y simplemente, de "falaz".

La razón capital de la misma fue la actitud generalmente escéptica compartida por el movimiento sofístico en su conjunto. Esta actitud parece haberse derivado, en gran parte, de las preocupaciones retóricas. Protágoras, según Diógenes Laercio, sostuvo que "sobre cada tema hay dos argumentos opuestos entre sí" (IX, 51); aparentemente, además, escribió dos libros de *Contra-argumentos* (*Antilegein*), que sin duda fundamentaban sus asertos. No han sobrevivido, pero poseemos un documento anónimo que parece pertenecer al mismo género, los llamados *Dissoi Logoi* o *Argumentos dobles*. El autor de este documento comienza discutiendo algunos pares de conceptos (bueno, malo; excelente, vergonzoso; justo, injusto; verdadero, falso): primero se presentan argumentos para mostrar que los dos miembros de cada par son idénticos, y luego para mostrar que son diferentes. Por ejemplo, "la enfermedad es mala para el paciente pero buena para los médicos. Y la muerte es mala para los que mueren, pero buena para los empresarios de pompas fúnebres y para los sepultureros"; por otra parte, "Creo que el hombre que dice [que lo bueno y lo malo son lo mismo] no sabría qué responder si alguien le preguntara, 'Dime, ¿te hicieron tus padres algún bien?' Pues respondería, 'Sí, mucho.' 'Entonces, les debes muchos males, si lo bueno es lo mismo que lo malo'" (1. 3, 12). Hay muy poca distancia entre esta clase de ejercicio y la clase de escepticismo que sostuvo Protágoras. Lo que es bueno para un hombre es malo para otro; lo que es injusto en un conjunto de circunstancias es justo en otras; un viento que a ti te parece frío es caliente para mí. Esto último es un ejemplo utilizado por

Platón en el *Teeteto* (151e ss.), para referirse a la famosa máxima de Protágoras, "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen, en tanto existen, y de las que no existen, en tanto que no existen". Lo que parece haber querido decir con esto (aun cuando no todo el mundo estará de acuerdo con esta interpretación) es que no tenemos acceso al mundo externo tal y cual realmente es; estamos encerrados en lo privado de nuestras percepciones y creencias, de modo que cada uno de nosotros se convierte en la "medida" de lo que el mundo es para nosotros. Pero probablemente tiene también otro significado: que es el hombre —y no los dioses— el que crea las condiciones de la existencia humana. "Acerca de los dioses —dice al principio de su obra titulada *Sobre los dioses*— no tengo modo de saber, ni que existen ni que no existen [o qué clase de forma tienen]; pues son muchas las cosas que me impiden saberlo, la falta de pruebas y la brevedad de la vida humana." Este fragmento ha sido citado también por Diógenes, *ibid.*, que sigue diciendo: "Como comenzó su tratado de esta manera, fue desterrado por los atenienses, y quemaron sus libros en el ágora, habiendo primero hecho la recolección de ellos mediante una proclama, de manos de todos aquellos que poseían ejemplares". Este elemento humanista de su pensamiento es el que nos proporciona el vínculo entre su escepticismo y sus creencias morales. "Lo que parece ser justo y excelente para cada ciudad es justo y excelente para esa ciudad, mientras lo siga considerando así" (atribuido a Protágoras en el *Teeteto*, 167c). Así pues, cosas diferentes les parecen justas y excelentes a diferentes ciudades, por lo



que no podemos establecer normas fijas. Por otra parte, sostiene que, sin alguna clase de reglas, la vida sería insoportable; sostiene también creencias morales propias de él, de carácter considerablemente tradicional. Sus tesis escépticas no se lo impiden; ni tampoco le impiden tratar de inculcar sus creencias a otros, como vimos a Platón haciéndole afirmar tal cosa en el *Protágoras* (Sócrates entiende que Protágoras promete convertir a los hombres en "buenos ciudadanos" [319 a]; véase 322e - 323a). Pero que en la práctica lo haya cumplido quizá sea ya otra cosa.

También Gorgias, el famoso estilista, expresó sentimientos escépticos. (Como dije en el capítulo introductorio, fue, con Protágoras, el más influyente, probablemente, de los sofistas.) Nos quedan de él varios argumentos que pretenden demostrar tres cosas: primero, que nada existe; segundo, que si algo existe, no puede ser conocido; y, tercero, que si puede ser conocido, su conocimiento no puede ser comunicado (frag. 3). Patentemente, esto pretende ser una parodia de los argumentos de los filósofos eleáticos, Parménides y Zenón (cuyas conclusiones, aunque más positivas, no fueron mucho menos extrañas); pero, al mismo tiempo, es una demostración bien seria del principio enunciado por Protágoras, de que por cada argumento existe un contraargumento. En el discurso de exhibición llamado *Encomio de Helena* encontramos el mismo enfoque escéptico aplicado a la esfera de lo moral. En él, Gorgias, con toda deliberación, se lanza a echar abajo las suposiciones comunes acerca de la responsabilidad humana: "Pondré de manifiesto las causas por las cuales era probable que el viaje

de Helena a Troya tuviese lugar. Hizo lo que hizo o bien por voluntad del Hado, la decisión de los dioses y el voto de la Necesidad, o bien porque la tomaron por la fuerza o la convencieron con palabras [o porque estaba poseída por el amor]. Ahora bien, si fue por la primera causa, lo correcto es que aquel a quien consideramos responsable sea tenido por tal; pues la voluntad de un dios no puede ser contenida por la previsión humana... Pero si la tomaron por la fuerza, y la atacaron ilegalmente y la ultrajaron injustamente, es patente que quien la forzó, siendo el agresor, hizo el mal, y la persona forzada, siendo la víctima, experimentó el sufrimiento... Pero si fueron palabras las que persuadieron y engañaron su alma, no es difícil hallar respuesta aun a esto, y eximirla de toda culpa, de la manera siguiente. La palabra es un gran señor, el cual, mediante el cuerpo más pequeño e invisible, obtiene los más diversos resultados; pues puede detener el miedo, suprimir el pesar, crear la alegría, aumentar la piedad..." (viene después una larga lista de otros ejemplos más del poder de la palabra). "¿Qué razón, entonces, puede impedirnos pensar que también Helena, contra su voluntad, puede haber caído bajo el influjo de la palabra, como si hubiese sido tomada por la fuerza de quienes eran más fuertes que ella?<sup>2</sup>... Examinaré la cuarta causa en mi cuarto argumento. Si fue el amor el que hizo todo esto, entonces no habrá dificultad en escapar a la responsabilidad por el crimen que

<sup>2</sup> El texto está gravemente adulterado aquí, pero esto nos da claramente el sentido correcto (la reconstrucción es de Diels, en la edición estándar de los fragmentos de los presocráticos: véase Bibliografía).

se dice fue cometido. Pues las cosas que vemos, no tienen la naturaleza que queremos que tengan, sino la que cada una tiene realmente... Por causa de las cosas aterradoras que ha visto, la gente ha perdido momentáneamente la razón; tal es la manera como el miedo extingue y ahuyenta al pensamiento... De modo que si los ojos de Helena, complacida por la figura de Paris, le presentaron el deseo y el conflicto del amor a su alma, ¿qué podrá tener esto de sorprendente? Si [siendo] un dios [el amor] posee el poder divino de los dioses, ¿cómo podría alguien más débil que él, rechazarlo y ahuyentarlo?" (*Gorgias*, frag. 11, 5-19).<sup>3</sup>

Pero —nuevamente, según Platón— la postura moral de Gorgias, como la de Protágoras, era convencional. No puede decirse lo mismo de los sofistas más jóvenes y extremistas. Su punto de vista, sin embargo, está bien representado en dos de los diálogos platónicos que examinaré en capítulos posteriores (a saber, el *Gorgias*, en el cual el parecer extremista es defendido por el quizá imaginario Calicles, y *La República*, donde Sócrates cruza su espada con el indudablemente real Trasímaco); por lo cual, no habrá inconveniente en que no los tratemos aquí.

En el movimiento de los sofistas hay muchas cosas interesantes. Protágoras, en particular, es una figura sorprendente (aun cuando, por desgracia, de él tenemos pocos testimonios sólidos). Sería un error exagerar su importancia, al menos en la esfera de

<sup>3</sup> El escepticismo para Gorgias es claramente más una actitud mental que una teoría desarrollada; pero tal vez no sea el mismo caso el de Protágoras.

la filosofía; en última instancia, sus ideas son menos valiosas en sí mismas que en función de las respuestas que provocaron. Pero sí puede decirse de los sofistas que su irreverente actitud respecto de las suposiciones tradicionales fue el estímulo principal que impulsó el desarrollo de la filosofía ética sistemática.

### III. SÓCRATES

EL TEMA Sócrates es particularmente difícil. Como no escribió nada, el conocimiento que tenemos de él depende totalmente de los informes que nos han proporcionado otros sobre este pensador. Pero existe además una considerable diversidad en estos informes: en primer lugar, a causa de los modos de expresión (aparentemente) oscuros de Sócrates; y, en segundo lugar, porque fue de esa clase de hombres que provocan inevitablemente reacciones no sólo intelectuales sino emotivas. La prueba de esto estriba no sólo en la manera en que el personaje Sócrates afecta a su audiencia en los diálogos platónicos (aunque Jenofonte, en sus *Memorabilia*, confirma este aspecto al menos del retrato platónico); tenemos también la fascinación que Sócrates siguió ejerciendo claramente en Platón hasta mucho después de la muerte del maestro, y, lo que quizá sea lo más importante de todo, el hecho de su juicio y ejecución. El hecho de que haya podido ser condenado por cargos tan generales (impiedad y corrupción de los jóvenes) parece indicarnos la existencia de una poderosa corriente de hostilidad contra él; y, por todo, no es probable que los fundamentos de esta hostilidad hayan sido políticos.

Las dificultades que nos presentan los testimonios no constituyen una razón para que nos desentendamos de Sócrates. Pero cuando se suman al hecho de que la mayoría de sus ideas fueron aceptadas también evidentemente por Platón, en algún momento de su vida, resulta tentador tratar al me-

nos de salir del paso considerándolo a los dos juntos, soltando de vez en cuando unas referencias al Sócrates histórico en notas a pie de página. Pero soy de la opinión de que, no obstante todas las dificultades, vale la pena tratar de separar la aportación específica de Sócrates; entre otros motivos, por la razón harto válida de no perder de vista una figura tan brillante. Por desgracia, la fuente principal de la que tiene que depender la reconstrucción es Platón. Por lo tanto, será necesario prolongar el examen de Sócrates con algunas breves observaciones acerca del llamado "problema socrático": o sea, el problema de cómo desenredar al Sócrates real, histórico, del Sócrates que aparece, comúnmente en el papel principal, en la mayoría de los diálogos platónicos. Se acepta universalmente ahora (por lo que sé) que el Sócrates de Platón, al menos en una *determinada* etapa, se convierte en el vocero de ideas que el Sócrates histórico o bien no sostuvo o bien no podía haber sostenido. El fundamento de esto es esencialmente el testimonio de Aristóteles, quien afirma categóricamente que Sócrates no suscribió la llamada "teoría de las formas" que Platón pone en sus labios en el *Fedón*, *La República* y otros diálogos. Entonces, la cuestión es saber cuánto de lo que Platón le atribuye fue creído realmente por Sócrates. No es posible ofrecer respuestas muy precisas; pero a menos de que nos tomemos en serio la cuestión, cualquier pretensión de que estamos hablando acerca de Sócrates perderá obviamente fuerza.

A menudo se ha acusado a Aristóteles de que no se puede confiar en él como historiador de la filo-

sofía, y con sobrada razón; pero sus aseveraciones relativamente escasas y breves acerca de Sócrates están respaldadas, en gran medida, por otros testimonios, independientes. "Dos cosas —dice— pueden atribuirse con justicia a Sócrates: los *logoi* inductivos [o sea, los argumentos basados en un conjunto de casos] y la definición universal" (*Metafísica*, 1078b 27-9). Viene luego la oración a la que hice referencia en el último párrafo: "Pero Sócrates no hizo que los universales fueran separados, ni hizo separadas tampoco sus definiciones; mientras que otros [es decir, los platónicos] los separaron, y llamaron a tales cosas ideas [formas] de las cosas que son."

El mismo interés por la definición se manifiesta en el Sócrates de Jenofonte; y también en el Sócrates de un grupo particular de diálogos platónicos, que con toda probabilidad pertenecen a un periodo relativamente temprano de la vida de Platón, y en los cuales no figura la teoría de las ideas: por ejemplo, en el *Carmides*, el *Laques* y el *Lisis*.

Un rasgo característico de los primeros diálogos es que terminan con una declaración de Sócrates, en el sentido de que él y sus acompañantes en la discusión no se encuentran en mejor situación que cuando comenzaron; todavía no saben cuál es la naturaleza de la templanza, o de la piedad, o del valor, o lo que quiera que sea que haya constituido el tema de la discusión. La declaración de ignorancia es algo que el Sócrates de Platón hace frecuentemente; y Aristóteles había oído hablar de ello también, porque nos dice que "Sócrates solía hacer preguntas sin ofrecer respuestas; pues confesaba que no conocía las respuestas" (*Sophistici*

*Elenchi* 183b 7-8). Es verdad que aquí Aristóteles podría estarse apoyando en Platón; y tal vez pueda encontrarse corroboración para esta afirmación en el hecho de que el Sócrates de Jenofonte comúnmente sí sabe las respuestas. Sin embargo, es patente que en otras partes Aristóteles no se apoya completamente en los diálogos platónicos para encontrar sus testimonios acerca de Sócrates; de otro modo, no habría sido capaz de negar que Sócrates hubiese creído en las formas separadas. En resumidas cuentas, entonces, parece ser plausible considerar el tono de los primeros diálogos como si fuesen auténticamente socráticos. Es también significativo que el abandono de este tono "aporético" sea más o menos contemporáneo de la introducción de la teoría de las formas en los diálogos.

En otro punto están nuevamente de acuerdo Platón, Aristóteles y Jenofonte: en que el interés principal de Sócrates era la ética. Platón nos lo representa diciendo que se había interesado un tiempo en la filosofía natural, la cual abandonó al descubrir que no le podía proporcionar las respuestas que deseaba; Aristóteles dice simplemente que "se ocupó de cuestiones éticas y para nada de la naturaleza en general" (*Metafísica* 987b 1-2). Jenofonte dice lo mismo que Aristóteles. El que discrepa en esta ocasión es Aristófanes, en cuyas *Nubes* se caricaturiza a Sócrates como hombre de ciencia y como maestro de retórica. Es patente, sin embargo, que el blanco de Aristófanes no es tanto Sócrates como el movimiento de los sofistas en general, con el cual, en la opinión popular, Sócrates habría estado naturalmente asociado. Bastantes cosas del retrato de Aristófanes son auténticas —detalles de la

ropa, de los hábitos y otras cosas— como para hacerlo reconocible; y eso es todo.<sup>1</sup>

Lo que queda en claro de todo esto es que las tempranas obras de Platón parecen constituir la mejor fuente en lo tocante a las actividades filosóficas de Sócrates (y especialmente la *Apología*, en la que se le hace dar cuenta y razón de su vida). Las breves declaraciones de Aristóteles, en su conjunto, no hacen más que ayudarnos a llegar a esa conclusión; en sí mismas, nos proporcionan tan sólo un ligerísimo boceto de las preocupaciones de Sócrates y, en un respecto importante, un boceto deformado. En su mayor parte, sus informes son referencias aisladas, que aparecen cada vez que las ideas socráticas vienen al caso del tema que se está tratando. Allí donde encontramos un examen más sustancioso de Sócrates, Aristóteles tiende a concentrar su atención en dos puntos: en primer lugar, en cómo logró evitar el error platónico de separar los universales de los particulares; y, en segundo lugar, en cómo él mismo cometió un error fatal al exagerar la importancia del conocimiento para la virtud. A este último respecto, como mostraré, Aristóteles entendió mal a Sócrates, al menos parcialmente. (La estrategia de que me estoy valiendo aquí podría parecer algo tramposa, pues utilizo primero a Aristóteles para legitimar a Platón como fuente y luego me quejo de la insuficiencia de su testimonio. Pero mi queja tiene que ver únicamente

<sup>1</sup> Existen indudablemente algunas semejanzas de carácter general entre Sócrates y los sofistas: por ejemplo, sus intereses en la argumentación y las tendencias destructivas de su método (véase pp. 47-49). Pero las diferencias son, en última instancia, más importantes.

con algunas de sus observaciones interpretativas acerca de Sócrates, no con los simples enunciados de hechos que he utilizado en mi argumento.)

Infortunadamente, aunque las primeras obras platónicas son las mejores fuentes con que contamos, su testimonio no es de fácil interpretación. Ni siquiera aquí encontramos una exposición completa y explícita de las ideas de Sócrates (y mal podríamos encontrarla, al menos en los diálogos, puesto que aparentemente tienen como propósito pintarnos al Sócrates real, el maestro de la ignorancia. Al principio, la *Apología* parece ser más prometedora, pero también en ella hay lagunas importantes). Antes bien, nos vemos de vuelta ante las dos notorias y problemáticas paradojas que dicen que “virtud es conocimiento” y “ninguno obra mal a sabiendas”. El análisis de las ideas socráticas que inmediatamente emprenderé consiste en gran medida en un intento de descubrir el significado de estas dos paradojas (tanto la segunda como la primera fueron conocidas por Aristóteles, que las comentó largamente). A causa de la ambigüedad de los testimonios, no puedo pretender que sea cierta mi explicación. Pero no me siento inclinado a decir, por esa razón —como podría hacerlo Sócrates—, que es “meramente” la explicación en la que da la casualidad que creo; yo creo que es la correcta.

El meollo de la filosofía socrática está constituido por el método ejemplificado en los primeros diálogos platónicos: el del *elenchos*, o sujeción a prueba de las opiniones de una persona a través de una serie de preguntas. (Característicamente, en estos diálogos, un personaje propone una definición de

lo que se esté considerando, la cual pasa en seguida a inspeccionar Sócrates).<sup>2</sup> En principio, este probar es neutral; pero en la práctica se convierte casi siempre en una refutación. Por tal razón, el método de Sócrates con frecuencia parece ser esencialmente negativo. Pero, al mismo tiempo, afirma que persigue un fin moral en sus interrogatorios (en ninguna otra parte queda esto más claro que en la *Apología*): y ese fin es hacer que los hombres sean mejores. Al mostrar a la gente que no sabe lo que es el valor, o lo que es la templanza —aunque creen saberlo— se piensa evidentemente que se está contribuyendo en alguna forma a su mejoramiento moral. En este momento, es natural pensar en la primera de las dos paradojas, la de “virtud es conocimiento”. La virtud, parece decir Sócrates, es saber lo que es la virtud, qué es lo virtuoso; o, en otras palabras, el conocimiento es una condición necesaria y suficiente del ser virtuoso. Dada tal opinión —por más extraña que nos parezca— resulta fácil comprender cómo podría concebirse que el mostrar a la gente su ignorancia era una manera de ayudar a mejorarla: sólo cuando las personas reconociesen que no reunían el requisito del conocimiento de la virtud sería factible que comenzasen a tratar de poseerlo. Casi sin duda, ésta es la manera como Sócrates pensó. Sus metas últimas son totalmente positivas; sólo que rara vez parecemos ir más

<sup>2</sup> Encontramos un buen ejemplo del método socrático en el Libro I de *La República*, que examinamos en el capítulo v. (El libro se ajusta mucho a la forma de los primeros diálogos; y algunos estudiosos han llegado a la conclusión de que fue originalmente un trabajo anterior, escrito independientemente de *La República*.)

allá de la parte primera y negativa del proceso. El propio Sócrates tiene perfecta conciencia de esta crítica: de tal modo, en la *Apología* nos presenta el trabajo de su vida como una desafortunada búsqueda del conocimiento. Nadie posee el conocimiento que ha andado buscando. Si es más sabio que todos (como parecía haber dicho el oráculo de Delfos) es porque sabe que no sabe nada. Si prescindimos de los adornos míticos o literarios de este relato, se convierte simplemente en un reconocimiento de fracaso; o al menos, de un fracaso parcial.

Sentimos una gran tentación de suponer que lo que Sócrates consideró verdaderamente importante no fue tanto el encontrar respuesta a la pregunta por la naturaleza de la verdad, como el estar preparado para formularla: “La vida que no ha sido examinada —dice— no es vivible para el hombre” (*Apología* 38a). El ideal mismo tal vez sea inalcanzable en la práctica; lo que importa es que nos esforcemos por alcanzarlo. Entonces, hay muy poca distancia de esto a decir que la visión de Sócrates es la del hombre entendido “como ser maduro, responsable, que reclama al máximo su libertad para llevar a cabo su propia elección entre el bien y el mal, no sólo en la acción sino en el juicio” (Gregory Vlastos, “The Paradox of Socrates”, en *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, p. 21). Pero es en extremo dudoso que Sócrates quiera concedernos tal libertad de elección. De la mayoría de los argumentos de los diálogos “socráticos” se desprende con evidencia que tiene algo más que una vislumbre de la clase de normas que desea mantener; o, en otras palabras, que hay ciertas virtudes

y que éstas tienen una sola definición. Indudablemente, cada hombre debe reconocer la verdad por sí mismo; el conocimiento que tiene presente Sócrates no consiste probablemente en la habilidad para repetir como loro las reglas morales, sino más bien en una cuestión de *llegar a ver* que hay algunas cosas que son, por ejemplo, justas o valerosas, o, si se prefiere, de relacionar las reglas morales con uno mismo (este punto tiene importancia capital, y volveré a tratarlo en un momento más). Pero existe únicamente una verdad, cualquiera que pueda ser la forma que cobre.

Así pues, el objetivo del método socrático es el de llegar a descubrir la naturaleza de la verdad. Pero ¿que encierra esto? Dicho de otro modo, ¿qué anda buscando Sócrates cuando pide una definición? Su manera de proceder en diversas partes nos sugiere respuestas diferentes: a veces, por ejemplo, parece andar buscando una regla universal, o un conjunto de reglas, de la acción virtuosa; otras veces, lo que se busca es la *esencia* de la virtud (en forma de una investigación acerca de qué es lo que todas las virtudes, o lo que todos los casos particulares de una determinada virtud, tienen en común); otras veces más, simplemente, parece andar tratando de encontrar la manera de distinguir la cosa que está siendo definida de otras cosas. Sin embargo, en última instancia, no caben mayores dudas de que lo que Sócrates anda buscando es alguna manera de decidir si una acción es virtuosa o no. Su pregunta fundamental es la de ¿cómo deberían comportarse los hombres? Luego, esto se interpreta, como es natural, en función de las categorías de la conducta admisible entronizadas en la lengua grie-

ga y se convierte en ¿qué es la justicia?, ¿qué es el valor?, ¿qué es la templanza?

No cabe la menor duda de que no se pretende presentar como definición la paradoja de que "virtud es conocimiento", por más elástico que el concepto de "definición" parezca haber sido para Sócrates. Quizá se trata de un lema, el cual anuncia —como he sugerido— que a menos de que un hombre tenga conocimiento no podrá ser virtuoso; y también que si tiene el conocimiento, no puede dejar de ser virtuoso. El lema refleja el método socrático y, a la vez, aboga por él. (En *La República*, el propio Platón señala efectivamente que es absurdo tratar lo de "virtud es conocimiento" como si fuese una definición, de cualquier clase que sea: las personas sutiles, se le hace decir aquí a Sócrates, identifican el bien con la sabiduría; pero no saben decir qué clase de sabiduría es y se ven obligadas a decir al final que es una sabiduría acerca del bien [505b].) Pero entonces surge la pregunta de por qué hizo Sócrates tanto hincapié en la importancia del conocimiento; pues resulta por demás improbable suponer que el conocimiento es o bien una condición necesaria o bien una condición suficiente de la virtud. Vlastos (en el ensayo a que me referí anteriormente) señala, por ejemplo, que el valor no parece guardar la requerida relación con el conocimiento: las personas pueden ser valerosas sin que tengan la capacidad de dar cuenta y razón de sus acciones; y pueden saber que no hay nada que temer y sin embargo sentir miedo. En tal caso, "virtud es conocimiento" no sólo será meramente paradójico sino francamente falso. En el caso del valor, podrá parecer que el conocimiento no tiene nin-

gún papel que desempeñar. Pero creo yo que en lo que Sócrates está diciendo hay algo más que lo que esto nos permitiría pensar.

Deberíamos comenzar recordando el objetivo general perseguido por Sócrates: no efectuar un análisis abstracto de la virtud, sino contribuir al mejoramiento moral del hombre. En los primeros diálogos, nos lo encontramos casi inevitablemente enfrentado a personas cuyas creencias le parecen confusas o de plano erróneas y a las que desea enderezar (y es precisamente ese punto, el de que sus creencias son confusas, el que establece Sócrates cuando termina un diálogo diciendo que toda la discusión ha sido infructuosa; pues la búsqueda de la definición se ha basado en sus creencias, no en las de Sócrates). Quizá sea bastante obvio suponer que su preocupación por la persuasión lo llevó a asignarle al conocimiento un lugar tan destacado entre las condiciones de la virtud. El hecho mismo de que es posible influir en la conducta de las personas razonando con ellas nos muestra que los procesos racionales pueden desempeñar un papel en la determinación de esa conducta; tal vez, entonces, en su entusiasmo por la argumentación, Sócrates pasó por alto el hecho de que otros elementos intervienen también (Aristóteles cree que no tomó en consideración el deseo o la elección).

Contra esta crítica, pueden levantarse dos posibles líneas de defensa de Sócrates. La primera consiste en recalcar que lo de "virtud es conocimiento" es una *intencionada* paradoja; y decir que, en cuanto tal, no debió pensarse que debería ser tomada como si fuese literalmente verdadera; si nos está permitido decir que tal ecuación tiene un sentido li-

teral. Sócrates pudo querer decir simplemente que el conocimiento es importante, no que es el único factor. Pero aun si esto diese resultado, no dejaría de parecer como un intento de disimular faltas. La segunda defensa parece más prometedora, a la vez que más interesante. Tenemos que considerar aquí, más directamente, de *qué* es conocimiento la virtud. Anteriormente interpreté la petición de definición de virtud como una petición de respuesta a la pregunta que dice "¿Cómo habría de obrar yo para actuar valerosamente, con templanza, piadosamente?" El conocimiento en cuestión será en parte conocimiento de esto. Pero es también un conocimiento *del bien*, es decir, conocimiento de lo que es bueno para uno; y eso significa saber que el obrar valerosamente, con templanza o piadosamente es bueno en ese sentido, y que es malo obrar cobardemente, sin templanza o despiadadamente. El saber exactamente cómo estas cosas deben considerarse como buenas o malas para uno es una cuestión que será planteada más tarde; por el momento, lo que quiero es considerar la relación entre las dos clases de conocimiento. A veces se hace mayor hincapié en una que en otra: en la primera, cuando la discusión gira en torno a una virtud en particular; en la segunda, cuando el tema es la importancia de la virtud misma. Pero, en lo esencial, son las dos caras de una misma moneda. Si sabemos, en la acepción propia del término, qué es el valor, entonces sabemos que debemos hacer esto o lo otro, y, de tal modo, que es bueno hacerlo. En efecto, la segunda clase de conocimiento marca la distinción entre el conocimiento moral, el saber que uno debe hacer algo, y el conocimiento de hecho, el saber que



algo es así y no de otro modo; estriba la diferencia en que saber que uno debe hacer algo implica una índole de compromiso de actuar.

Un problema inmediato es el que nos plantea el hecho de que Sócrates dice que quien sabe lo que es recto no puede obrar de otra manera. En el *Protágoras* parece dar su asentimiento a la opinión que "el conocimiento [esto es, el conocimiento moral] es algo excelente y capaz de gobernar al hombre, y si alguien reconoce lo que es bueno y lo que es malo, no habrá nada que pueda determinarlo a obrar de manera distinta a como su conocimiento le dice que debe obrar" (352c). Indudablemente, esto no forma parte de nuestra concepción del conocimiento moral: el saber que uno debería hacer algo se considera por lo general como perfectamente compatible con el no hacerlo. Dos razones nos explican la diferencia. La primera es que —como muestra el pasaje del *Protágoras*— se considera al conocimiento como algo incommovible en sí mismo (en contraste con el pensar en algo o creer alguna cosa: lo pueden sacar a uno de sus creencias). La segunda razón es la de que Sócrates sostiene que nadie puede actuar a sabiendas contra sus mejores intereses; de tal modo, puesto que saber lo que es recto encierra saber qué es lo mejor para uno, la acción correcta se desprenderá de ello casi inevitablemente. (La idea de que nadie puede hacer a sabiendas algo que lo puede perjudicar ha sido tratada a veces como una paradoja por derecho propio; pero a diferencia de "virtud es conocimiento" o de "ningún hombre obra mal voluntariamente", no es del todo improbable como enunciado general y a los personajes de los diálogos platónicos no les resulta di-

fícil aceptarlo.) El resultado es que en los casos en los que alguien parece obrar "contra su mejor conocimiento", Sócrates se ve obligado a poner en duda el estado mental del agente: ¿sabía realmente que sería malo para él? (¿Sabía realmente que era malo?) ¿No haría simplemente una estimación equivocada, de la que se arrepentiría más tarde? El intento tiene al menos alguna posibilidad de éxito, puesto que la conducta real del agente será siempre parte importante de las creencias que dice tener. Muy probablemente, se recibirá con algo de escepticismo la afirmación de la persona que diga saber que no debe hacer una determinada cosa pero haga esa cosa una y otra vez. Patentemente, no ocurriría lo mismo en el caso de un hombre que se apartase de sus normas de conducta, comúnmente elevadas, en una sola ocasión: su exclamación de "no sé qué es lo que me pasó" nos proporcionaría sin duda un perfecto contraejemplo de lo afirmado por Sócrates. Pero esto último tiene todavía mucha más solidez de la que se ve a primera vista. Si un hombre pudiese saber realmente que el hacer lo correcto era lo mejor para él, entonces, en circunstancias normales, esperaríamos verlo obrar de esa manera. De lo que no cabe la menor duda es de que Sócrates no creyó que la simple posesión de un conjunto de definiciones lo convertiría a uno en virtuoso. (De esto es de lo que Aristóteles lo acusa en la *Ética a Eudemo* I 5; y probablemente también en la *Ética nicomaquea*, VI 13.)

La segunda paradoja, la de que "ningún hombre obra mal voluntariamente" está muy estrechamente relacionada con la primera. Si quienes obran mal lo hacen contra su voluntad, lo tienen que hacer o

por ignorancia o sujetos a coacción (véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, III 1-2. El análisis, que resulta algo raro en inglés, es posible en griego porque las palabras *hekón* y *akon* cumplen una doble función: significan no sólo "voluntariamente" e "involuntariamente", sino también "intencionalmente" e "inintencionalmente", que desde luego hace que su traducción sea muy difícil). A causa del hincapié que hace Sócrates en el conocimiento, parece ser por demás probable que esté pensando en la primera posibilidad: el vicio no es voluntario porque es resultado de la ignorancia. Y esto está directamente implicado en la primera de las paradojas. Si el hombre que tiene conocimiento no puede obrar mal (ya que su conocimiento incluye el conocimiento de que la virtud es lo mejor para él, y no puede actuar en contra de sus propios intereses), entonces el hombre que obra mal lo puede hacer únicamente porque carece de conocimiento. Nadie quiere hacerse daño a sí mismo; así pues, alega Sócrates, nadie "quiere realmente" obrar mal. Muchas personas desean hacer lo que de hecho es malo, pero sin *saber* que es malo. Pueden saber que otros lo llaman *malo*, pero no puede decirse que ellos conozcan su maldad (ya que, si lo supiesen, obrarían de conformidad). (Así pues, los que realmente interesan a Sócrates no son los que supuestamente "obran contra su mejor conocimiento" en el sentido de que hagan cosas de las que normalmente se abstendrían sino más bien los que regularmente obran torcidamente. También de ellos podría decirse que hacían el mal "a sabiendas"; pero, de hecho, dice Sócrates, ésta es una mala descripción: si supiesen que era malo no lo harían; en virtud de lo que es el conocimiento mo-

ral. Pero los casos de la primera clase mencionada aún serían un problema para él.)

De lo que he dicho hasta ahora, se desprende obviamente que gran parte del valor de la argumentación socrática depende de que pueda sacar sentido de la afirmación de que el vicio es perjudicial y la virtud beneficiosa. En esto se apoya la concepción de que el conocimiento es condición suficiente de la virtud; y también la idea de que quienes hacen el mal no realizan lo que "verdaderamente quieren" hacer. Ahora bien, es posible que Sócrates quiera decir que el vicio es perjudicial en el sentido de que sea causa de una pérdida material, o de respeto, etcétera;<sup>3</sup> y de hecho, podría uno presentar sólidos argumentos al respecto. Pero el problema consiste en que es cosa totalmente contingente el que el comportamiento vicioso sea perjudicial en este sentido literal; por consiguiente no es plausible tratarlo como algo de lo que uno podría estar seguro, como se ve obligado a hacer Sócrates. La nocividad del vicio debe ser algo *inevitable*. Quizá cumplierse este requisito el castigo después de la muerte; después de todo, es de esperarse que la justicia divina carezca de las deficiencias que caracterizan a la humana. Probablemente Sócrates creyó en la posibilidad de otra vida después de la muerte. Pero, de ser así, careció de la certidumbre que Platón siente al respecto. En la *Apología* se nos muestra patentemente agnóstico: "o bien los muertos no son nada y no tienen conciencia de nada, o bien se trata, como dice la gente, de un cambio de

<sup>3</sup> Encontramos algún fundamento para esta opinión en un pasaje de la *Apología* 30a-b (de que hablamos en la página 61).

lugar para el alma, desde aquí hasta otro sitio" (pero, en cualquiera de los casos, probablemente ha de ser una cosa buena) (40c). Anteriormente, en la misma obra, se queja de quienes pretenden saber lo que les reportará la muerte: "Nadie sabe si no será inclusive el más grande de los bienes, pero, como están las cosas, le tienen temor, como si tuviesen conocimiento pleno de que sea el mayor de los males. Si quisiese yo afirmar que soy más sabio, en cualquier cosa, que todos los demás, sería en esto, en que no teniendo conocimiento suficiente acerca de los asuntos del Hades, reconozco que carezco de tal saber" (29a-b). Si hubiese hecho depender su argumento del supuesto de la existencia de una retribución divina después de la muerte, sin duda se habría hecho culpable del mismo error que censura en otros.

La clave del verdadero sentido de la afirmación socrática de que el vicio es malo para nosotros está contenida en la analogía que establece entre el vicio y la enfermedad. El hombre posee una cosa llamada "alma", la cual, como el cuerpo, puede encontrarse en buen o en mal estado. Su buen estado, que corresponde a la salud corporal, es la virtud; su mal estado es el vicio. Así pues, se supone que el vicio es malo para el alma de manera semejante a como la enfermedad le hace daño al cuerpo. (De ahí la continua exhortación de Sócrates para que tengamos "cuidado de nuestras almas".)

Para comprender *esto*, necesitamos saber algo más acerca del uso socrático de la palabra "alma" (o, más bien, *psyché*, sobra decir que no deberíamos prejuzgar la cuestión del traslapamiento entre los términos griego e inglés; pero, sea como fuere,

"alma" parece tener más en común con *psyché* que cualquiera otra palabra inglesa, o castellana). Puesto que la palabra es utilizada en los primeros diálogos sin análisis o explicación (no así, por supuesto, en los diálogos posteriores, como el *Fedón* o *La República*), nos parece plausible suponer que Sócrates la empleó de manera considerablemente común y corriente; es decir, que su uso coincidía bastante bien con el uso cotidiano de sus contemporáneos. La literatura de épocas anteriores, así como la contemporánea de Sócrates, nos muestra que la palabra tenía una amplia gama de significados: vida; la sombra farfullante del Hades; el "alma inmortal" de los pitagóricos o de las religiones de misterio; el "hombre interior". Evidentemente, empero, podemos hacer a un lado las dos primeras acepciones; cualquiera de ellas le quitaría sentido a la recomendación de cuidar nuestras almas. Nos quedamos, entonces, con las dos últimas. Pero éstas, así también, están tal vez muy conectadas entre sí: el "alma" que supuestamente sobrevive a la muerte no es, sin duda, tan distinta del "hombre interior" o, si se prefiere, de la "mente" o de los pensamientos y las emociones de un hombre. Es algo parecido a esto lo que Sócrates llama "alma" (no creo que debiésemos forzarlo a darnos una definición más precisa).

Por supuesto, estamos perfectamente familiarizados con la noción de "mente enferma". Pero la noción de Sócrates es algo distinto. Nuestra suposición común sería la de que alguien que se encuentra mentalmente enfermo está padeciendo un trastorno que puede ser tratado en realidad por un médico; es decir, la enfermedad mental es, literalmente, una

clase de enfermedad. Aun cuando ampliamos el término para abarcar la mentalidad criminal mantenemos la misma suposición. Pero lo que piensa Sócrates es que el vicio moral es *como* la enfermedad, no que *es* una enfermedad. "Tener vicio en el alma" significa encontrarse en mal estado moralmente; tener una enfermedad significa encontrarse en mal estado físico.

La analogía no es de ninguna manera desacertada. El vicio, como la enfermedad, puede "curarse" (mediante el castigo). Así también, al menos ocasionalmente, es doloroso en sí mismo; por ejemplo, cuando una persona siente culpabilidad o remordimiento. También podríamos aseverar que el vicio es como la enfermedad en que limita nuestras capacidades; tal y como la enfermedad interrumpe nuestras vidas, y nos impide realizar las cosas apetecibles que hacemos cuando nos encontramos sanos, así quizá el vicio nos impide hacer otras cosas apetecibles. Y esta línea de argumentación podría proporcionarnos un sentido medianamente claro en el que podríamos decir que el vicio es nocivo. Pero no creo que haya sido una argumentación efectuada por Sócrates. En lo que hace hincapié es en la importancia de poseer la virtud, de encontrarse en estado virtuoso, y no tanto en la importancia de hacer cosas virtuosas. (Probablemente esto se deba a sus propósitos moralistas: su meta primordial es la recuperación del paciente.) Mi propia opinión es la de que, para los fines de su argumentación, se apoyó en la aseveración de carácter general de que el vicio y la enfermedad son ambos indeseables, son cosas que debemos evitar, y que no caló más hondo.

Sócrates sostiene no simplemente que el vicio es perjudicial, sino que es lo que más daño hace de todo. Y, a la inversa, que la virtud es supremamente beneficiosa: con tal que poseamos virtud, la más grande de las desgracias no podrá afectarnos. Podríamos llamar a esto la tercera paradoja socrática: la paradoja de la invulnerabilidad de la virtud. "No hay mal —dice Sócrates al final de la *Apología*— que pueda ocurrirle al hombre bueno, así en la vida como en la muerte" (41d). Antes, había indicado una opinión menos extremosa: "Lo que me incumbe es persuadiros... de no cuidar más vuestros cuerpos o vuestra propiedad antes que vuestra alma, ni tanto...; la virtud no viene de la riqueza, sino que de la virtud vienen la riqueza y todos los demás bienes" (30a-b). Esto implica que la virtud es valiosa como medio para los bienes externos (aunque, por supuesto, podría ser valiosa de otras maneras, al mismo tiempo; y, en verdad, tiene que serlo: sería imposible que Sócrates dijese, a una y la misma vez, que la virtud es beneficiosa simplemente porque conduce a los bienes materiales, y que las almas son más importantes que los cuerpos), en cuyo caso los bienes externos importan lo mismo que la virtud. En tal caso, hay desgracias que pueden ocurrirle a un hombre bueno, aun cuando no puedan compararse con la desgracia de no ser virtuoso.

Sea como fuere, Sócrates se halla atado a la opinión de que el aspecto esencial del hombre, en su calidad de agente moral (puesto que la felicidad estriba en el cuidado de la propia alma y el cuidar de la propia alma implica pura y simplemente el llevar una vida virtuosa). (Por consiguiente, el uso que

hace de la palabra "alma" muestra una diferencia respecto de la acepción común y corriente; a saber, que lo que se entiende por "hombre interior" es lo mismo que se quiere decir al hablar del estado moral de un hombre.) Lo que quiere decir es que la persona que es viciosa moralmente es mucho menos envidiable que el hombre cuyo cuerpo está enfermo, puesto que el estado moral importa mucho más que su estado físico. Pero ¿qué razones aduce para querer que estemos de acuerdo con él? ¿Qué razón nos ofrece para pensar siquiera que la virtud (es decir, la conducta a la que él llama virtuosa) es algo apetecible; por no hablar de que pueda considerársela como lo más apetecible de todo? Podemos aceptar o rechazar la analogía que se establece entre el vicio y la virtud morales; pues aun cuando existan algunas cosas que el vicio moral y la enfermedad tienen en común, Sócrates no nos puede mostrar que las dos cosas son semejantes en el respecto que más importancia tiene, a saber, respecto de su indeseabilidad. El vicio moral les resulta doloroso a algunas personas; pero ¿qué podremos hacer con aquel al que no le resulta penoso?; que es precisamente la persona a la que dirige sus pensamientos Sócrates. Lo único casi con lo que nos quedamos es con la propia convicción intensa y personal de Sócrates; aparte del hecho de que evidentemente encontró la manera de llevar una vida congruente con su principal afirmación; esto es, una vida que fue a la vez virtuosa y feliz.<sup>4</sup> Quizás

<sup>4</sup> El retrato platónico más completo de Sócrates se encuentra en el *Simposio* 215a ss. Por supuesto, es un retrato idealizado, pero probablemente no demasiado alejado de la verdad.

esto último, en sí mismo, le da algún derecho a nuestra atención. Pero mal puede decirse que sea de muy grande importancia, ya que los hombres han llevado diferentes clases de vida y han sido no obstante felices.

Por supuesto, no debemos hacer caso omiso de que Sócrates consideró la simple "creencia" u opinión, independientemente de la energía con que se la sostuviese, como algo perfectamente insuficiente. El que fuese realizable su ambición suprema —o sea, la de encontrar razones universalmente válidas para lo que creía— es una cuestión muy amplia. Por lo menos, hay personas que aún abrigan tal ambición; y, en general, puede decirse que, aun en el caso de que el ideal de certeza resultase ilusorio, aún seguiría siendo importante la fundamentación racional de las creencias morales. El simple hecho de su insistencia en la necesidad de la razón y de la argumentación racional haría digno de rememoración a Sócrates.

## IV. EL "GORGIAS" DE PLATÓN

CADA uno de los diálogos de Platón tiene que decir algo relativo a la ética. Pero yo me limitaré a considerar únicamente cuatro, con ocasionales referencias a los otros. Estos cuatro, el *Gorgias*, *La República*, el *Político* y *Las leyes*, son los más importantes para comprender la filosofía moral de Sócrates, y la forma en que se desarrolló. Generalmente, se considera al *Gorgias* como una obra temprana; pero, por razones que ofreceré dentro de un momento, no creo que pueda separarse muy tajantemente de los diálogos del período medio de la vida de Platón, y en particular de *La República*. Estos últimos diálogos, ampliamente hablando, muestran a Platón desarrollando ideas distintivamente suyas, aun cuando tenga presente siempre, con toda claridad, el modelo socrático. El *Político* y *Las leyes*, por otra parte, representan probablemente una etapa posterior de su vida, uno de cuyos rasgos principales es una reconsideración completa de sus concepciones anteriores. El conjunto de la obra de Platón es auténticamente dialéctica: en otras palabras, nos muestra a Platón discutiendo consigo mismo y con otros, y en el transcurso de los debates, modificando continuamente su pensamiento, tanto dentro de cada uno de los diálogos como entre los mismos. Por supuesto, hay algunas creencias que Platón sostuvo a lo largo de su vida. Pero, al igual que Sócrates, no se contenta fácilmente. (Así, como veremos, en el *Gorgias*, comienza afirmando que sus argumentos son concluyentes, pero

luego expresa inmediatamente sus reservas respecto del triunfo que acaba de alcanzar: los argumentos atan a Calicles [el principal rival de Sócrates en el diálogo] con cadenas adamantinas "o así nos parece, al menos, según están las cosas". Y luego, el debate se reanuda en *La República*, con un rival diferente.) A veces deja la impresión de que es dogmático; pero la apariencia es falsa. La energía con que expresa sus ideas es en gran parte reflejo de la seriedad de sus intenciones morales. No cabe duda de que no significa que se aferrará a sus ideas contra viento y marea; las sostendrá sólo mientras vea una posibilidad de defenderlas. La verdadera diferencia entre él y Sócrates estriba en que va más allá de la etapa destructiva del *elenchos* para construir algo positivo propio de él, aunque sea tentativamente.

Es preciso mencionar aquí dos problemas. El primero es el de que frecuentemente es muy difícil ver cuánto de lo que dicen sus personajes es algo que el propio Platón desea respaldar. No podemos suponer, sin más, que su punto de vista es siempre el representado por Sócrates; pues el Sócrates de Platón, como el histórico, está lleno de "ironía" y disimulo. Por fortuna, sin embargo, este problema se desvanece con sólo que dejemos de insistir en extraer un *sistema* de los diálogos platónicos. Los diálogos (o por lo menos la mayoría de los mismos) deben leerse como *conversaciones*, no como tratados cuidadosamente arreglados. Se quiere en ellos que cada punto de vista representado sea ponderado por nosotros, tal y como lo ponderan los que participan en la discusión; y también se quiere que las conclusiones a que finalmente se llega sean consi-

deradas no como el producto de una sola mente, sino más bien como los resultados aceptados de una discusión múltiple, en la que el lector mismo ha participado. Ésta es la razón por la cual Platón mismo nunca aparece como personaje en ninguno de sus diálogos: entiende que lo que debe interesarnos no es meramente lo que *él* piensa, sino el argumento mismo. Y las conclusiones son semejantes a las de una conversación real, en que son siempre tentativas o aproximadas, porque se ha llegado a ellas en un determinado contexto y mediante un determinado conjunto de argumentos; de tal modo, es fácil hacerlas a un lado de nuevo y replantear los problemas.

El segundo problema tiene que ver con la cuestión muy debatida de las llamadas "doctrinas no escritas" de Platón. Aristóteles, en su *Metafísica*, atribuye a Platón muchas doctrinas de las que hay pocas huellas en los diálogos (la expresión "doctrinas no escritas" es del propio Aristóteles); y de este hecho, junto con algunos testimonios, se ha derivado la idea de que lo que encontramos en los diálogos no es de verdad el Platón quintaesencial; supuestamente, se encuentra en otra parte, sobre todo en la teoría de los números de que se habla en la *Metafísica* de Aristóteles. Los dos elementos de prueba más importantes para esta teoría son dos pasajes, uno en el *Fedro* y otro en la *Séptima carta* (si es auténtica), en la que Platón se queja de la insuficiencia de la palabra escrita en comparación con la palabra hablada. La conclusión general a la que apuntan estos pasajes es la de que el habla es el único medio propio para la filosofía: la palabra escrita —y la crítica es válida presumiblemente

para lo que escribe el propio Platón— no puede replicar y en realidad es útil únicamente como una *aide-mémoire*. Pero esta teoría, en caso de ser correcta (y hasta ahora se ha presentado una defensa medianamente plausible de la misma) no le quitaría el menor valor al examen de los diálogos, pues fueron claramente concebidos como obras filosóficas y contienen argumentos que requieren discusión; y, en segundo lugar, porque (a juzgar por los presagios) lo que podríamos aprender acerca del Platón quintaesencial bien podría ser menos interesante que lo que tenemos en los diálogos; especialmente en la esfera de la filosofía moral. Por consiguiente, para los fines que se persiguen en este libro, podemos despreocuparnos del Platón "no escrito".

La adopción de Sócrates a modo de personaje principal simboliza la relación de la filosofía de Platón con la de Sócrates. Probablemente Platón habría sido inconcebible sin Sócrates. Pero lo que toma de él es reforzado, ampliado y, en algunos casos, dotado de una forma enteramente nueva. (Aquí, por supuesto, estoy hablando esencialmente de los diálogos de los períodos medio y posterior.) En el campo de la ética, el propósito primordial de Platón es proporcionar a las ideas capitales de Sócrates la clase de respaldo de que carecen en su contexto original. Pero, como veremos, esto lo conduce a adentrarse profundamente en dos campos que al parecer Sócrates no tocó: los de la metafísica y la política. En Platón están entretreídas tres vetas inextricablemente: las de la ética, la política y la metafísica. Hablando en términos generales, podemos decir que sus proposiciones políticas nos

proporcionan los medios prácticos para la realización de sus ideales morales, mientras que su metafísica nos proporciona sus bases teóricas. Por lo menos, ésta es una caracterización correcta de lo que encontramos en *La República*; la situación que encontramos en el *Político* y en *Las leyes* es algo más complicada.

El *Gorgias*, con el que comienzo, no contiene metafísica. Su parte principal es un intento de dar respuesta a la afirmación de Calicles (y, antes, de otro personaje, Polo) de que la injusticia, y no la justicia, es la clave de la felicidad. Éste es un tema socrático perfectamente bueno; y poco hay en los argumentos expuestos por el Sócrates de Platón en el diálogo que sea incompatible con lo que sabemos acerca del Sócrates real. Lo que hace que sea plausible considerar el diálogo más como platónico que como socrático es, por encima de todo, su tono: Sócrates se muestra mucho más afirmativo de lo que esperaríamos que fuese, y hacia el final da muestras inclusive de arrogancia. (Por supuesto, todos los diálogos son platónicos hasta cierto punto; lo que quiero decir es que el *Gorgias* contiene mucho más de Platón, y mucho menos de Sócrates, que los diálogos "socráticos".) Su conducta, en general, es muy semejante a la del "Sócrates" de los diálogos medios, quien sabe muchas cosas y está dispuesto a revelarlas. Hay otros dos argumentos particulares: en primer lugar, el *Gorgias* hace uso positivo de una creencia en la supervivencia del alma después de la muerte, la cual, como he dicho, el Sócrates histórico no habría sostenido; en segundo lugar, existe un notable traslapamiento entre el

argumento del *Gorgias* y el de *La República* (hasta tal punto, de hecho, que me inclino a considerar al *Gorgias* como un primer boceto para *La República*).

Hay tres conversaciones en el *Gorgias*: entre Sócrates y Gorgias, Sócrates y Polo y Sócrates y Calicles. Los liga el vínculo principal de que Calicles y Polo están allí para ejemplificar los efectos de la clase de educación retórica que ofrece Gorgias. Hacia el final de la primera parte del diálogo, Sócrates ha obligado a Gorgias a decir que el orador tiene que conocer la diferencia entre el bien y el mal; y que si sus propios discípulos no la saben, entonces él se las enseñará (460a). Sócrates se las arregla inclusive para llegar a la conclusión paradójica de que el orador nunca obrará mal, lo cual es lo que provoca a Polo (cuyo nombre en griego quiere decir "potro") a irrumpir en la discusión. Tanto Polo como Calicles, productos de la nueva educación, muestran la vaciedad de la afirmación de Gorgias de que les enseñará lo que son el bien y el mal (en todo caso, sabemos que, a diferencia de otros sofistas, Gorgias no pretendió enseñar virtud: esto se ve en el *Menón*, 95c): Polo se esfuerza en ser inmoral, Calicles tiene un poco más de éxito. Platón descubrió una conexión natural entre la retórica y el rechazo de las normas morales comunes; como vimos en el capítulo II, esta opinión no carecía de fundamento. La idea proporciona el tema central del diálogo. (En particular, se concibe a la retórica como un medio para la realización de fines inmorales.) Como se ve con claridad en la discusión con Polo (aunque el tema ha sido mencionado ya antes, por ejemplo en 458a-b, cuando



Sócrates dice que "sostener una opinión falsa acerca del tema que estamos considerando ahora es, en mi opinión, el mayor mal que le puede suceder a un hombre"), la disputa en torno a la retórica es, en realidad, tan sólo parte de una cuestión mucho más amplia: la de la naturaleza de la felicidad. Sócrates, por supuesto, sostiene que la felicidad consiste en la virtud; la retórica queda asociada, a todo lo largo de la discusión, con el parecer opuesto, a saber, que la felicidad consiste en el vicio.

Sócrates trata a Gorgias con gran cortesía;<sup>1</sup> y, por todo, parece justo aceptar que esto es reflejo de un determinado respeto de parte del propio Platón (ésta es la opinión común). Al mismo tiempo, Platón hace que Gorgias elogie su arte en términos muy semejantes a los de su acólito Polo, por el cual, evidentemente, no siente el menor respeto: así, en 452d, Gorgias dice que la retórica "proporciona lo que en verdad es el mayor de todos los bienes: la cosa que da a la humanidad en general su libertad, y a cada individuo la posibilidad de mandar sobre otros en su propia hacienda" (es decir, la capacidad de persuadir). Para sacarle sentido a esta extraordinaria declaración, creo yo que debemos suponer que se piensa que la libertad es lo mismo que el tener la posibilidad de dominar a otros; todo el mundo tiene la oportunidad de aprender retórica, y, si lo hace, estará capacitado para mandar a otros, en vez de tener que acatar órdenes. Esto es lo que se desprende del siguiente dis-

<sup>1</sup> Desde este punto en adelante, por "Sócrates", sin calificativos, habremos de entender siempre, el Sócrates de Platón. Al Sócrates histórico nos referimos siempre diciendo "el Sócrates histórico" o "el Sócrates real".

curso de Gorgias, en el que afirma que el orador puede hacer que el médico, el entrenador de atletismo y el hombre de negocios (*chrematistes*, el hombre cuya ocupación es hacer dinero) sean sus esclavos, porque posee la habilidad necesaria para conmover a las masas. Más adelante, Gorgias añade que, por supuesto, existen la manera buena y la manera mala de utilizar la retórica; pero quienes la enseñan lo hacen en la inteligencia de que se la empleará con fines justos (456e). Polo no expresa esta reserva fundamental; pero también es cierto que aparece bastante tarde en la propia exposición de Gorgias.

La crítica que Sócrates lanza contra Gorgias dice que éste se contradice (457e, 461a). En el transcurso de la discusión, Gorgias ha calificado a la retórica de persuasión acerca "de las cosas que son justas o injustas" (454b). Sócrates pretende que cuando Gorgias dijo tal cosa, supuso "que la retórica nunca podría ser injusta, visto que siempre está haciendo discursos acerca de la justicia"; y, de tal modo, se sorprendió cuando Gorgias sugirió que se la podía emplear con fines injustos (460e - 461a). Lo que está debajo de la crítica socrática en este momento, es la vieja paradoja que dice, "virtud es conocimiento". Supone que el orador que trata de persuadir a un jurado en cuestiones de justicia tiene que *saber* de justicia, de la misma manera como el maestro de matemáticas que trata de "persuadirnos" acerca de la matemática (véase, 453d-e) tiene que conocer las matemáticas. Pero alguien que sabe de justicia tiene que ser justo. Gorgias acepta explícitamente que el orador tiene que saber de justicia al final de la discusión (en 460a); pero Só-

crates claramente piensa que está obligado a aceptarlo desde antes (ya que comienza su acusación de inconsistencia antes de 460a). La razón por la que Sócrates lo cree es la de que Gorgias ha aceptado las analogías entre la retórica y artes tales como la medicina y la construcción de casas; y tal como el médico y el maestro de obras conocen el sujeto de sus artes, así deberá conocerlo el orador; siendo su materia, supuestamente, "las cosas que son justas o injustas". Por supuesto, esto falsea el pensamiento de Gorgias, quien dijo realmente que la retórica tenía como objeto la *persuasión*; de la justicia o la injusticia se habló únicamente por ser las cosas de las que el orador trata de persuadir. Así pues, para que la analogía sea válida, el orador necesita saber únicamente el arte de la persuasión, no saber de justicia. En tal caso, Gorgias podría haber rechazado la crítica de Sócrates, al menos antes de 460a; podría haber insistido en que un hombre *no necesita* saber acerca de la justicia para ser orador, pero que sí tendría que tener conocimiento de la misma para hacer buen uso de su arte. También podría haber añadido que le preocupaba tanto la manera como sus discípulos usarían su arte que les enseñaría a conocer de justicia, aun cuando esto no fuese realmente parte de su función como maestro de retórica. Pero, como indiqué antes, Platón quiere que nosotros pensemos que el parecer de Gorgias es el limitado concepto que expresó al comienzo: que meramente enseña una técnica, y que a él mismo no se le puede hacer culpable de los malos usos que hagan sus discípulos. Éste es el parecer que Platón desea atacar; y le sobran razones para hacerlo. Gorgias se defiende estableciendo

analogías con el entrenador de atletismo, y con el hombre que enseña a la gente a luchar armada de pies a cabeza en blanco (456c ss.): si un hombre aprende estas destrezas y luego hace mal uso de ellas, no habrá razón para atacar por ello a sus maestros y expulsarlos de la ciudad, porque "impartieron sus conocimientos para que los usasen con justicia, en defensa propia contra enemigos y criminales". Pero esto pasa por alto el argumento de que se afirma que la enseñanza de la retórica dota a un hombre de gran poder: el poder de hacer lo que quiera, hasta el extremo de apoderarse de la ciudad. Los daños que podrían causar un púgil o un hoplita enloquecidos nada serían en comparación. (Podría uno añadir que el orador podría ser inmune al castigo, en tanto que el hoplita o el púgil no lo serían.) De tal modo, al maestro de retórica (si aceptamos lo que Gorgias dice) le corresponderá una responsabilidad mucho mayor que al entrenador de destrezas físicas.

Aquí se está discutiendo un punto de considerable importancia. Un paralelo evidente del retrato que Platón nos pinta del orador, que afecta a las raíces mismas de la vida civilizada, sería el del hombre de ciencia que, en su honesta búsqueda de la verdad, descubriese un medio nuevo e ingenioso de destruir la vida. Como Gorgias, podría eximirse de toda culpa por el uso que otros hagan de sus resultados; él, como cualquier otro hombre de ciencia, había publicado su trabajo en interés de la ciencia. Por supuesto, él no es como cualquier otro científico, tal y como Gorgias no es como cualquier otro maestro; ambos saben que lo que hacen puede tener consecuencias desastrosas y aun cuando

la responsabilidad sería compartida, lo que ocurra tal vez no habría ocurrido —o no podría haber ocurrido— sin ellos. No es difícil simpatizar con la oposición de Platón a Gorgias aquí; aun cuando el argumento que usa contra él, como he sugerido, tiene un valor discutible.

Polo reacciona enérgicamente contra la idea socrática de que el orador no puede hacer el mal: "¿crees realmente que la retórica es así?" (461b). Sócrates ha avergonzado simplemente a Gorgias y lo ha hecho someterse, pues "¿quién crees que negará que sabe lo que es justo y se lo enseñará a otros?" De modo que, inmediatamente, nos encontramos de regreso en donde nos hallábamos: el ser orador *no* encierra un saber acerca de la justicia. Sócrates pasa a desarrollar esto. Polo le pregunta a él qué clase de destreza cree que es la retórica (puesto que cree que Gorgias no puede hacerlo) y Sócrates le responde que no cree que sea una destreza. Nos han venido preparando bien para esta afirmación. No es una destreza, ya que no encierra conocimiento; es una mera habilidad —pretende saber qué es lo mejor, pero de hecho no es más que una habilidad para causar gusto, adquirida por experiencia. Tal y como la cocina pretende saber cuál es el alimento mejor para el cuerpo, mientras que la medicina lo sabe realmente, así la retórica pretende saber qué es saludable para el alma, lo cual es algo que corresponde únicamente a la "justicia". La cocina no es una pericia "ya que no tiene conocimiento racional de la naturaleza del paciente o de la prescripción" (465 a; texto y traducción de Dodds). En general, dice Sócrates, "me niego a calificar de pericia a todo lo que es irra-

cional". Evidentemente, la retórica es "irracional" en este sentido. Podría uno replicar, de manera semejante a como lo hice yo anteriormente, diciendo que la retórica es capaz de dar cuenta y razón de sí misma, entendida como un conjunto de técnicas de persuasión. La descripción que hace Sócrates de la cocina como una "maña" convierte sus aciertos en algo puramente fortuito, mientras que la retórica es patentemente distinta. Pero esta objeción no afecta a la fuerza principal del ataque de Sócrates (me refiero aquí principalmente al largo parlamento de 464b - 466a), que va dirigido contra el *engaño* que encierra la retórica. La califica de especie de halago: que les dice a los hombres lo que desean escuchar, en vez de informarles acerca de lo que es lo mejor para ellos. Este es el argumento que Polo quiere desarrollar: "¿De manera que crees que a los oradores se les considera despreciables, como simples aduladores?" (466a). Sócrates contesta con la conocida distinción entre lo que la gente cree que quiere y lo que realmente necesita: los oradores y los tiranos (conjunción a la que hace alusión primero Gorgias) carecen de poder porque no tienen conocimiento de lo que es lo mejor. (Tal y como se presenta el argumento, podrían tener de hecho poder, ya que podrían estar haciendo lo mejor por accidente. Pero Platón está suponiendo ya que lo que es mejor es justo, y los oradores y tiranos, en la definición de Platón, obran injustamente.) Sócrates provoca a Polo a que le responda, pero Polo no entiende de qué se trata. En este momento, Sócrates comienza a revelar todo su punto de vista, de la manera más paradójica posible, mientras pone cuidado en obtener de Polo el asen-

timiento a la noción general de que el simple ejercicio brutal del poder no es algo bueno en sí mismo: el matar a la gente, o exiliarla y robarle su dinero *podrían* resultar desventajosos, aun cuando Polo se ríe naturalmente de Sócrates cuando éste pretende que tales cosas son desventajosas cuando se cometen *injustamente* (470c). Se ríe más fuerte aún cuando Sócrates sugiere que el hombre que es castigado por sus crímenes se encuentra mejor que el que no es castigado (473b ss.). Sócrates responde que la risa no constituye sustituto de la refutación; entonces, cuando Polo afirma que no habría un solo hombre en el mundo capaz de aceptar lo que dice, y que esto es una refutación suficiente, Sócrates hace la declaración más paradójica de todas: la de que, de hecho, no sólo él sino Polo y todos los demás creen realmente que el hacer una injusticia es peor que el padecerla, y el no recibir castigo peor que el ser castigado.

Sócrates pasa ahora a la ofensiva. El fundamento de su argumento nos lo proporciona el siguiente parlamento. Sócrates: "¿Qué es peor, cometer una injusticia o sufrir una injusticia?" Polo: "Sufrirla." S.: "¿Qué es lo más feo y vergonzoso?" P.: "Cometer una injusticia." S.: "¿De modo que cometer una injusticia es también peor, ya que es más feo y vergonzoso?" P.: "De ninguna manera." S.: "Entiendo: no identificas lo bonito y honroso con el bien y lo feo y vergonzoso con el mal." P.: "No" (474c-d). Sócrates luego hace que Polo acepte la noción de que llamamos "bonita" a una cosa porque nos es útil o porque nos produce placer, o por ambas razones a la vez; y que llamamos "feo" a lo que nos produce un daño, o nos causa dolor,

o ambas cosas. El cometer una injusticia es más penoso que el sufrirla; si es más "feo", entonces, tiene que ser peor. Luego, Sócrates añade un parlamento algo más largo para probar su segunda afirmación fundamental, la de que pagar la culpa por una injusticia cometida es mejor que no purgarla.

Este es un pasaje algo resbaladizo. Polo declara que el cometer una injusticia es más feo y vergonzoso que el sufrirla, pero mejor (en el sentido de más ventajoso). Platón responde con una pregunta: ¿En qué estamos pensando exactamente cuando decimos que una cosa es más vergonzosa que otra? Después de repasar algunos ejemplos, sugiere una respuesta: una cosa es vergonzosa (o fea, ya que la palabra griega *aischron* tiene los dos significados) o bien porque nos causa dolor (por ejemplo, las cosas feas causan dolor a la vista o al oído) o porque nos perjudican de otra manera, o por ambas cosas. Aparentemente, Sócrates convence a Polo de que acepte esta ecuación: "Ésa es una definición excelente, Sócrates —dice en 475a—, la de convertir lo excelente en una cuestión de placer y de lo bueno". El reconocimiento, por supuesto, es fatal. Pero no resulta inmediatamente obvio el motivo por el cual Polo tuvo que hacerlo; la lista de ejemplos, por no decir otra cosa, no resulta especialmente impresionante. Parecen existir dos posibilidades. La primera es la de que se supone que debemos pensar que Polo va realmente en pos de la idea de que, de hecho, el cometer una injusticia es más admirable y más ventajoso que el sufrirla; y en verdad, Calicles sugiere más tarde que esto es lo que Polo deseaba decir; pero no

existe indicación de ello en el presente pasaje. La segunda posibilidad, que para mí es la más probable, es la de que Platón simplemente se equivocó acerca de la fuerza de sus ejemplos. En este caso, el propio Platón acepta la definición de Sócrates (probablemente, "definición", aquí, debería entenderse en sentido menos que estricto; lo que Platón acepta es que lo que es moralmente bueno [excelente] es beneficioso, no que todo lo que puede ser beneficioso es moralmente bueno). El *quid* de lo que dice contra Polo, entonces, es que éste se encuentra fundamentalmente confundido: es contradictorio en sí mismo decir que una cosa es más vergonzosa y más ventajosa, ya que si es vergonzosa, *ipso facto* es más desventajosa. (Si Platón *acepta* la definición de Sócrates, entonces está evidentemente comprometido a aceptar la idea de que existen sólo dos cosas que nos proporcionan razones para obrar, lo agradable y lo beneficioso [aunque más adelante, en 500a, estas dos se reducen a una sola: aun los placeres, indica Sócrates, son algo que buscamos sin perder de vista lo que es bueno para nosotros]. Esto es algo sorprendente, ya que parece implicar que Platón excluye la posibilidad de que alguien pueda hacer algo porque sea lo *justo*; lleva a pensar también que excluye la posibilidad del altruismo. Propongo que aplacemos la discusión de estos puntos hasta el capítulo siguiente; por el momento, me contentaré con decir que no creo que al final desee Platón excluir al menos la primera posibilidad.)

Pero por la primera aseveración de Sócrates, la de que todo el mundo está realmente de acuerdo con él (474b), es claro que se entiende que el ar-

gumento tiene validez universal. En la medida en que *alguien* dice que hacer el mal es más vergonzoso que sufrirlo (y, por definición, casi todo el mundo lo dirá, puesto que es un reflejo de la moral convencional) está obligado a decir que es peor. Lo malo para Platón es que entonces existen dos posibilidades: o bien una persona tiene que dejar de decir que el sufrir un mal es peor, o bien tiene que dejar de decir que el hacer el mal es vergonzoso; y, por lo que parece, dado que no se ha explicado *cómo* el hacer el mal es peor, carece de buenas razones para elegir la primera posibilidad; especialmente cuando se ha hablado tanto de los atractivos de la injusticia. En la conversación con Calicles que elige la segunda posibilidad, Platón comienza a darnos tal explicación.

Calicles, entonces, no cree que hacer el mal sea feo y vergonzoso; más bien lo considera como ejemplificación de la virtud auténtica, o, dicho de otro modo, como justicia "natural" en contraposición a la justicia "convencional". El hombre que tiene la inteligencia y el valor necesarios para llevar una vida de "injusticia" realmente exitosa vive como debería hacerlo todo hombre; cualquiera otra forma de vida encierra el someterse a la voluntad de otros y, por consiguiente, es propia de esclavos. Otra condición del éxito será la adquisición de poder político; y el medio que conduce a esto es la retórica. Al nivel individual, Calicles se inclina por la persecución de los placeres; en el nivel político, lo que recomienda es una suerte de meritocracia, en la cual el mérito se mide por el éxito obtenido al tratar de alcanzar lo que uno quiere, por cualesquier medios que sea. (No se piensa que esto suponga nece-

sariamente la subversión de la sociedad existente; el demagogo en una democracia, lo mismo que el tirano, encajaría en el criterio de Calicles.)

Me ocuparé primero de la estrategia de que se vale Sócrates contra Calicles. Este último empieza por una enérgica exposición de su parecer. Dice que él no correrá la suerte vergonzosa del derrotado Polo; afirmando, a mi parecer sin razón, que lo único que quiso decir Polo es que el hacer el mal es convencionalmente más feo y vergonzoso que el sufrirlo. Sócrates acoge de buen grado esta promesa de expresión franca y dice que Calicles será su piedra de toque: con todos sus méritos, cualquier acuerdo entre los dos "habrá alcanzado realmente la meta de la verdad" (487e). Lo que Sócrates dice aquí está cargado de ironía, pero al mismo tiempo señala claramente el hecho de que Calicles representa el blanco principal del ataque de Platón.

El primer paso consiste en establecer con mayor precisión cuál es el significado de lo que dice Calicles. En efecto, ha propuesto que "el más fuerte" debe mandar. Inducido por Sócrates, pasa luego a sustituir "más fuerte" por "mejor" (489c), y luego por "más inteligente y varonil (valiente)" (491b). La virtud auténtica, como la verdadera felicidad, resume en 492c, estriba en la capacidad de disfrutar de lujos y libertad completos con impunidad. El hombre que no tiene necesidades es como una piedra o como un cadáver. Sócrates replica con una imagen propia: la persona que vive como recomienda Calicles es como uno de esos pájaros que excretan tan rápidamente como comen (494b). Además, ¿no importa qué es lo que desea un hombre?

Si a un hombre le gustase rascarse ¿sería feliz si dedicase toda su vida a rascarse? ¿O hay algunos deseos o placeres que le gustaría a Calicles excluir? ¿Qué podríamos decir acerca de una vida de total relajamiento sexual (la palabra griega parece tener un significado más específico, pero no he sido capaz de descubrir cuál es el significado)? Calicles se siente escandalizado y dice que Sócrates debería avergonzarse de meter tales temas en la discusión. Entonces, Sócrates le pide que aclare si quiere o no, realmente, identificar el placer con el bien (es decir, si sostiene realmente o no, como ha dado a entender, que las cosas deben buscarse exactamente en la medida en que son agradables); a lo cual replica que, para no contradecirse, tendrá que afirmar que identifica las dos cosas. En este momento, como insinúa Sócrates, deja de ser el rival franco y enérgico que había prometido ser. Hay algunas cosas que harán sonrojar hasta a un Calicles; de tal modo, comienza a ser vulnerable tal y como lo había sido Polo, aunque Platón no decide sacar mayor partido de esto.

Sócrates se lanza ahora a desarrollar una pareja de argumentos para debilitar la identificación del bien con el placer. Podemos pasar por alto a ambos; el primero es en extremo débil, en tanto que el segundo lo es sólo ligeramente menos (en efecto, acusa a Calicles de inconsistencia al llamar cosas buenas a la inteligencia y la hombría para pasar luego a identificar bueno con agradable. Pero si la "identificación" de bueno y agradable es considerada de la manera que he sugerido, es decir, simplemente como la afirmación de que vale la pena perseguir una cosa sólo en la medida en que

es agradable, entonces es patente que la inconsistencia es solamente superficial. Más concretamente hablando, el paso decisivo de "los bienes son buenos por la presencia de cosas buenas" a "los bienes son buenos a través de la presencia de placer" (498d) es posible únicamente por la aceptación por parte de Calicles de la proposición de que la "inteligencia y la hombría son diferentes del placer y por consiguiente del bien"; pero, así también, con tal que reconozcamos que Calicles no se propuso estrictamente *identificar* lo bueno con lo agradable, entonces no nos sería difícil suponer que la inteligencia y la hombría eran buenas en la medida en que eran medios conducentes al placer). Pero los dos argumentos son suficientes para que Calicles se vea obligado a reconocer francamente que hay placeres mejores y peores, aun cuando dice que eso era lo que había estado creyendo a lo largo del parlamento. Sócrates no entiende que haya querido decir *moralmente* mejores o peores (como era de esperarse por algunas de las cosas que se dijeron antes): se interpreta que los placeres buenos son los que tienen consecuencias beneficiosas, y que los placeres malos son lo contrario. Nuestros placeres, acepta Calicles, como cualquiera otra cosa, deberían determinarse por lo que es bueno para nosotros (499e - 500a). (Sea como fuere, esto parece ser lo que entiende Sócrates cuando hace la extraña aseveración de que "hacemos todo, aun las cosas agradables, por amor de las cosas buenas".) Pero, entonces, ¿cómo puede ser la retórica la clave de la vida buena cuando —como Sócrates sugirió anteriormente— no se ocupa de lo que es mejor, sino únicamente de la búsqueda del placer mismo?

Calicles sugiere que hay oradores que hablan teniendo presente los mejores intereses de la gente, y que no tratan simplemente de halagar a sus audiencias (503a). Pero Sócrates supone inmediatamente que decir que algo representa los mejores intereses de la gente es lo mismo que referirse a las cosas que mejorarán sus almas (lo cual, evidentemente, nadie piensa, salvo, como nos informa más tarde el propio Sócrates); y que a su vez significa hablar de manera tal que le dé a la gente "una determinada forma", como otros artesanos hacen con sus materiales, a los que dan orden y sistema (503e - 504a). Sólo cuando las almas de las personas están en buena condición será de algún beneficio para ellas que se cumplan sus deseos; tal y como los médicos permiten que se den gusto sólo a los que están sanos. Y como el apartar a la gente de lo que desea es castigarla, entonces se sigue que el ser castigado, no la licencia irrestricta, es lo mejor para el alma. "No entiendo lo que quieres decir —responde Calicles—; pregúntale a algún otro." Sócrates se pone a terminar por sí solo el argumento. Repite la afirmación de que la virtud consiste en un orden determinado (en el alma como en cualquiera otra cosa) y que el orden en el alma consiste en el dominio de sí mismo. Por consiguiente, el alma buena es la que se domina a sí misma (no la licenciosa, como había propuesto Calicles), y el dominio de sí mismo, alega Sócrates, implica la presencia de otras virtudes. "De manera que, Calicles, de esto se sigue necesariamente que el hombre que se domina a sí mismo, como hemos mostrado, es un hombre bueno en la acepción plena del término, ya que es justo, viril y piadoso; y que el

hombre bueno hace bien y con éxito todo lo que lleva a cabo, y que el hombre que obra bien es bendito y feliz, y que el malo, el hombre que obra malamente, es desdichado; y éste será el hombre que se encuentre en el estado opuesto del que se domina a sí mismo, el hombre licencioso, el hombre que tú estabas elogiando" (507b-c). Sócrates añade que tal hombre no será amado ni por los hombres ni por los dioses, porque será incapaz de hacer o de compartir nada con nadie. "Así, la injusticia, después de todo, es peor para el hombre que la comete que para quien la padece, en la medida exacta en que es más vergonzosa; y el hombre que quiere ser un orador cual debe ser tendrá entonces que ser justo" (508b-c).

Pasemos revista a lo que ha venido ocurriendo en esta prolongada discusión. La intención inicial de Sócrates es la de hacer abandonar a Calicles su punto de vista de que el placer es deseable sin reservas. Una vida dedicada al simple rascarse sería una vida absurda; una vida entregada a las perversiones sexuales sería moralmente mala; otros placeres serían de plano malos desde el punto de vista de la simple prudencia. Sobre esto último comienza Sócrates a levantar su argumento. Si hay placeres buenos y malos, entonces, la capacidad de hacer lo que realmente es mejor para la gente será mejor que la simple habilidad para agradarla (aun cuando no está claro exactamente por qué se espera que a Calicles le preocupen los intereses de otras personas). El hacer lo que es mejor para las personas significa poner en orden sus almas (por la analogía con otras ciencias); por lo tanto, el ser castigado (el poner en orden la propia alma) es mejor

que el no ser castigado, si uno ha obrado mal. Pero un alma ordenada es la que se domina a sí misma, y como la excelencia (virtud)<sup>2</sup> está asociada siempre al orden, el dominio de sí mismo es la excelencia del alma. Ahora bien, como el hombre bueno hace todo con éxito (porque posee la excelencia de alma) y el hombre que hace todo con éxito se siente bendito y feliz, se sigue que el hombre bueno será feliz y el hombre malo (que carece de la necesaria excelencia) será desdichado.

Existe claramente un hueco importante en esta última parte del argumento: ¿cómo puede suponer Platón que es la misma excelencia del alma la que le permite a uno, a uno y al mismo tiempo, vivir virtuosamente y vivir con éxito? Pero, dentro de un momento, diré algo más acerca de este pasaje. (Lo que probablemente es el diagnóstico más común del argumento atribuye a Platón el craso error de pasar ilegítimamente entre los dos sentidos del "obrar bien"; la frase en griego funciona de manera muy semejante a la de la expresión inglesa "doing well". Pero como sus rivales —o al menos Polo y Calicles— consideran al obrar exitosamente como algo de verdad incompatible con el obrar virtuosamente, difícil era que Platón no se diera cuenta de la ambigüedad de la expresión en el habla común; y si tenía conciencia de la misma, mal podría haberla convertido en un importante pivote de su argumentación.)

<sup>2</sup> La palabra griega es *areté*, que abarca no sólo a la virtud humana, sino a la excelencia de todo lo que es bueno en su género: de modo que un griego puede hablar, por ejemplo, de que un cuchillo o un caballo tiene *areté*, lo mismo que el hombre.



En el resto del capítulo, Sócrates saca buen provecho de la ventaja que le lleva a Calicles. En su mayor parte, simplemente amplía lo que ya ha dicho; pero el diálogo culmina en una pormenorizada exposición del juicio de los muertos, en la que afirma creer, aun cuando para Calicles es un puro cuento (523a). Ante los jueces de los muertos, Calicles estará tan indefenso como ante los jueces de esta vida.

La moraleja es perfectamente clara: la verdadera felicidad consiste en hacer de uno mismo y de otras personas hombres mejores, no desde el punto de vista de la mezquina persecución de la ventaja, en la acepción común del término. La filosofía, y no la retórica, nos proporciona la clave de la vida, porque sólo la primera nos dará el conocimiento que necesitamos para vivir la vida buena; o, si se necesita la retórica, es la clase de retórica que cultiva Sócrates (véase 521d-e, donde se le hace decir que quizá él es el único practicante verdadero de la ciencia de la política, ya que los discursos que hace apuntan a lo que es lo mejor para su audiencia). Gran parte de esta porción última de su diálogo, como de la porción anterior, nos es familiar y es socrática; pero hay varias cosas nuevas. Una de ellas, por supuesto, es la de la extraña falta de modestia de Sócrates. Un segundo elemento nuevo, algo más importante, es el acento *político* de los parlamentos socráticos. Algunas de las cosas que el Sócrates histórico dijo bien pueden haber tenido implicaciones políticas; pero no hay pruebas de que le haya interesado de verdad la reforma política (a menos, por supuesto, de que el *Gorgias* mismo pueda calificarse de tal).

Yo creo que, en la última parte del diálogo, Platón está comenzando a formular las proposiciones concretas que encontramos en *La República*. Al menos, lo encontramos alegando en pro del supuesto más fundamental de todos aquellos en los que se apoya este diálogo: el de que la función capital del estadista será la de velar por la educación moral de los ciudadanos, y que para hacerlo tendrá que poseer conocimientos que sólo la filosofía le podrá dar. En tercer lugar —y éste es el punto que más me interesa en el contexto presente—, gran parte de la reflexión pormenorizada es nueva, particularmente acerca de la manera como puede decirse que la virtud es beneficiosa para nosotros, mientras que el vicio es nocivo. En la conversación con Polo, Sócrates alegó simplemente que el vicio era nocivo, sin decirnos cómo era perjudicial. Y, como señalé, esta omisión es grave, ya que no puede considerarse como obvio, de ninguna manera, el absurdo de creer que el vicio puede resultar por demás beneficioso. En la conversación con Calicles, se toca el punto de manera directa y positiva.

El argumento formulado por Platón tiene quizá tres líneas de desarrollo, mismas que mencionaré en orden ascendente de importancia. 1) El injusto recibirá un castigo después de la muerte. Sócrates afirma creer en esto, pero no nos ofrece razones para que también nosotros lo creamos. (Nadie ha podido explicar con éxito, hasta ahora, de qué manera exactamente debemos entender los "mitos" platónicos; entre los que podemos clasificar, en sentido amplio, la "cuenta y razón" que da al final del *Gorgias*. Uno de los problemas particulares que afectan el pasaje del *Gorgias* es que se le hace pro-

resar a Sócrates la creencia en la verdad de su cuenta y razón, y, sin embargo, está incluida en ella una idea que Platón jamás declaró suya, a saber, la de que lo que sobrevive al cuerpo es una suerte de alma-cuerpo muerto, que puede llevar marcas y ser expuesta como ejemplo en la prisión del Hades. Pero, tal vez, el "creer que es verdadero el relato" no encierra necesariamente el aceptar la verdad literal de todo lo que hay en él; y, en todo caso, ¿cómo habremos de entender el castigo de los muertos?) 2) El hombre injusto no será amado ni por los dioses ni por los hombres, porque será incapaz de compartir nada con nadie. Esta afirmación no tiene nada de insignificante; pero Platón casi no le saca provecho (no así en *La República*). 3) En tercer lugar, tenemos el argumento que aparece en 506c ss., el cual liga el vivir con éxito a tener un alma ordenada, un orden en el alma con dominio de sí mismo. Este argumento es de la misma cepa que la analogía socrática entre el vicio y la enfermedad, y, de hecho, aquello en lo que se apoya, creo yo, es un intento, de parte de Platón, de reforzar tal analogía (aun cuando en 506c ss., recurre a lo que tiene lugar en *todas* las ciencias y no solamente en la medicina). Ese intento prosigue en *La República*, donde no sólo encontramos un argumento notablemente semejante al que estamos viendo (al final del Libro I), sino que la concepción de la virtud como un poner orden en el alma se convierte en lo que probablemente es el hilo más importante de la trama de todo el diálogo. Al mismo tiempo, Platón se toma algunas molestias para llenar el hueco en el argumento a que hice alusión anteriormente.

Una última observación acerca del *Gorgias*, para terminar. En resumidas cuentas, Calicles resulta ser un rival de Sócrates tan decepcionante como lo había sido Polo. Pero no hay por qué acusar a Platón de hacer trampas, aunque Calicles, sin duda, podía haber defendido mucho mejor su caso. Quizá Platón está reproduciendo el punto de vista sostenido por Calicles históricamente (si acaso existió tal persona; aunque de hecho nada sabemos acerca de él, aparte de lo que se nos dice en el *Gorgias*), puede ser inclusive una conversación histórica; pero, por todo, esto no parece ser probable. Creo que, como en el caso de Polo, se quiere que generalicemos a partir de las flaquezas de Calicles. Polo, al igual que la mayoría de los demás, simplemente no ha meditado bien las cosas; pero inclusive a una persona que ha ahondado más, como Calicles (eso me parece que quiere dar a entender Platón) con sólo que se consiga hacerla escuchar, se la puede hacer cambiar de parecer. Hay algunas cosas ante las cuales cualquiera se detiene; y una vez puesta de manifiesto alguna noción moral común, el resto viene después rápidamente. De tal modo, Calicles queda vencido realmente desde el momento en que acusa a Sócrates de rebajar el tono de la discusión. Si esto es lo que quiere sostener Platón, en cierto sentido tiene razón: es *difícil* —mucho más difícil de lo que podría parecer— llevar a cabo una defensa intelectual coherente de una vida de inmoralidad. No es inevitable caer en las redes como lo hizo Calicles; podría existir alguien absolutamente imperturbable. Pero es plausible pensar que encontraría bastante incómoda su existencia. El instinto de Platón parece atinado cuando sugiere

que tal hombre no encontraría amigos; en cuyo caso, la aseveración de Calicles de que la injusticia conduce a una elevación al máximo del placer comienza a sonar ligeramente a hueco.

Sea de esto lo que fuere, el propio Platón no está dispuesto a dejar que el debate se quede allí, por las razones que he mencionado al principio de este capítulo. En *La República*, que constituirá el tema de mi siguiente capítulo, se plantean de nuevo las mismas cuestiones, pero esta vez para una audiencia completamente diferente.

## V. "LA REPÚBLICA" DE PLATÓN

"LA REPÚBLICA" es una obra larga y complicada. Para los fines que persigo, la dividiré en cinco secciones: 1) Libro I, que guarda una estrecha semejanza con el *Gorgias*, tanto en contenido como en estructura; 2) Libros II-IV, en los que Platón nos describe un Estado ideal, y deduce de él una definición de la justicia; 3) Libros V-VII, que tratan de la naturaleza y la educación de los gobernantes del Estado ideal; 4) Libros VIII-IX, que describen las diversas constituciones inferiores y los tipos de individuos que corresponden a las mismas, y llega a una conclusión sobre la cuestión principal planteada al principio del Libro II, acerca de si es la justicia o la injusticia la que trae consigo la felicidad; y, finalmente 5. Libro X, que sirve en general para redondear la obra al proporcionar modificaciones y añadidos a lo dicho.

### 1) LIBRO I

El Libro I es, por muchos conceptos, una unidad en sí mismo. La finalidad primordial de la discusión es la "definición" de justicia. Sócrates medita en varias sugerencias, las rechaza y termina diciendo, a su acostumbrada manera, que la conversación no ha llevado a ninguna parte. Un diálogo anterior habría terminado allí; como dice Sócrates al principio del Libro II, "habiendo dicho esto, pensé que había terminado". Pero, en este caso, dos de los in-

terlocutores de Sócrates —los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto— no están contentos. Hacia el final de la conversación en el Libro I, Sócrates ha pasado del intento de definir la justicia a discutir la afirmación de Trasímaco de que era menos provechosa que la injusticia; y Trasímaco no había sido capaz de hacer frente a sus argumentos. Pero Glaucón y Adimanto piensan que se rindió demasiado pronto y su nuevo planteamiento de alegato en favor de la injusticia es el punto de partida para el resto de *La República*. De tal modo, el Libro I sirve en efecto como introducción a *La República* en su conjunto. Le permite a Platón llevar a cabo un examen preliminar de las dos caras de la cuestión; y, en mi opinión, cumple también la finalidad de justificar un cambio de método. En el Libro I no se logra encontrar una definición de justicia; y tampoco consigue —si tomamos en cuenta las quejas de Glaucón y Adimanto— llevar a cabo una adecuada defensa de la justicia. La razón de su fracaso es la de que está basado en el *elenchos* socrático, que se presta más para la crítica que para desarrollar concepciones positivas. El Libro I representa todo lo que se puede conseguir con el método del *elenchos*, el cual depende esencialmente del examen de las opiniones de los demás; en los Libros II-X Platón comienza, a través de Sócrates, a exponer sus propias concepciones en detalle, de manera muy semejante a como lo hizo en la última parte del *Gorgias*.

El argumento se va desarrollando suavemente a partir de una conversación entre Céfalo y Sócrates, en la cual está implícita una definición de la justicia que la convierte en decir la verdad (o, qui-

zás, ¿en cumplir las promesas?) y pagar las propias deudas para con los dioses y los hombres (331b-c). La defensa de esta definición se le encarga a un hombre mucho más joven, a Polemarco, que recurre a la autoridad del poeta Simónides. Sócrates proporciona un contra-ejemplo: no sería "justo" devolverle las armas o decirle siempre la verdad a un hombre que se ha vuelto loco (en este contexto, es claro que las palabras *dikaios*, "justo", y *dikaiosyne*, "justicia", tienen un significado muy amplio: "correcto", y "conducta correcta" podrían ser traducciones más naturales, tal vez). De modo que Polemarco sugiere que lo que Simónides pensó realmente es que justicia era hacer el bien al amigo y el daño al enemigo (332a-b). Esto es lo que Platón considera que es la definición de justicia que dan los *políticos*, lo mismo explícita que implícita: "Creo que debe pertenecer a Periando o a Perdicas, o a Jerjes o al tebano Ismenio, o a algún otro hombre rico que cree que tiene gran poder", dice Sócrates en 33a (véase también *Menón* 71e, donde Menón declara que la virtud de un hombre es "la capacidad para llevar los asuntos de la ciudad, y llevarlos de modo que haga el bien a los amigos, el mal a los enemigos y evite que le hagan daño a uno mismo"). Creo que nos están preparando para la definición de Trasímaco, según la cual la justicia es meramente lo que da la casualidad que favorece a los intereses de quienes detentan el poder (y, por consiguiente, podemos hacer caso omiso de ella en favor de la injusticia, ¿pues quién preferiría la ventaja de otro a la propia?).

En el entretanto, sin embargo, Sócrates lanza un ataque contra la definición revisada de Polemarco.

En primer lugar, se las arregla para llegar a la conclusión de que la justicia es útil cuando es una cuestión de tener seguras las cosas, no cuando se trata de usarlas (porque entonces necesitamos diferentes clases de ejecutantes; por ejemplo, jugadores de damas, constructores, y así sucesivamente) (333d). Lo que quiere decir aquí Sócrates, creo yo, es que si se trata de hacer el bien al amigo, entonces, hay muchos campos en los que a los amigos de uno les sería mucho más útil que fuésemos alguna otra cosa, más que simplemente justos. Después, alega que si una pericia capacita a una persona para obtener un resultado, también lo hace apto para obtener el resultado contrario; *ergo*, el hombre justo será hábil para robar cosas, lo mismo que para tenerlas seguras; "de modo que resulta, al parecer, que el justo es una suerte de ladrón" (334a). (La suposición, realizada en este argumento y en el anterior, de que la justicia es una pericia, *techné*, no es sino, según creo yo, una simple ampliación de la equiparación socrática de la virtud con el conocimiento.) Podría uno objetar de que aun en el caso de que el hombre justo *fuese* hábil para robar cosas, no habría de hacerlo, de modo que el paso final del argumento no da chispa. Pero esto no tiene mayor importancia, ya que, de hecho, se desprende directamente de la definición de que a veces será justo robar; a saber, cuando lo que uno roba pertenece al enemigo. Pero, entonces, sigue diciendo Sócrates, ya que es injusto hacer daño a los que no le han hecho a uno injusticia (334d), el enemigo de uno debe ser el hombre "injusto" y el "amigo" el hombre justo (hablando con rigor, debe ser el hombre que es injusto o justo *para uno*). Final-

mente, Sócrates pregunta si le corresponde a un hombre justo hacerle daño a alguien, aun al injusto. Asevera que no; que el hacerle daño a un hombre significa convertirlo en un hombre peor (es decir, peor respecto de la virtud humana, más injusto), tal y como hacerle daño a un caballo significa convertirlo en un caballo peor; y no corresponde a la justicia producir injusticia, tal y como el calor no enfría las cosas, ni la sequedad las humedece.

En este último argumento, Platón parece ser culpable de una falacia bastante grande: dañar a un caballo podrá convertirlo en un caballo peor, pero hacer daño a un hombre no lo convierte necesariamente en un hombre peor. Podría decirse en favor de Platón que tiene una poderosa razón para alegar como lo hace, en la medida en que el vicio, según su opinión, es lo único que puede realmente perjudicar a un hombre. Pero esto no cambia el hecho de que lo que está argumentando, según parece, es que el hombre justo no le hará daño a nadie, en la acepción común de la frase. Hasta ahora, según se ha venido desarrollando el argumento, el hombre justo podía hacer lo que quisiese con sus enemigos, con tal que no los convirtiese en hombres peores; y, por el argumento previo, ya son malos. Pero es patente que Platón no quiere decir eso. Lo que afirma es que el hombre justo no le hará daño a nadie, de ninguna manera; antes bien, lo que le corresponde es hacer el bien a sus prójimos; y en el sentido propio, es decir, mejorándolos. Éste es el ideal que Platón desea oponer a la estrecha concepción sostenida por Polemarco.

Ahora interviene Trasímaco. El retrato que Platón nos pinta de él, dibujado con algún cuidado, es

poco amistoso, por no decir otra cosa, aun cuando puede ser muy preciso (no se tienen dudas de la existencia de Trasímaco, como las ha habido acerca de Calicles). Su punto de vista general —aun cuando se ha discutido mucho al respecto— es muy semejante al de Calicles en el *Gorgias*. Comienza definiendo la justicia como "lo que le conviene al más fuerte" (338c), siendo el "más fuerte" cualquier facción que logre establecerse en el poder (339a). De esto se desprende que la justicia es lo que constituye "el bien de algún otro" (343c), a saber, el bien de los que están en el poder. A la inversa, la *injusticia* significa ver por el propio bien y es mucho más provechosa: "la injusticia... gobierna a los verdaderamente sencillos y justos; éstos hacen lo que conviene al hombre injusto, que es más fuerte que ellos, y lo hacen feliz sirviéndole, y a sí mismos no" (*ibid*). El hombre injusto saca la mejor parte en los tratos; paga menos impuestos; ayuda a sus amigos y parientes; y se aprovecha de los cargos públicos que desempeña. Trasímaco añade que se refiere al hombre que es injusto en gran escala, es decir, al tirano, no al ratero o al carterista. "De tal modo, Sócrates, cuando se comete en escala suficiente, la injusticia es algo más fuerte, más característico del hombre libre, más magistral que la justicia" (344c: véase la equiparación semejante que hace Gorgias de la libertad con el dominio sobre otros). En términos más generales, los injustos son sabios y buenos (348d): en otras palabras, eso a lo que llamamos injusticia es de hecho la verdadera virtud. La respuesta de Sócrates a esta última afirmación es significativa: "Esto es más difícil... y no es fácil saber

qué responder. Pues si hubieses sugerido que la injusticia era provechosa, pero aceptado de todos modos que era una maldad, o algo vergonzoso, como dicen otros, hubiese tenido algo que decirte, ya que podría apoyarme en suposiciones comunes" (348e). Yo creo que aquí tenemos una intencionada referencia al *Gorgias*. "Más provechosa, pero más vergonzosa" fue precisamente lo que había dicho Polo; y el parecer de Calicles resultó no ser muy diferente. Trasímaco, por otra parte, no se detendrá ante nada. (Es, quizás, el rival más enérgico que previó Sócrates en *Gorgias* 509a.)

Sócrates obliga primero a Trasímaco a aceptar que por gobernantes entiende gobernantes hábiles, que poseen el arte de gobernar (porque el hombre que no lo fuese podría llevar a sus súbditos a hacer cosas que *no* le conviniere a él) (339c - 341b). Ahora bien, los demás *technai* no obran para su propia ventaja, sino en lo que es de provecho para aquello en lo que son *technai* (la medicina, por ejemplo, no se preocupa por lo que puede hacer para sí misma, sino por lo que puede hacer por el paciente). Pero los *technai* "gobiernan", ejercen control sobre la materia de su pericia; por consiguiente, ningún arte (ciencia) busca lo que es provechoso para el más fuerte, sino lo que es más provechoso para el más débil, o de lo que sea que fuere gobernado por él (342c).

Trasímaco, sin embargo, se defiende atacando la analogía de Sócrates: el gobernante es en verdad como el pastor, que engorda a las ovejas para su propio beneficio y el provecho de su amo, no para el de los borregos. Aparentemente, ésta parece ser una buena respuesta, pero Sócrates no está de

acuerdo con ella. Primero, señala el hecho de que la gente que acepta un cargo público siempre pide que se le pague, lo cual indica que no es algo provechoso en sí mismo. En segundo lugar, trata de distinguir entre una *techné* que consiste en hacer dinero, la cual es practicada por todos los *technitai* aparte de su propia *techné* especial (manera un tanto rebuscada de decir que se nos paga porque hagamos un trabajo; pero que el ser pagado no es parte del trabajo) (346a ss.). En principio, Trasímaco podría responder simplemente que el arte que poseen los gobernantes, al que se refiere, es realmente una rama del arte de hacer dinero; pero esto sería incongruente con su admisión anterior de que poseían el arte de gobernar. Sin embargo, es claro que Trasímaco no estaba obligado a admitir eso; lo único que se necesitaba era que los que están en el poder supiesen qué era lo que les convenía, no que poseyesen el arte de gobernar en la acepción platónica del término.

En este punto del desarrollo, ocupa el plano del fondo la estrecha cuestión de la definición de la justicia; lo que ahora está en juego es "cómo debe vivirse la vida; qué clase de vida es la más provechosa" (344e). Esto, a su vez, está relacionado —al igual que en el *Gorgias*— con la cuestión de como debería gobernarse un Estado. Para Trasímaco el poder es un medio para llegar a la ganancia personal; para Sócrates el gobernante es el verdadero pastor, que mejora su rebaño humano en lo que respecta a la virtud o excelencia que le es propia. Pero ¿cuál es exactamente la virtud de un hombre? Trasímaco afirma ahora que es lo que se llama injusticia. A modo de réplica, Sócrates pre-

senta lo que me parece ser el argumento más débil de toda la obra, al final del cual concluye diciendo (350c) "entonces, el hombre justo es sabio y bueno y el injusto malvado e ignorante" (el argumento tiene por lo menos dos grandes fallas: en primer lugar, saca demasiado partido de la ambigüedad de la frase *pleon echein*, "sobrepujar", "tener más" de algo; en segundo lugar, le permite a Sócrates pasar de "es como lo que es" a "es lo que es"). Pero el siguiente argumento, que tiene como objeto mostrar que la injusticia es una fuente de debilidad (Trasímaco había afirmado en 344c que era "algo más fuerte que la justicia"), es algo mejor: para que la cooperación sea posible en cualquier grupo, tiene que estar presente "algún elemento de justicia" (352c); sin él, se presentarían disputas y desacuerdos que impedirían la acción conjunta (351e - 351a). Lo mismo, sugiere Sócrates, sería verdad en el caso del individuo; la injusticia lo incapacitará para la acción porque está en pleito y no en paz consigo mismo; y será también su propio enemigo, y enemigo de los dioses, así como enemigo de los justos. Este último punto mira hacia libros posteriores, en los que se explica en qué sentido el hombre injusto "está en desacuerdo consigo mismo". Por el momento, Sócrates saca simplemente la conclusión general de que los "justos son claramente más sabios y mejores y más capaces de actuar" que los injustos, y no al revés, como pretendía Trasímaco (352b-d). Resta, dice, mostrar que los justos son también más felices, aun cuando añade que, a su juicio, esto ya está claro. De manera que nos lanzamos al último y más importante de los argumentos, el cual comienza en 352d.

Como dije al final del último capítulo, el argumento está muy estrechamente relacionado con el del *Gorgias* en 506c ss. De hecho, es poco más que una detallada elaboración del argumento anterior, pero con la diferencia de que no utiliza el concepto de *orden*. Ese concepto en particular era necesario en el contexto del *Gorgias* a fin de establecer el punto de que la virtud humana era justicia, no injusticia: la virtud, aseveró Sócrates, está asociada siempre con el orden; y el alma ordenada es la que se domina a sí misma. Pero en la discusión con Trasímaco ese punto ya se había ganado; o, al menos, se había logrado que Trasímaco lo concediese. Brevemente resumido, el argumento de *La República* es el siguiente: todo tiene su actividad característica, y también su propia virtud, que es lo que le permite ejecutar bien su actividad. Las actividades características del alma son el "cuidarse de algo, el regir y deliberar y otras cosas por el estilo", y también el estar viva (*¿lo producir la vida?*); por lo tanto, estas actividades sólo pueden producirse bien si el alma posee su virtud peculiar, que convinimos en que era la justicia. Por consiguiente, sólo el hombre justo vivirá bien (con éxito) y el vivir bien es igual al ser feliz. Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto es desdichado.

El aspecto menos satisfactorio de este argumento (aparte del añadir a la lista de actividades del alma el estar viva, lo cual parecería encerrar la conclusión de que el justo está de alguna manera *más vivo* que el injusto) es que no parece ser necesario, de ninguna manera, suponer que el justo será más hábil de hecho para "cuidarse de algo, regir y deliberar" (suponiendo que esto quiere significar algo

así como "el control de la propia vida") que el injusto, a no ser que ya hayamos supuesto que los fines justos son más dignos de ser perseguidos que los injustos; y eso es precisamente lo que todo el argumento ha estado tratando de establecer. En lo esencial, ésta es la misma objeción que levanté contra el argumento del *Gorgias*: no parece haber motivo obvio para hacer lo que Trasímaco, que tan fácilmente aceptó que la virtud que le permite a uno vivir con éxito y la virtud que le permite a uno vivir justamente son una y la misma cosa. Pero la razón para aceptarlo comienza a aparecer en el desarrollo de los siguientes ocho libros.

## 2) LIBROS II-IV

Viene en seguida la petición de una mayor discusión que hacen Glaucón y Adimanto. Glaucón expresa lo que según dice es "la concepción común" de la naturaleza y el origen de la justicia: la de que es un pacto para no hacer o padecer daño, establecido por los débiles para protegerse de los fuertes. La justicia representa una componenda "entre lo mejor de todo, que es cometer injusticia y no ser castigado, y lo peor de todo, que es padecer una injusticia sin tener poder para tomar represalia" (359a). Cuenta la historia de Gigas el Lidio y su anillo mágico, que lo hacía invisible y le permitió seducir a la reina, dar muerte al rey y quedarse con el poder. Imaginémonos dos de esos anillos, dice Glaucón, uno para el justo y otro para el injusto: ambos se portarían exactamente de la misma manera, porque la injusticia es patentemente más



provechosa que la justicia, con tal de que pueda uno salir impune. Por lo tanto, Glaucón pide que se muestre que la justicia es mejor que la injusticia *en sí misma*, aparte de las cuestiones de las recompensas o los castigos. Adimanto suma su peso al argumento. Realmente, lo que importa es la *apariencia* de justicia, dice, a juzgar por la manera en que se elogia a la justicia. De nuevo, se dice siempre que la justicia y la virtud son las cosas honorables, pero difíciles de alcanzar, mientras que la injusticia y el vicio son fáciles, y mucho más provechosos. Se afirma también que los dioses pueden comprarse: "hay quien dice que inclusive los dioses han arrojado calamidades y desdichas sobre muchos hombres buenos y concedido un destino contrario a los malvados. Y los profetas mendicantes se acercan a las puertas de los ricos y los persuaden de que tienen un poder que les ha sido dado por los dioses para lavar los pecados de un hombre o de sus antepasados mediante sacrificios y encantamientos, con festejos y banquetes; y ofrecen sus servicios para hacer daño a un enemigo, justo o injusto, por un poco de dinero; con artes mágicas y conjuros que obligan a los cielos —según dicen— a ejecutar su voluntad" (364b-c). Para esto, pueden citar la autoridad de Hesíodo y de Homero; pueden presentar también un montón de libros "escritos por Museo y Orfeo... conforme a los cuales ejecutan sus rituales, y persuaden, no sólo a individuos, sino a ciudades enteras, de que pueden hacerse expiaciones y reparaciones por los pecados cometidos mediante sacrificios y diversiones, que llenan una hora vacía y son eficaces mientras vivimos y después de la muerte; a esta última clase la

llaman iniciaciones, y nos redimen de los dolores del infierno, pero si las descuidamos nadie sabe qué será lo que nos espere" (364e - 365a. Este y los últimos dos pasajes citados se encuentran en la traducción inglesa de Jowett). ¿Qué debería inferir un joven inteligente de todo esto? Evidentemente, el engaño es lo más provechoso; un hombre puede recoger los beneficios de la injusticia y también el provecho que da la fama de ser justo. El peligro de que nos descubran nuestros semejantes puede obviarse formando hermandades secretas y aprendiendo retórica; y los dioses, si es que existen, y se interesan en los asuntos humanos, pueden propiciarse con un poco de gasto.

Sócrates acepta, con alguna vacilación, la petición de los dos hermanos y "ponerse a buscar qué es cada una de las dos cosas y cuál es la verdad acerca de sus beneficios relativos" (368c). Propone buscar primero lo que es la justicia, según se manifiesta en un Estado: "¿Qué les parecería que nos imaginásemos un Estado en el proceso de creación y viésemos nacer en él la justicia y la injusticia?" (369a). Era de esperar que el descubrimiento de la justicia en el macrocosmos del Estado les proporcionase las luces necesarias para descubrirlo en el microcosmos del individuo. Sócrates comienza la construcción. Al principio, la composición del Estado es dictada por las necesidades del hombre: de manera que tenía que haber un hombre para cultivar los campos y suministrar alimentos, otro para construir casas, y así sucesivamente. Conciernen que lo mejor es que haya un hombre para cada labor, entre otras cosas porque diferentes hombres están naturalmente dotados pa-

ra desempeñar distintas funciones (370a-b). Gradualmente, la ciudad va creciendo, a medida que se van añadiendo diferentes artesanos; hasta que, en 371e, Sócrates sugiere que quizá ya tiene suficientes. Pero luego Glaucón insiste en que los ciudadanos necesitarán algunos lujos. Sócrates dice que entonces será un Estado malsano; pero que como andan buscando tanto la justicia como la injusticia, no importa. (De tal modo, lo que Platón está construyendo se convierte, en este momento, en algo menos que un Estado "ideal"; pero más tarde es restaurada la salud, en virtud de la educación; véase 399e.) Esto significa que necesitaremos muchos más habitantes y más tierra para darles sustento y alojamiento; tendremos que tomar parte del territorio de nuestros vecinos, y si son como nosotros, también ellos necesitarán parte del nuestro. El resultado será la guerra. De manera que necesitaremos soldados que peleen por nosotros; y conforme al principio de que cada hombre debe limitarse a una sola tarea, ésta tendrá que ser una clase especial de ciudadanos. La discusión se centra ahora sobre éstos. Se nos informa de las cualidades que deberán tener; y en 376c, Sócrates se lanza a una exposición de cómo deberá educárseles, con la seguridad de que esto viene al caso de la búsqueda de la justicia. Lo que afirma es que la educación producirá justicia; en verdad, resulta que ésa es su función primordial. El programa inicial que propone tiene dos partes: entrenamiento físico y educación de la mente a través de la poesía y de la música. La concepción general que tiene Platón de la educación la convierte en una suerte de estampado del carácter. Si no ponemos atención, las mentiras y la fealdad

que se encuentran en los poetas se imprimirán en nuestros hijos; y la música penetra con especial profundidad en el alma (401d). (En 373b-c, se nos habló de los músicos y los poetas diciendo que pertenecen a la parafernalia del lujo, junto con las cortesanas, los pasteles y el comer carne de cerdo.) Por consiguiente, en la ciudad no se permitirá más que la poesía y la música más elevadas y edificantes. La parte física de esta educación a temprana edad tiene como objeto contrarrestar los efectos de la poesía y la música: estas últimas tienden a ablandar el carácter de un hombre; el entrenamiento físico tiende a endurecerlo, al estimular en él el "elemento animoso". El propósito final de ambas partes del programa educativo es una armoniosa combinación de virilidad y moderación, o de valor y dominio de sí mismo (410e). (Esta última virtud está estrechamente vinculada a la cuarta de las virtudes capitales, la *sabiduría*; de modo que, un poco más adelante, en 411e - 412a, se dice que la finalidad de la educación es armonizar en nosotros a los elementos viril y filosófico [véase también 375b ss.]. Esto tendrá alguna importancia en lo que sigue.) El educador, resume Sócrates en 412a, es un verdadero músico, cuyas armonías tienen mucho mayor valor que las del hombre que se ocupa únicamente de cuerdas.

El paso siguiente consiste en decidir quién habrá de gobernar. Evidentemente, los mayores deben gobernar a los más jóvenes; y de entre los mayores, aquellos que muestren el mayor interés en el bienestar del Estado. El término de "guardianes", *phulakes*, debe usarse ahora, en sentido estricto, únicamente en referencia a esta clase suprema; a la clase

de los soldados se la llama *epikouroi*, auxiliares", o más literalmente, "aliados": su finalidad es ayudar a los guardianes propiamente dichos a "asegurar que enemigos de fuera no podrán causarle daño al Estado, y a salvaguardar los vínculos entre los ciudadanos, de manera que no deseen perjudicarlo" (414b). De modo que habrán de existir tres clases: guardianes, auxiliares y productores. A fin de impedir la injerencia de una clase en las funciones de otra, Sócrates propone que a los ciudadanos del Estado se les persuade para que crean en la ficción de que dios mezcló diferentes metales en los miembros de las tres clases: oro en la primera, plata en la segunda, hierro y bronce en la tercera; que el Estado, tal cual existe, surgió plenamente armado de la tierra; y que el oráculo declaró que se vendría abajo cuando un hombre que tuviese bronce o hierro en él se convirtiese en su guardián. Esta *gennaion pseudos*, o "mentira noble" (o "ficción": esto es lo que *pseudos* suele significar; por ejemplo, en 376e ss., cuando se habla de la literatura), ha dado lugar a muchas críticas; pero no es más que una vestidura mítica (al menos en los casos de los puntos primero y tercero) de cosas en las que Platón cree literalmente. Lo único desconcertante es que pide que también los guardianes crean la fábula; y, sin embargo —como habremos de descubrir dentro de poco—, son filósofos, amantes de la sabiduría y de la verdad. En todo caso, el mensaje es bien claro: la supervivencia del Estado depende de la estricta separación de funciones. En lo que sigue se vuelve a hacer hincapié en ese mismo punto. Sócrates estipula ahora que los guardianes y los auxiliares deberán alimen-

tarse y alojarse a expensas de la sociedad, y no se les deberá permitir tener propiedades, a fin de impedir que la codicia los tiente a arrojarlos contra los demás ciudadanos. La codicia y el lujo, había sugerido Sócrates anteriormente, son las causas principales de todos los males, así privados como públicos (373d-e; véase 421c ss.). Pero Adimanto levanta la objeción de que privar a los guardianes de propiedad privada será privarlos de felicidad. "No me sorprendería —replica Sócrates— que esta disposición los convirtiese realmente en los más felices de todos los ciudadanos; pero, en todo caso, el objetivo que perseguimos al fundar el Estado no es el de hacer que alguna clase en particular sea sobresalientemente feliz, sino la de proveer a la felicidad de todo el Estado" (420b). Si hacemos "felices" en el sentido material a nuestros guardianes, los convertiremos en lo que se quiera que sea, menos en guardianes. No tiene mayor importancia que un ceramista deje de hacer cacharros; pero si un guardián deja de ser guardián, entonces se anuncia la destrucción del Estado. En resumen, la finalidad es que "cada hombre cumpla su propia función y que sea una y no múltiple, y, por consiguiente, que la ciudad entera sea una y no múltiple" (es decir, por dividirse en facciones partidistas) (423d).

Vienen luego otras observaciones más acerca de la educación y la legislación, hasta que, en 427c-d, Sócrates declara que el Estado se encuentra bien y verdaderamente establecido. ¿Dónde habremos de encontrar justicia en él? Si la ciudad ha sido fundada correctamente, será buena; poseerá, por consiguiente, las cuatro virtudes cardinales, la sabidu-

ría, el valor, el dominio de sí y la justicia. El Estado posee sabiduría por cuanto tiene guardianes sabios, valor por cuanto tiene soldados valerosos (aun cuando aquí hay una clara insinuación de que existe una clase de valor más alta que la que éstos poseen: 430c). Lo del dominio de sí encierra una dificultad mayor. "Es un orden determinado —dice Sócrates— y el control de algunos placeres y deseos; como dicen, el hombre que se domina 'es dueño de sí mismo'" (430e). Esto implica para Sócrates la existencia en el alma humana de dos elementos, uno mejor, otro peor; el elemento peor es "superior numéricamente", y la mala educación y las malas compañías pueden hacer que éste se vuelva dominante. Hay el mismo contraste entre lo mejor y lo peor en el Estado: una multiplicidad de toda clase de deseos y placeres puede encontrarse en las mujeres, en los esclavos y en los llamados hombres libres de la chusma; hacen éstos contraste con los pocos excelentes, por naturaleza y por educación, cuyos deseos y placeres son pocos y moderados, y están dirigidos "por la mente y la opinión verdadera". Los deseos de la primera clase están gobernados por los de la segunda, auxiliados por la sabiduría, y en virtud de esto es como podemos decir que el Estado se domina a sí mismo. En términos más generales, el dominio de sí se describe diciendo que es "el acuerdo entre gobernantes y súbditos acerca de quién debe gobernar" (431d-e). Anteriormente, se había dicho que el dominio de sí consistía en dos cosas en particular: "El ser obediente a los que mandan y el dominarse a sí mismo en lo que respecta al sexo, a la bebida y a la comida." La conexión funda-

mental entre las dos cosas es que en ambos casos un conjunto de deseos está subordinado al otro; pero, en el contexto presente, Platón establece una conexión mucho más estrecha: la subordinación de las clases inferiores a las superiores se establece precisamente a fin de dominar sus apetitos, y, de tal modo, permitir que el "buen sentido" prevalezca en el conjunto del Estado.

De manera que sólo queda por descubrir lo que es la justicia en sí misma. Sócrates pasa a identificarla con el principio fundamental subyacente a la fundación del Estado: el principio de que a "cada hombre se le debería circunscribir a aquella función para la cual su naturaleza lo haya hecho más apto" (433a). A primera vista, es difícil comprender qué tiene que ver esto con la justicia, en cualquier sentido imaginable. Pero, en mi opinión, los rudimentos de una respuesta comienzan a darse en el siguiente discurso de Sócrates (433b-c). "Me parece que lo que resta, una vez quitadas las tres cosas que hemos considerado, dominio de sí, valor y sabiduría, es lo que les permite llegar a existir y preservarse... mientras se encuentra presente. Y, sin embargo, dijimos que si llegásemos a encontrar tres de las cuatro cosas que andábamos buscando, lo que restara sería la justicia" (se hace referencia a 427e - 428a. No está claro cuál es el método conforme al cual pretende que está procediendo Platón; pero propongo hacer a un lado este problema). Si posees la virtud de la justicia, parece estar diciendo Sócrates, entonces posees las demás virtudes. Esto se desprende, por cierto, de la definición propuesta: si los miembros de cada clase cumplen la función que les ha sido asignada, entonces los gober-

nantes regirán con sabiduría; los soldados pelearán con valor; y las dos clases inferiores no tratarán de usurpar las funciones de la suprema. Ahora bien, esto indica la existencia de una clara conexión entre la definición y el sentido que la palabra griega *dikaiosyne* parece tener las más de las veces en el resto de *La República*: si la *dikaiosyne* es la condición de la sabiduría, el valor y el dominio de sí, entonces, quizá, deberíamos interpretarla simplemente como el bien en general, esa disposición de la cual se deriva *toda* la conducta recta. Por lo menos, es difícil ver cómo la "justicia", en un sentido específico cualquiera, podría ser considerada plausiblemente como condición de las demás virtudes; aun cuando haya que reconocer que Platón, por lo demás, se comporta como si estuviese definiendo una virtud específica, a la par de cada una de las demás. (Otro problema más es el de que una lista que consiste únicamente en la sabiduría, el valor y el dominio de sí no nos parece ser una lista completa de todas las virtudes; en particular, echamos de menos toda referencia directa a lo que comúnmente consideraríamos como el rasgo capital de la *dikaiosyne*, a saber, el de que tiene que ver con las relaciones entre ciudadanos. Pero este problema no desaparecería cualquiera que pudiese ser nuestra interpretación del pasaje presente. El vacío se llena, al menos hasta cierto punto, al discutirse la justicia en el individuo, cuando Sócrates y Glaucón convienen en que el hombre que posee la cualidad definida no cometerá, de ordinario, las cosas que normalmente se consideran injustas.)

Luego, Sócrates pasa a poner a prueba sus resultados, para ver si pueden ayudarnos a descu-

brir la justicia en el individuo, cosa que hacen. Alega que deben existir en los individuos que componen el Estado los mismos rasgos que se encuentren en el Estado mismo; o, dicho de otra manera, que cuando hablamos de las cualidades del Estado, estamos hablando realmente de las cualidades de los individuos que lo componen (435e); y también que "si dos cosas se llaman lo mismo, independientemente de que sean más grandes o más pequeñas, son iguales en tanto en cuanto se las llama lo mismo" (435a). Así, los individuos de nuestro Estado serán justos, si lo es el Estado, y su justicia debería ser la misma. (De hecho, la primera de las dos aseveraciones socráticas es válida para la sabiduría y el valor, pero no es tan válida respecto del dominio de sí, el cual existe en el Estado no porque los ciudadanos individualmente considerados se dominen a sí mismos, sino porque existe entre ellos una relación determinada.) Si tal cosa es cierta, debe haber tres elementos en el alma que correspondan a las tres clases del Estado. Esta es una cuestión difícil, nos indica Sócrates: y, en verdad, la investigación misma a la que se han lanzado no puede llevarse a cabo con propiedad con el método que han venido empleando. Hay un largo rodeo, del que se nos dice más tarde (504b) que es el que deben seguir los guardianes. Sea como fuere, afirma Sócrates, podrán llegar a conclusiones que no serán peores que las anteriores.

Después de una detallada argumentación, resulta que el alma posee en efecto tres partes: la razón (*to logistikon*); la parte animosa (*to thūmoēides*), y la parte apetitiva (*to epithūmētikon*). (De hecho, Platón habla sobre todo de "tres cosas", o

"tres clases de cosas", y sólo hacia el final usa la palabra "parte".) El individuo, entonces, se encontrará de la misma manera precisamente que el Estado; y esto quiere decir que cada uno de los elementos o partes del alma cumplirá sus funciones propias. La función de la parte superior es la de regir o gobernar, la de la parte animosa es la de ser "súbdito y aliado" de la razón (441e); y las dos juntas, cuando se las eduque con propiedad, se impondrán juntas sobre la parte inferior. Un hombre es sabio si la parte superior se encuentra en buen estado; valeroso, si puede decirse lo mismo de la parte animosa, y dueño de sí mismo, si ambas partes inferiores son gobernadas por la más alta de todas. "Pero entonces será justo, en virtud del principio que hemos enumerado varias veces, y de tal manera" (442d). Finalmente, Sócrates pasa a poner a prueba su definición haciendo referencia a las nociones "vulgares" de justicia: el hombre que es como lo hemos descrito, a causa de su naturaleza y su educación, no robará los depósitos ni saqueará los templos, lo mismo que no cometerá adulterio ni abandonará a sus padres. La "vulgaridad", como explica Sócrates en 443c ss., consiste en hablar de justicia en términos de la acción de un hombre, y no de su estado interior: el criterio de justicia no es tanto lo que hace como el carácter de su alma. La clase de definición que probablemente nosotros mismos hubiéramos esperado habría sido precisamente una exposición de los tipos de *conducta*; y ésta es la razón principal por la que nos parece tan peculiar dicha definición de Platón.

Lo que anda buscando, como muestra el último

pasaje, es lo que entendemos cuando decimos que un *alma* es justa, que es lo que hace a un alma la posesión de la virtud llamada justicia. Y lo que hace es permitirle funcionar como es debido. La injusticia, dice Sócrates en 444b, es una suerte de lucha de facciones entre las tres partes del alma, "un levantamiento contra la totalidad del alma por una de sus partes, que busca el poder cuando no es idónea para él, sino que por su propia naturaleza es el esclavo natural de la parte superior cuya noble estirpe la capacita para mandar, no para ser esclava".

Luego, traza un paralelo entre la justicia y la salud, la injusticia y la enfermedad: las cosas saludables producen salud, las cosas malsanas, enfermedad; de modo semejante, las cosas justas (acciones) producen justicia, y las injustas, injusticia. Así también, el producir la salud en el cuerpo significa hacer que sus elementos (es decir, los "humores") mantengan la conveniente relación de unos con otros, mientras que la enfermedad es lo contrario; y la producción de justicia y de injusticia encierra el mismo ordenamiento de las partes. De ahí que Sócrates llegue a la conclusión, en 444d-e, de que "la virtud será una clase de salud, belleza y bienestar del alma, y el vicio una suerte de enfermedad, fealdad y debilidad". Plantea luego la cuestión capital de qué será lo más provechoso, hacer cosas justas y virtuosas, que conducen a la adquisición de justicia, o hacer cosas injustas y, así, ser injusto; sin referencia por supuesto a las recompensas o castigos materiales. Glaucón replica que la pregunta es absurda; si la enfermedad puede hacer insoportable la vida, cuánto más intolerable no será

cuando el alma, "precisamente lo que nos da vida", se halla corrompida (445a-b).

El meollo mismo del argumento platónico en todo esto es que la justicia y la virtud representan el estado natural del alma. Por supuesto, la vieja analogía entre el vicio y la enfermedad implica en sí misma esto. Pero en el contexto presente, la idea se desarrolla con mucho mayor detalle que antes. La postura fundamental de Platón consiste en afirmar que la parte racional es suprema por naturaleza y que si se le permite funcionar sin estorbos entonces seguirá siempre el camino que la razón nos señale como mejor (que es la conducta ordenada, gobernada por normas). Pero las dos partes inferiores, y especialmente la más baja de todas, pueden librarse de todo freno; y, si lo hacen, perdemos entonces de vista nuestra meta. Éste es el origen del vicio. (Algunas personas están menos dotadas de razón y, de tal modo, son menos capaces de resistir las incursiones de los "placeres y deseos"; de ahí la necesidad del establecimiento de los guardianes: véase 590c ss.) Este punto de vista no carece de atractivos.

Después de todo, estamos acostumbrados a considerarnos criaturas racionales; y a menudo, aunque no siempre, es deseable pensar antes de actuar. Lo que aún no ha sido establecido es que exista sólo una clase de vida compatible con la racionalidad; o sea, la vida virtuosa que Platón desea recomendar. (¿Por qué no, por ejemplo, una búsqueda perfectamente racional y sistemática de fines malos?) En los libros siguientes Platón nos proporciona al menos alguna suerte de fundamento a esta suposición.

### 3) LIBRO V-VII

Al final del Libro IV Sócrates examina las clases inferiores de Estado y las características del alma que las acompañan. Pero se ve llevado, en cambio, a dar cuenta y razón plena de la manera en que las mujeres y los niños deben ser tratados en el Estado ideal. Este y otros temas variados se llevan la mayor parte del Libro V. Luego, en 473c-d, Sócrates explica el cambio esencial que debe tener lugar para que el Estado tenga alguna posibilidad de convertirse en realidad (aun cuando deja claramente establecido que cualquier Estado real bien podrá no hacer más que acercarse al ideal). La sugerencia se hace con grandes vacilaciones: "O bien los filósofos deben volverse reyes en las ciudades, o las personas a las que llamamos reyes y gobernantes deben volverse filósofos." Glaucón dice que la gente se mofará de la idea; y Sócrates se pone a la tarea de armar su defensa.

La defensa descansa en la teoría de las formas, que se presenta ahora por primera vez en el diálogo. La belleza y la fealdad son ambas cosas solas; "y lo mismo puede decirse de la justicia y la injusticia, de la bondad y la maldad y de cualquier clase de cosa; cada una en sí misma es una cosa solamente, pero como dondequiera aparecen en combinación con acciones y cosas materiales y unas con otras, cada una de ellas parece ser muchas cosas". Ahora bien, a la gente común le preocupan estas cosas únicamente en su aspecto múltiple; se ocupan de muchas cosas bellas en particular, por ejemplo, no de "la belleza misma" (*auto*

to *kalon*), que es el objeto del interés del filósofo. En virtud de esto, se dice que el filósofo posee conocimiento, en tanto que el Estado mental del hombre común no es más que mera opinión (476a-d). Viene enseguida una argumentación difícil y probablemente confusa para apoyar la última afirmación. Para los fines que ahora me interesan, lo más notable se encuentra en 478e ss., donde Sócrates comienza a sacar sus conclusiones: cualquier cosa bella en particular, dice, parecerá ser fea también (esto es, en algún otro momento, en alguna relación, desde algún punto de vista, o para algunas personas; véase *Simposio* 211a).; y otro tanto puede decirse de las cosas justas, de las santas, de las que son dobles, grandes, pequeñas, livianas, pesadas; todo es, al mismo tiempo, lo que decimos que es y lo contrario de eso (479b). De este modo, el hombre que está restringido a objetos de esta clase sólo puede tener una comprensión imperfecta de lo que la belleza, la justicia o cualquier otra cosa es realmente; a diferencia del filósofo, quien "ve" estas cosas en sí mismas. O, en otras palabras, el filósofo posee *conocimiento* acerca de la belleza, el otro hombre tiene simplemente *opinión* (al menos, así lo dice Platón). Pero, patentemente, sigue diciendo Sócrates al principio del Libro VI, los mejores guardianes de las leyes e instituciones del Estado serán los que posean conocimiento, y quienes, por consiguiente, tienen "un claro dechado" en sus almas, al que pueden consultar, como los artistas, cuando se pongan a la tarea de establecer lo que es bello, justo y bueno (484b-d). (Me he saltado muchas cosas en esta exposición, pero creo que es fiel al sentido fundamental de Platón. La dificul-

tad principal de la argumentación estriba en el hecho de que gira en torno al famoso verbo *einai*, que se traduce aproximadamente por "ser", pero cuya amplitud real de significados es mucho mayor. Vale la pena añadir que el pasaje, en su conjunto, es uno de los que han sido más apasionadamente discutidos de toda la obra platónica.)

El filósofo, entonces, tiene discernimiento de "la belleza en sí", de la "justicia en sí". Pero ¿qué clase de cosas son éstas? La información que aquí se nos proporciona no es muy abundante, aunque en cierta medida es complementada más tarde en el Libro VI y en el Libro VII. No andan de aquí para allá "por causa del llegar a ser y del dejar ser" (485b), a diferencia de las cosas bellas o justas particulares, sino que siempre se mantienen idénticas a sí mismas. Las acciones y cosas se "combinan" con ellas, o "participan" de ellas; también se mezclan entre sí en las cosas (es decir, según se nos dice, las cosas bellas son también feas, y así sucesivamente), pero en sí mismas son muy distintas y separadas. Dada esta descripción, no hay mucha dificultad para identificar las "formas" de la belleza y de la justicia con los *universales*, y a la belleza y la justicia de las cosas particulares como casos o ejemplos de las mismas. Pero como se ve en lo que sigue, esto es parte tan sólo del significado de Platón.

Sócrates muestra en seguida que el filósofo poseerá todas las virtudes, simplemente a causa de la naturaleza de su actividad. Será veraz, porque es amante de la sabiduría; dueño de sí mismo, porque sus deseos se orientarán hacia el conocimiento; y así sucesivamente. (Creo yo que una descripción



plena de las virtudes de los filósofos las vincularía específicamente con su *conocimiento*. Pero todavía no se ha explicado el contenido de ese conocimiento.) Pero Adimanto formula la objeción de que, tal como están las cosas, los filósofos no son así, de ninguna manera: los que estudian filosofía o bien son inútiles, o "por completo raros, por no decir, reprensibles" (467d). Sócrates explica: el verdadero filósofo parece inútil simplemente porque nadie reconoce el valor de su conocimiento; la gente cree que todos y cada uno están capacitados para tomar parte en el gobierno del Estado; tal y como si los marineros decidiesen que no es necesario estudiar navegación. Y la corrupción de la naturaleza filosófica es por demás fácil en una sociedad democrática. Los verdaderos corruptores no son unos cuantos sofistas individualmente considerados, como podría pensarse, sino el pueblo en general: se sientan juntos y se ponen a gritar su aprobación o desaprobación, siempre en voz demasiado alta, y llega el momento en que un joven pierde la cabeza, de modo que empieza a pensar como ellos piensan, y es como ellos son (492a-c). Los sofistas, añade Sócrates, enseñan únicamente las opiniones de las masas y las dignifican dándoles el título de sabiduría. Son como criadores que están aprendiendo a lidiar con un animal grande y poderoso, mediante el estudio de sus gustos y sus disgustos: bueno es lo que le agrada, malo lo que le disgusta. Se nos dice que las masas carecen por completo de los conceptos de bien y de justicia y no son aptas para juzgar de nada; lo cual nos explica la mala opinión que tienen de los filósofos (493a-d). (En 499d ss. Platón se expresa en un tono ligeramente más ama-

ble.) Empero, sólo unas cuantas de las mejores naturalezas sobrevivirán; y se confía esperanzadamente en que coincidirán con la clase de Estado que hemos venido describiendo.

Sócrates pasa a hablar de la educación superior de los gobernantes, que habrá de convertirlos en verdaderos filósofos. Darán el gran rodeo de que Platón había hablado anteriormente y llegarán a tener una comprensión más completa de las virtudes (504a-d). Pero ésta sólo puede adquirirse si primero se capta un objeto de estudio aun más alto: el de la forma del bien. Un hombre será un triste guardián de lo justo y de lo bello (o excelente), si no tiene conocimiento de cómo es que son *buenos* (506a).

Evidentemente, esto se halla muy estrechamente relacionado con las ideas del Sócrates histórico. También él insistió en la necesidad de tener un conocimiento pleno; y para él también, el conocimiento pleno significó no un simple saber acerca de lo recto y lo torcido, sino un conocimiento de lo mejor para uno. Pero jamás soñó en la compleja estructura metafísica con la que estas ideas están conectadas ahora.

"Cada alma persigue [el bien] y hace todo lo que hace por amor del mismo, pues tiene alguna concepción instintiva de su existencia" (o de "que es algo"), "pero... no es capaz de captar suficientemente *lo que* es, o de llegar a una opinión estable acerca de él semejante a la que tiene acerca de otras cosas" (505d-e). No es el placer, como cree el hombre común, puesto que existen placeres malos (punto que nos recuerda el argumento del *Gorgias*); tampoco es conocimiento, como querrían

los más refinados intelectualmente, pues si se les pregunta de qué es conocimiento lo único que pueden responder es que es conocimiento "del bien". Sócrates se ve forzado a decir qué es el bien en su opinión; pero dice que en el contexto de la discusión que están sosteniendo (la cual, como se nos informó anteriormente, no se encuentra al más alto de los niveles) no puede hablar directamente acerca de la naturaleza del bien; todo lo más que puede hacer es hablar acerca de "uno de sus vástagos, del que más se le asemeja" (506e). Viene en seguida el primero de tres símiles difíciles. El "vástago" del bien es el Sol: tal y como éste hace visibles los objetos de la visión, y es el que determina el llegar a ser y el crecimiento, así el bien hace cognoscibles a los objetos del conocimiento, y es así mismo la causa de "su ser y de su esencia" (o, "de que sean y de lo que son", 509b) "—no siendo él mismo [¿su?] esencia, sino encontrándose más allá y por encima de la esencia en dignidad y poder" (tal y como el Sol determina el llegar a ser sin *ser* un llegar a ser). Entonces, lo que Platón no está indicando es una jerarquía de las formas, que tendría en la cúspide a la forma del bien. Se aducen dos razones para explicar esta hegemonía: en primer lugar, la de que es lo que hace cognoscibles a las demás formas; en segundo lugar, la de que es la "causa de su ser y de su esencia". La primera de estas dos ideas quizás es fácil de captar: está en estrecha relación con la vieja aseveración de que el conocimiento moral envuelve el conocimiento de lo que son nuestros mejores intereses. Aquí, sin embargo, la idea se lleva más allá del conocimiento moral; la forma del bien presta cognoscibilidad a

*todas* las formas; y, como se nos dice más adelante, "estamos acostumbrados a postular la existencia de una sola forma para cada grupo de cosas a las que damos un mismo nombre" (596a). Sea como fuere, se entiende claramente de qué manera la forma del bien tiene que ver con el mundo físico y (por lo tanto, *a fortiori*, con las formas de los objetos físicos y de las cualidades también físicas). Según el *Fedón* (96a ss.), el principio más importante que debemos dar por establecido al explicar el mundo físico es el de que *todo lo que hay en él es para lo óptimo*. Y quizás esto nos comience a explicar lo que quiere decir Platón al hacer la desconcertante aseveración de que la forma del bien es "la causa del ser y de la esencia" de las demás formas. Si la estructura del mundo está determinada por lo que es para lo óptimo, entonces el bien debe ser también un principio formativo en el mundo de las formas, el cual copia el mundo el físico (la segunda metáfora más común para denotar la relación entre las formas y los particulares, después de la de "participar"—empleada en el pasaje en el que fueron introducidas las formas en el Libro V—es la de "copia", o "imitación": las cosas particulares son copias de las formas, aunque siempre de inferior calidad). Y quizá podamos ir un paso más lejos: lo que para Platón separa característicamente al bien del mal es la idea general de que el bien es algo *ordenado y armonioso* (noción que destaca especialmente en *La República*). Puede ser, entonces, que identifique la acción del bien simplemente con la presencia de orden y armonía en las cosas: tanto en el alma y la conducta humanas, como en los cielos o en los objetos de la matemática (véase

más adelante). Pero la información que se nos proporciona es demasiado escasa como para estar seguros de lo que quiso significar Platón.

Sócrates pasa a otro ejemplo, que es una ampliación del primero (509c). Debemos imaginarnos una línea dividida en dos partes desiguales, de las cuales la más larga corresponde al mundo inteligible, en tanto que la más corta corresponde al mundo de lo visible. Después, tenemos que dividir ambas partes nuevamente en dos, en la misma proporción. La primera y más corta de la sección inferior habrá de corresponder a las "imágenes", o sea, a las sombras y reflejos arrojados por el Sol; la segunda, a los objetos reales, así naturales como artificiales. Respecto de la "verdad" dice Platón, estos dos grupos guardan entre sí la misma relación que los objetos de la opinión y el conocimiento (510a). En la parte inferior de la sección superior, "el alma utiliza las cosas copiadas en la sección inferior como imágenes y se ve obligada a realizar sus indagaciones a partir de hipótesis, dirigiéndose no hacia un comienzo [principio] sino hacia un final [conclusión]; en la otra parte —que tiene que ver con el camino hacia un comienzo que no es hipotético— arranca desde una hipótesis y sin las imágenes utilizadas en la parte inferior, procediendo únicamente mediante las formas mismas" (510b). Sócrates explica que a lo que se está refiriendo en relación con la más baja de estas dos partes es a las ciencias matemáticas, las cuales utilizan diagramas visibles (las "imágenes" de que se habla), pero no están hablando realmente de éstas, sino acerca de las formas: la forma del cuadrado, la forma del diámetro y así sucesivamente. Finalmente tenemos la eleva-

ción hasta el "principio no hipotético" (esto es, presumiblemente, la forma del bien), desde el cual se dice que el alma desciende de nuevo sin utilizar ningún objeto sensible, y comienza y termina con las formas (511b-c).

Este pasaje es más difícil aun que el anterior (he suprimido algunas de las partes más problemáticas en mi sumario). Pero el punto principal que Platón está tratando de establecer parece ser el de los diversos grados de "claridad" que se alcanzan gracias a las diferentes clases de objeto o de método. Cuando pasamos de las sombras a los objetos que las arrojan, pensamos que estamos captando las cosas como son realmente (véase 510a). Pero estos objetos pueden utilizarse a su vez simplemente como las "imágenes" de otros más altos aun; y el discernimiento pleno sólo puede conseguirse, de hecho, cuando se les deja completamente atrás y el alma actúa únicamente con las formas. En el primer símil se nos habla de la relación de la forma del bien con las demás formas; aquí se nos cuenta acerca de cómo se sitúa el mundo de las formas en relación con el mundo físico, y de qué manera el conocimiento de uno guarda relación con el "conocimiento" del otro.

Es patentemente obvio ahora que es insuficiente considerar a las formas de Platón simplemente como universales; pues, a primera vista, los universales parecen ser menos, no más, sustanciales que sus casos particulares. Además, si existen conexiones sistemáticas entre los universales, esto puede ser porque tales conexiones existen entre los casos particulares, y no *vice versa*. (Sin embargo, al mismo tiempo, como vimos anteriormente, la idea

cación de las formas con los universales está justificada al menos por algunas de las cosas que Platón dice acerca de ellos.)

En el símil tercero y último, Sócrates describe el avance del filósofo hasta llegar al conocimiento pleno. Se representa a los hombres como criaturas encadenadas en una cueva subterránea, de manera tal que no pueden volver la cabeza para mirar en torno. Detrás de ellas, hay un sendero que conduce a la luz del día; entre ellas y el sendero se encuentra encendido un fuego, y entre ellas y el fuego hay un muro, sobre la parte superior del cual corren, a modo de una función perpetua de marionetas, objetos artificiales y figuras de hombres y de animales. Las únicas cosas que los encarcelados pueden ver son las sombras que se proyectan sobre la pared de la cueva que tienen en frente: sus propias sombras y las de los títeres; y las toman por los objetos reales. Luego, se nos pide que nos imaginemos liberado a uno de los presos: primero se le enseñan los títeres, luego el fuego; naturalmente, queda deslumbrado y trata de alejarse, de volver a las sombras, pensando que son de verdad mucho más claras que lo que se le está mostrando ahora; luego se le arrastra hasta la luz del día, donde al principio no puede ver la menor cosa; pero, a medida que se va acostumbrando a la luz, comienza a ser capaz de distinguir sombras y reflejos, hasta que, finalmente, puede ver las cosas que las arrojan; de aquí pasa a poder contemplar el cielo estrellado en la noche y, por último, es capaz de mirar al Sol mismo, por lo que se da cuenta de que es éste "el que crea las estaciones y los años y rige todo lo que hay en el mundo visible y, en cierto

modo, es el determinante de todas las cosas vistas" [por él y por sus compañeros de cautiverio]. (516b-c). Ahora, sugiere Sócrates, el hombre haría cualquier cosa antes que volver a vivir en la caverna; pero, si volviese, los demás se reirían de él porque sería incapaz de ver en la oscuridad a la que se habría desacostumbrado y sería incapaz de competir con ellos al juzgar acerca de las sombras. Por supuesto, la caverna representa al mundo visible, y el fuego que hay en ella al Sol; el sendero ascendente es la elevación del alma hasta el mundo inteligible. "Dios sabe si la imagen es verdadera. Pero esto es lo que a mí me parece. La forma del bien es lo último que vemos en el mundo del conocimiento y sólo se la puede ver haciendo un esfuerzo. Pero, una vez vista, sobreviene el convencimiento de que es lo que determina la existencia de todo lo que es bello y justo, habiendo dado nacimiento a la luz del mundo visible y a lo que la proporciona [esto es, el Sol] y que en el mundo inteligible mismo es fuente de verdad y de entendimiento. Únicamente el hombre que ha descubierto esto [o sea, la forma del bien] puede actuar con sabiduría, así en la vida pública como en la privada" (517b-c). (Vale la pena que comentemos aquí un problema especial de interpretación. Platón parece sugerir que la gente no logra ver las cosas directamente, aun al nivel del mundo visible; y esto, sin más, es a la vez extraño e innecesario. La razón que nos lo explique puede ser la de que está pensando específicamente en las concepciones humanas de la *virtud*. Los títeres representan quizás a la virtud tal y como puede ser ejemplificada en la sociedad humana; es decir, en el Estado de Platón,

que habrá de constituirse conforme a las normas proporcionadas por el mundo inteligible; las sombras son las concepciones comunes de la virtud, las cuales son, por así decirlo, copias bidimensionales de la verdadera justicia humana.)

Sócrates recurre a su símil para sugerir que la educación no consiste en plantar conocimientos en el alma, sino en "dirigir la mirada en la dirección buena" (518b-d). La sabiduría se distingue de las demás virtudes en que no parece adquirirse mediante la práctica o la habituación, sino que es una posesión permanente del alma, que puede dedicarse a un uso bueno o a un empleo malo (518d - 519a). Nuestros gobernantes, por supuesto, habrán seguido el sendero ascendente. Pero hay una dificultad: la filosofía es una actividad sumamente agradable; ¿cómo, entonces, conseguiremos que nuestros filósofos descendan de nuevo y ofrezcan a la humanidad en general el beneficio de su visión del bien? Se les dirá que están obligados a servir al Estado en recompensa por la crianza y la educación que han recibido de él; y que, en todo caso, están más capacitados para gobernar que los otros (520a ss.). (Lo último que acabamos de decir nos recuerda un pasaje del Libro I [347b ss.] en el que se afirmó que los hombres mejores aceptarían gobernar por temor a ser gobernados por quienes son inferiores a ellos mismos.) Viene en seguida una exposición de los estudios que tendrá que hacer el filósofo antes de su elevación final hasta el bien. En general, están caracterizados diciendo que son estudios que "lo apartarán de lo que llega a ser y lo acercarán hacia lo que es" (521d). Nada tiene de sorprendente que resulten ser las ciencias

matemáticas de la aritmética, la geometría plana, la geometría de sólidos, la astronomía y la armonía. Ninguna de estas ciencias estudia cosas físicas en sí mismas, ni siquiera las últimas dos: concebidas con propiedad, se ocupan de los movimientos y las armonías ideales; y éstos no pueden encontrarse nunca en el mundo físico. Es absurdo, sugiere Sócrates, suponer que los fenómenos celestes no están expuestos a desviación, puesto que son corpóreos y visibles (530b). Si los movimientos y las armonías percibibles poseen alguna utilidad, es la de que pueden sugerir problemas teóricos al hombre de ciencia. Concebidas de otra manera, indica Sócrates, las ciencias en cuestión no cumplirán su finalidad propia, que es la de ayudar en la búsqueda de "lo bueno y lo bello" (531c). Pero insiste en que son preliminares respecto del estudio más elevado de todos el de la dialéctica. Glaucón solicita una explicación de esto, pero Sócrates le dice que ya no podrá seguir la exposición. Lo que nos dice acerca de la dialéctica, y acerca de la superioridad de sus métodos respecto de los de las matemáticas, no es mucho más de lo que ya sabemos gracias al ejemplo de la línea dividida; y ese poco es tal vez más desconcertante aun. Tampoco se nos dice nada más acerca de la forma del bien, el objeto principal del estudio del dialéctico; sólo que debe ser capaz de definirlo, "habiéndolo abstraído de todo lo demás".

Esto resulta atormentador. Parece ser probable que la descripción de la elevación del filósofo hasta el bien sea la descripción no de algo ya logrado sistemáticamente, sino de un simple proyecto. Pero la cuestión fundamental que me interesa es la de que,

sin ninguna exposición más completa de la visión final del filósofo, aun no tenemos una razón concreta para compartir el optimismo platónico que lo lleva a decir que la libre actuación de la razón nos habrá de llevar necesariamente a elegir la vida virtuosa; en cuyo caso, el argumento que armó al final del Libro IV es fatalmente defectuoso. Pero faltan argumentos por ver.

#### 4) LIBROS VIII-IX

En el Libro VIII, Sócrates resume el tema que había dejado pendiente al final del IV: los cuatro tipos de constitución inferiores (o "enfermedades del Estado", como las llama en 544c), y las características del alma que los acompañan. Una vez completado este tema, dice, tendrán a la justicia "sin mezcla" colocada lado a lado con la injusticia "sin mezcla" y entonces podrán juzgarlas comparándolas entre sí, como se lo habían propuesto inicialmente. Sócrates, en un estilo que parodia el épico, representa a los cuatro estados como etapas de una decadencia inevitable a partir del Estado óptimo, o "aristocracia": aun cuando será difícil destruir nuestro Estado, "nada que llega a ser puede escapar a la destrucción" (546a). La primera etapa de la decadencia se alcanza en los tipos espartano y cretense de constitución "elogiados por la mayoría de las personas" (544c). Este tipo queda comprendido entre la aristocracia y la oligarquía, y tiene rasgos de ambas; pero la característica más notable es la rivalidad y la pugnacidad que surgen a causa del predominio del elemento viril en los ciu-

dadanos (548c). Viene después la oligarquía, en la que los pobres son gobernados por los ricos. La pudrición comenzó con la "timocracia" que cometió el error de permitir la riqueza privada; ahora, el tamaño de la bolsa sobrepaja a cualquier otra consideración. Tiene esto toda suerte de consecuencias indeseables: las luchas partidistas entre ricos y pobres; ineficiencia, despojos, delitos. En el individuo correspondiente, las dos partes superiores del alma están esclavizadas por "el elemento apetitivo y amante del dinero": "a la razón sólo se le permite pensar en cómo convertir menos dinero en más, al elemento viril o animoso no se le permite admirar y honrar más que a la riqueza" (553d). La avaricia, y el deseo de conservar la buena reputación, contienen los peores deseos del hombre; pero aun los tiene: observadlo simplemente, dice Sócrates, cuando se convierte en tutor del huérfano, o encuentra alguna otra oportunidad de actuar deshonestamente. De manera que él, como el Estado oligárquico, "no es uno sino dos"; pero, en general, sus deseos mejores (comparativamente hablando) controlan a los peores (554d-e). El cambio siguiente es el paso de la oligarquía a la democracia: la persecución irrestricta de la riqueza por unos cuantos conduce a la creación de una gran clase de desposeídos, que en un momento determinado se percata de su fuerza y se queda con el poder. El rasgo distintivo de la democracia es el de que todos y cada uno pueden ser ciudadanos y tomar parte en el gobierno; las más de las veces, los cargos se distribuyen por sorteo (557a). (Esto es lo que a Platón le parece menos aceptable de la democracia. Al menos, las "timocracias" y las oligarquías

hacen *algún* intento de separación de las ovejas y las cabras.) El Estado es anárquico, al modo desprecupado; la libertad de que todo el mundo se precia es la libertad de hacer lo que le venga en gana. El carácter correspondiente surge de manera correspondiente: los deseos "necesarios" del hombre oligárquico se ven desplazados por los "innecesarios" (o sea, los que no son ni indispensables para la preservación de la vida, ni beneficiosos de alguna manera, 558d-e). Se dice de estos últimos que redefinen todas las virtudes; de modo semejante a como Calicles y Trasímaco lo habían hecho: la arrogancia es buena crianza, la anarquía libertad, el despilfarro munificencia, la desvergüenza, señal del hombre de verdad (560e - 561a). Pero cuando el hombre democrático entra en años, si tiene suerte, se serena un poquito y permite el regreso de algunos de los deseos exiliados; logra alcanzar una suerte de equilibrio, rindiendo honores a todos los deseos por igual y dejándose gobernar por cualquier deseo que dé la casualidad que sea el más fuerte del momento; ya sea, el de emborracharse, o el de no beber ni una gota; el de hacer un poco de ejercicio o quedarse sin hacer nada; inclusive el de jugar al filósofo (561c-d). Tenemos por último la tiranía. En una democracia, los pobres despojan a los ricos (la mayoría de los cuales constituye por naturaleza el elemento más ordenado, 564e); se reanudan las luchas partidistas; luego, alguien se declara "campeón del pueblo," y, al comenzar, eso es lo que es; pero, tarde o temprano, y de manera gradual, se convierte en tirano. Sócrates describe su modo de gobernar: al principio, es el amigo de todo el mundo; pero no tarda en te-

ner que idear maneras de tener ocupada a la gente, lo cual lo convierte en impopular; tiene que deshacerse de todos los hombres mejores; tiene que liberar a esclavos o que contratar a extranjeros para su guardia personal, de modo que, habiéndose deshecho de los mejores, tiene ahora que vivir con los peores. Es también un despojador de templos y un parricida: habiendo consumido los tesoros de los templos, se lanza a matar y a robar a la canalla que lo concibió. Así, por querer escapar de la sartén (o, como dice realmente Platón, del humo) de la esclavitud de los hombres libres, caen en el fuego de la tiranía de los esclavos (o sea, de los guardias esclavos del tirano).

Al principio del Libro IX, Sócrates se pone a examinar las características individuales que corresponden al Estado tiránico. En todos nosotros, hay algunos deseos violentos y bestiales. Entre el resto de la gente (inclusive entre aquellos que parecen ser personas perfectamente admirables) se asoman únicamente en sueños; pero el tirano es gobernado completamente por ellos, aun en estado de vigilia (576b). Tales personas o bien se convierten en mercenarios en otras tierras o, si no hay guerra, se quedan en su patria y se dedican al crimen; pero el hombre que lleva en sí mismo "al más grande y más poderoso de los tiranos" se convierte en tirano (575c-d). Se asocia únicamente con aduladores y cuando necesita algo de alguien, no tiene empacho en rebajarse por su propia cuenta. Nunca es el amigo de nadie, es siempre amo o esclavo, y nada sabe de la verdadera libertad o de la auténtica amistad (575e - 576a). Es también el representante supremo de la injusticia, si la definición original

de la justicia fue la correcta (o sea, porque su alma es la más desordenada). Sócrates se pone a establecer formalmente que también es el menos feliz de todos. En el primer argumento, utiliza de nuevo la analogía entre el Estado y el individuo: el individuo tiránico es como el Estado tiránico, y así sucesivamente; por consiguiente, si un Estado es más feliz y virtuoso que otro, lo mismo debe ser verdad de los individuos correspondientes (576c). El Estado tiránico es indudablemente el peor y el menos feliz; así también lo es, por consiguiente, el individuo correspondiente (lo que se afirma, por supuesto, es que su vicio y su desdicha están relacionados directamente). Sócrates desarrolla esta aseveración en detalle: en el Estado tiránico los mejores elementos están esclavizados; esta clase de Estado, por lo tanto, hace lo que necesita menos que cualquier otro Estado (o sea, porque no hace lo que es óptimo para él, y necesita lo que es óptimo). De manera semejante, el alma correspondiente tiene esclavizadas a sus mejores partes y también ella no logra hacer lo que necesita, "es decir, si hablamos del alma considerándola como un todo; mordida por el tábano del deseo, y perpetuamente arrastrada de un lado para otro, estará llena de confusión y remordimientos" (577e). Así también, el Estado está siempre pobre; de modo semejante, el alma tiránica está siempre menesterosa e insatisfecha" (577e - 578a). (Aquí la analogía resulta un tanto forzada: si es el tirano el afligido de "penuria", entonces, es que se le está comparando consigo mismo; si es el pueblo en general, entonces los mejores elementos del Estado están siendo comparados con lo peor en el individuo, puesto que

son claramente sus *deseos* los que se están describiendo diciendo que son insatisfechos; y si la referencia es a los dos juntos entonces tenemos ambos problemas a la vez). Tanto el Estado como el individuo estarán también llenos de miedo; y así como el Estado "estará más lleno que cualquier otro de lamentos, quejidos, dolor y pesar", así también lo estará el alma individual "movida por enloquecidos deseos y pasiones" (578a). Fueron estas consideraciones las que llevaron a Glaucón a aceptar que el Estado tiránico era el más desdichado de todos; por consiguiente, debemos sacar la misma conclusión acerca del individuo correspondiente (578b).

La construcción general de este argumento deja mucho que desear (de que dos cosas sean iguales en algunos respectos no se sigue que lo serán también en todo lo demás; y en todo caso, el Estado tiránico y el individuo tiránico son desdichados de modos diferentes: el Estado es desdichado porque cada uno de sus miembros es desdichado, pero el alma del individuo no es desdichada porque lo sean sus partes). Pero en el alegato hay un elemento nuevo. Además del argumento con el que estamos familiarizados —de carácter esencialmente abstracto— que dice que el hombre injusto será infeliz porque no lo gobierna la razón, y, en consecuencia, no obra para lo óptimo, Platón sugiere que será infeliz porque su condición es *desagradable*: estará lleno de remordimientos; padecerá angustia porque sus deseos son insaciables (si tal es el significado platónico); y vivirá en un Estado de continuo miedo. El primero de estos tres puntos no es muy convincente que digamos; en mi opinión, no es mucho



más que una deducción a partir del concepto que Platón se ha formado acerca de la naturaleza del alma humana (la razón es buena por naturaleza; si yerra, es porque ha sido "esclavizada" por deseos inferiores. Pero en tal caso, parece estar suponiendo Platón, no cesará de luchar). Los otros dos puntos son más plausibles; al menos, son suficientes para restarle solidez a la idea de que la simple libertad para hacer lo que uno quiera es garantía de la felicidad.

Ése, dice Sócrates, es nuestro primer argumento. (Los cinco tipos están ordenados por su grado de felicidad; el cual, por supuesto, es el orden en que se les fue presentando.) El segundo argumento contempla una disputa entre los representantes de tres clases de vida diferente acerca de cuál de esas vidas es la más agradable. Los tres son el filósofo, el enamorado del honor y el hombre que emplea su vida en la búsqueda de la ganancia. Cada uno de ellos representa el dominio de una parte diferente del alma: en el primero, domina la razón; en el segundo, la parte animosa; en el tercero, la parte apetitiva. (Esto nos da la conexión con el argumento acerca de la injusticia. El hombre injusto es aquel en el cual una de las dos partes inferiores domina; entonces, la cuestión es la de saber si sus placeres son mayores que los del hombre justo, en el que domina la razón.) Los tres elogiarán sus propias vidas; pero el premio, dice Sócrates, hay que concedérselo al filósofo, por dos razones: primero, porque sólo él tiene experiencia de las tres clases de placer; segundo, porque sólo él posee la capacidad de razonar, lo cual es el instrumento del juicio (580d-583a). Si un filósofo

decidiera de pronto que prefería otra clase de vida, supongo que Platón consideraría esto como prueba de que no era un verdadero filósofo y no había probado las verdaderas alegrías del conocimiento; y dado que los objetos de este conocimiento son lo bueno y lo bello, esto puede parecer un punto razonable. Una justificación semejante podría darse a la segunda consideración de Platón. Pero, sin la teoría de las formas, ninguno de estos dos puntos valdría mayor cosa: también los filósofos profesionales podrían preferir ponerse a ver el fútbol; y, si lo hiciesen, de nada serviría ponerse a razonar con ellos.

Otro tanto puede decirse respecto del tercer argumento, estrechamente relacionado con el que ahora estamos examinando. En el tercer argumento, la disputa se decide de manera algo más compleja. En primer lugar, se conviene en que existe un estado intermedio entre el placer y el dolor, el cual es realmente neutro, pero *parece* agradable en contraste con dolores anteriores. Por ejemplo, la gente enferma dirá que lo mejor del mundo es tener salud; pero cuando la tenían, no se les había ocurrido tal cosa. El placer no puede ser la mera interrupción del dolor, ya que algunos placeres —como el del olfato— no tienen dolores antecedentes. No obstante, muchos placeres son simplemente una supresión de un dolor: por ejemplo, la mayoría de los placeres corporales (o, como dice Platón, "los llamados placeres que se extienden desde el cuerpo hasta el alma") (584c). Habiendo mostrado, de esta manera, que la gente puede equivocarse acerca de los placeres, y cómo puede equivocarse, Sócrates pasa a sacar partido de lo dicho acerca de los tipos de pla-

cer. Tanto los placeres del filósofo como los vinculados a las partes inferiores del alma, son una suerte de "llenado": en el primero de los casos, el alma se llena de entendimiento y en el otro se llena de comida y bebida. (Los de la tercer clase de placeres, los ligados a la parte animosa, no encajan tan fácilmente en el esquema y los toca únicamente al final del argumento [586c-d]. Pero es patente que a Platón le gustaría tratarlos de la misma manera: los describe diciendo que son "la satisfacción (literalmente, el 'llenarse') de la cólera y [del deseo] de honor y victoria".) Pero la comida y la bebida son menos sustanciales que el conocimiento; en cuyo caso, el llenarse de placeres corporales es menos un llenarse que en el caso de los placeres del filósofo; estos últimos son, por consiguiente, más reales que los anteriores. La mayoría de la gente no se da cuenta de esto, porque "no tienen experiencia de la sabiduría y de la virtud", y, por lo tanto, nada saben de los placeres reales; como el ganado, mantienen agachada la cabeza y se satisfacen con engordar y copular, pelean entre sí para conseguir una mayor parte, porque son insaciables "ya que aquello con lo que se llenan es insustancial y lo arrojan a algo que también es insustancial y nada retiene" (586a-b). Finalmente, Sócrates añade que si las dos partes inferiores del alma quieren alcanzar "los placeres más auténticos de que son capaces", deben seguir los dictados de la razón (586d-e). (Estos "placeres más auténticos" son quizás aquellos cuyos dolores concomitantes son los menos severos; o sea, los placeres moderados.)

Así pues, la justicia es más agradable que la injusticia. (La justicia perfecta, como calcula Sócrates

tes medio en broma, es exactamente 729 veces más agradable que la injusticia perfecta.) El Libro IX termina con una vívida ilustración de los efectos de la justicia y de la injusticia sobre el alma, que pretende ser una suerte de sumario de resultados. Se nos pide primero que imaginemos la existencia de una criatura monstruosa, de muchas cabezas, algunas de las cuales son de animales mansos, en tanto que otras son de animales salvajes; la criatura puede hacer que le broten, o cambiarlas a todas, a voluntad. Por supuesto, esto representa la parte apetitiva del alma. La parte animosa es algo más pequeña, y tiene la forma de un león; la parte racional, que tiene la forma de un hombre, es más pequeña aun. Las tres están de alguna manera fusionadas, y contenidas dentro de un solo caparazón, de manera que, desde fuera, el conjunto se ve como un solo ser humano (588b-e). Todo aquel que sostiene que la injusticia es mejor que la justicia está sosteniendo que debemos fortalecer al monstruo y al león que hay en nosotros, dejando al hombre a su merced. El que está de parte de la justicia, en cambio, dice que más bien debemos fortalecer al hombre; debemos hacer una alianza con el león y vigilar al monstruo, como el agricultor experto, que estimula a los elementos mansos y arranca a los salvajes; siendo el fin general fomentar la armonía entre el trío dispar, no la disensión. Y, dice Sócrates, el que sostiene la justicia es el que está diciendo la verdad. La virtud tiene que ser cuestión de subordinar la bestia al hombre (y no a la inversa, como sería en la identificación de la virtud con la injusticia, que comete Trasímaco); y éste es también, inevitablemente, el proceder más provechoso; es

decir, provechoso en la verdadera acepción del término.

La razón debe regir en todo; cuando la mejor parte de un hombre es débil por naturaleza —como pasa con los trabajadores manuales— y no puede dominar a la bestia que lleva en sí mismo, tiene que ser esclavo del hombre que lleva en él el elemento rector divino; no para beneficio del que rige, sino simplemente porque es mejor para todos gobernarse por la razón: si tal hombre carece del principio regente en sí mismo, es preciso darle uno desde fuera (590c-d). (Esta última explicación le quita su fuerza a la palabra "esclavo" cargada de emotividad: si alguien es esclavo en el Estado, todo el mundo lo es.)

El argumento implícito en todo este pasaje es el de que la razón es lo que distingue al hombre de las bestias y lo convierte en superior a ellas; dejarse dominar por la pasión es borrar esa distinción. Así pues, como aseveró Platón al final del Libro IV, la razón es el estado natural del hombre. Y topamos de nuevo con el mismo problema de antes: el hecho de que el hombre sea una criatura racional por naturaleza no entraña que sea también virtuosa por naturaleza. Para esto, necesitamos la feliz conclusión del proyecto anunciado en los Libros VI y VII; o, si no, tiene que mostrarse que la injusticia es indeseable en función de sus consecuencias externas, tarea que se emprende en el Libro X. (Puesto que el proyecto de encontrar el bien no está terminado, de hecho, ni en *La República*, ni en ninguna otra parte, es justo decir que Platón no logra demostrar su afirmación de que la injusticia es algo indeseable en sí mismo. Aristóteles asevera que el

proyecto es realmente irrealizable, ya que la forma del bien no existe.)

## 5) LIBRO X

La primera mitad del Libro X está ocupada por una nueva discusión del lugar que ocupa el arte en el mejor de los Estados. Luego, en 608c, Sócrates señala bruscamente que "aun no hemos tratado de las más grandes recompensas y premios de la virtud". Inicia su exposición con la aseveración preliminar de que el alma es inmortal (se ofrece una prueba). El hombre justo será amado por los dioses; por consiguiente, todo le sobrevendrá de la mejor manera posible, "a menos de que sea necesario que expíe algunos daños cometidos anteriormente y tenga que padecer por ellos" (o sea males causados en una existencia anterior: como se nos dice en el mito del final del diálogo, las almas están atrapadas en un ciclo continuo de muerte y renacimiento). "Ésta debe ser, entonces, nuestra concepción del hombre justo, independientemente de que se halle en la pobreza, se encuentre enfermo o padezca cualquiera de las demás cosas que en opinión de la gente son malas; a saber, que estas cosas terminarán en algún bien para él, en vida, o inclusive en la muerte. Pues los dioses nunca se olvidan de nadie que desee verdaderamente volverse justo, y que, mediante la práctica de la virtud, se esfuerza en parecerse tanto a un dios como le es posible a un hombre" (612e - 613b). Lo contrario será la verdad en lo que respecta al hombre injusto. Así también, el justo gozará de buena repu-

tación, las más de las veces, entre sus semejantes; y en general recibirá todas las recompensas que Glaucón dio originalmente al injusto, al comienzo del Libro II: tendrá poder en su propia ciudad, si lo quiere; se podrá casar con quien quiera; podrá elegir yernos. El injusto, por otra parte, "aun cuando al principio puede escapar, las más de las veces es descubierto al final; se le ridiculiza, y cuando llega a su miserable ancianidad, todo el mundo lo pisotea, así los propios como los extraños"; finalmente, los amarran, azotan, atormentan, les que-man los ojos y los empalan (613 b-e). Pero, dice Sócrates, estas recompensas y castigos nada son comparados con los que aguardan al justo y al injusto después de la muerte. Son éstos descritos en un mito, contado por un tal Fr, que milagrosamente revivió mientras se encontraba sobre su pira funeral. Hay muchas otras cosas más en este complicado relato, pero la mayor parte de las mismas carecen de interés para los fines de esta obra. Al final, Sócrates saca la moraleja de que "deberíamos practicar la justicia, a fin de estar bien con nosotros mismos" (es decir, cada uno consigo mismo y también con sus conciudadanos) "y con los dioses" (621c; véase 351d - 352b). En cierto sentido, esto resume la totalidad de *La República*. La armonía interna es la recompensa intrínseca que aporta la justicia; la armonía con los semejantes y el favor de los dioses son lo que Platón considera como las dos recompensas externas más grandes. Si somos justos, entonces, como anuncia Sócrates en sus dos últimas palabras, "nos irá bien".

Espero haber hecho lo suficiente para mostrar en qué consisten la solidez y la debilidad de la argumentación platónica. (La parte más fuerte de la misma es el punto que constituye la presuposición de todo el argumento de *La República*, a saber, que la justicia es una condición previa necesaria de la amistad y de la armonía social. Es otra cuestión la de que sus proposiciones políticas sean o no la manera correcta de alcanzarla.) En este momento, deseo recoger dos problemas que quedaron pendientes en el capítulo dedicado al *Gorgias*. Surgieron del hecho de que los argumentos de Platón acerca de la virtud y de la justicia consistieron totalmente en un intento de mostrar que eran *buenos para el individuo*: aparentemente, esto parecía implicar que Platón excluía la posibilidad de que un hombre pudiese hacer algo simplemente porque fuese lo correcto, lo cual parecía ser un extraño punto de vista en un moralista; en segundo lugar, parecía implicar que no existía en su esquema ninguna noción de conducta *altruista*.

El primer punto es fácil de resolver. Cuando Platón alega que es bueno para mí, de alguna manera, el hacer una cosa determinada, no entiende necesariamente que eso debería ser el *motivo* inmediato para que yo lo hiciera. Patentemente, puedo obrar con rectitud sin saber en lo más mínimo que lo que estoy haciendo es bueno para mí. Y, de hecho, ésta será precisamente la situación de casi todas las personas en el Estado de Platón; es decir, de todo el mundo, menos de los filósofos. Podríamos inclusive describir la finalidad de Platón diciendo que trata de explicar por qué la rectitud es un motivo para la acción, en respuesta a quienes la re-

chazan en favor de otro. Además, aun si la virtud es justificada en términos de lo que es bueno para el individuo, no debemos olvidar que Platón parece tratar de justificar *eso* recurriendo a señalar la naturaleza del mundo en su conjunto (la deseabilidad de la conducta virtuosa está justificada en referencia al hecho de que crea y preserva al alma armoniosa; la deseabilidad del tener un alma armoniosa se justifica —al menos desde el principio— en referencia a la armonía del universo en general).

Si se acepta que Platón no está sugiriendo que los motivos de las personas deben ser siempre egoistas, entonces habrá lugar también para la acción altruista en el esquema platónico, al menos en principio. La acción altruista es la que se hace por motivos altruistas; y sigue siendo altruista independientemente de que beneficie o no a mi alma también. Pero ¿reconoce Platón, en efecto, la existencia de tal cosa? Ciertamente, los reyes-filósofos renunciarán tanto a sus placeres (o sea, los placeres de la filosofía) como a sus intereses materiales a fin de gobernar para beneficio de sus súbditos; pero es significativo que pese a ser supremamente virtuosos, será necesario, al parecer, obligarlos a aceptar su cargo. Es verdad que se les darán razones, como la de que es *justo* que sirvan al Estado; pero el argumento no se apoya en la creencia de que tengan una obligación general de servir a sus conciudadanos, sino en un recurso a la idea de reciprocidad (más concretamente, quizás, en la analogía con el deber para con los padres: se les debe servir en pago de la crianza y la educación recibidas). Por otra parte, los miembros de la cla-

se de los guerreros evidentemente estarán dispuestos a sacrificar sus vidas por las de sus prójimos. Creo yo que debemos concluir no que no haya lugar para la "benevolencia altruista" en el sistema de Platón, sino que el papel que ésta desempeña es muy pequeño. (En Aristóteles, como veremos, su papel quizá sea más pequeño aún.)

## VI. EL "POLÍTICO" Y "LAS LEYES" DE PLATÓN

POR muchos conceptos, podemos concebir al *Político* como prólogo de *Las leyes*, dedicado a explicar y justificar sus métodos. Uno de los puntos capitales del diálogo tiene que ver con la limitación esencial de la ley escrita. Por su misma naturaleza, dice Platón, la ley es general y nunca puede prescribir lo que es mejor y más justo para todos y cada uno sin excepción; "pues las desemejanzas entre los seres humanos y sus acciones, y la falta completa de toda suerte de estabilidad en los asuntos humanos hacen imposible que algún arte establezca reglas, en cualquier esfera, que tengan validez, sin reservas, acerca de todo" (249b). Esta declaración capital tiene implicaciones que rebasan con mucho a las que el propio Platón deduce en el contexto inmediato. En *La República* habló como si la parte realmente difícil de la tarea del filósofo fuese ascender hasta la forma del bien; el único problema, luego, era el de cómo persuadirlo para que volviese a la caverna a aplicar sus conocimientos. Pero ahora, creo yo, ha reconocido que la cuestión de la aplicación del conocimiento del filósofo tiene sus propias dificultades especiales; pues si la ley tiene como inconveniente el ser demasiado general, entonces, lo mismo debe ser aun más verdadero respecto del conocimiento del filósofo, ya que las leyes buenas ya habrán sido un intento de aplicar sus discernimientos. Aun en *La República*, Platón había dicho que el filósofo necesitará *experiencia* además de su

conocimiento y había dispuesto la manera como podría adquirirla (es decir, ejerciendo el mando militar durante quince años, antes de la etapa final de su educación, o desempeñando cargos civiles menores: 539e-540a). Pero, como he indicado, no tenemos señales de que Platón viera allí toda la complejidad del fenómeno con el que tiene que tratar la ciencia política (me refiero, por supuesto, a esta ciencia en la acepción antigua del término). El discernimiento que descubrimos en el *Político* tiene dos consecuencias importantes. En primer lugar, Platón está mucho menos seguro de la posibilidad de aproximarse siquiera a lo que para él es el sistema ideal de gobierno, o sea, el gobierno por quienes están capacitados para gobernar, por los practicantes de la ciencia política (o, como la llama las más de las veces el *Político*, la "ciencia del reinar", *basilike techné*). En resumidas cuentas, el *Político* parece reconocer que tendremos que contentarnos con un Estado no tan perfecto como el primero; y el Estado construido en *Las leyes* es, en su mayor parte, precisamente de esa clase. La segunda consecuencia del nuevo realismo de Platón es la de que emprende (en *Las leyes*) un examen mucho más detallado del tipo de legislación que se necesita para alcanzar este fin; el cual, como en *La República*— es la creación de una comunidad virtuosa y bien ordenada.

Hasta ahora, he supuesto que la teoría de las formas que encontramos en *La República* (o algo que se le parece) sobrevive en los diálogos posteriores. Sin embargo, es preciso reconocer que esto es materia de disputa entre eruditos. El testimonio principal en el debate es el *Parménides*, donde en-

contramos al propio Platón (por boca de Parménides) sometiendo a la teoría a una crítica seria y aparentemente bien dirigida; pero también la otra parte puede presentar pruebas. Para lo que aquí me propongo conseguir, bastará con mencionar brevemente las principales pruebas internas proporcionadas por el *Político* y *Las leyes*. Esta última obra no hace referencia explícita a las formas; por otra parte, se espera de los miembros del consejo nocturno, que son los funcionarios más altos del Estado, que se dediquen a estudios detallados, uno de cuyos fines, por lo menos, es el del descubrimiento "del elemento común a las cuatro virtudes, aquello que es uno y lo mismo en el valor y en el dominio de sí mismo, en la justicia y en la sabiduría, y a lo cual por consiguiente podemos llamar con razón por el solo nombre de 'virtud'" (965d). Por lo que se ve, esto no difiere mucho de algunas de las ocupaciones de los reyes-filósofos en *La República*. En el *Político*, se considera todavía, evidentemente, que el conocimiento que debe poseer el estadista es independiente y anterior respecto de su experiencia de las cosas en el mundo físico; y el método que se utiliza durante gran parte del diálogo parece encerrar una suposición semejante (véase más adelante). En general, hay suficientes cosas para que sea razonable suponer que la estructura metafísica de *La República* no ha sido abandonada por completo, de ninguna manera. Pero, como he sugerido, ahora se la ha empujado más bien al fondo, por lo menos en lo que concierne a la ética y a la política.

### EL "POLÍTICO"

El *Político* no es una de las obras más atractivas de Platón; en verdad, grandes porciones de la misma son francamente tediosas (como reconoce el propio Platón). (El orador principal es un huésped de Elea, la patria de Parménides, aun cuando Sócrates se encuentra presente también. En *Las leyes* no se le ve por ninguna parte.) La finalidad de la conversación es definir al político, o al arte de la política —más en general, es la de ayudarnos a convertirnos en filósofos mejores (285d); pero esa parte del mismo no nos interesa ahora. La definición se consigue mediante el método de la "división", en el que Platón parece haber puesto sus esperanzas en la última parte de su vida. El método, en pocas palabras, es el siguiente: primero, se escoge un género amplio dentro del cual parece estar comprendida la cosa que está siendo definida, y luego éste es dividido conforme a las especies (o, según el *Fedro*, 265e, "de acuerdo con sus articulaciones naturales"); después, la subdivisión que venga al caso es dividida, y así sucesivamente, hasta que, es de desear, se alcance el *definiendum* y la definición pueda ser formulada. Aquí, el primer intento que realiza el forastero de Elea para definir el arte de la política desemboca en un fracaso. La definición ha convertido al político en una suerte de pastor; pero esto es un error, dice el forastero, porque el pastor debe encargarse de todos los aspectos del bienestar de su rebaño, mientras que el estadista no tiene esa obligación; a algunas necesidades humanas atienden los comerciantes, a otras los agricul-

tores y así sucesivamente. La razón de su fracaso (la cual, creo yo, será instructiva para el dialéctico) queda ejemplificada en un mito. Según se nos dice, existen dos etapas recurrentes en la historia cósmica: en una de ellas, el dios controla el mundo y le imparte su rotación directamente; en la otra, liberado del control divino, "el destino y un deseo innato" (272e) lo devuelven a su estado anterior, de modo que comienza a girar en la dirección contraria. Nosotros vivimos en la segunda era, en la que el caos aumentará gradualmente. En la era divina, por otra parte, la edad de Cronos, la vida fue perfecta, quizá. No había guerras; no existían las constituciones políticas; como todo ocurría al contrario, los hombres brotaban automáticamente del suelo y no era necesario tomar esposa ni tener hijos; los frutos abundaban sin necesidad de cultivarlos. El que la vida fuese o no perfecta depende de si la gente hizo buen uso de sus oportunidades: de si empleaban su tiempo en la búsqueda del conocimiento o de si lo desperdiciaban en comer, beber y platicar (272b-d).

Nuestro error, dice el forastero, fue el asemejar demasiado al político y al pastor divino de la era de Cronos; no es dios, sino hombre. Sólo un dios podría ser pastor de su rebaño humano, en la verdadera acepción del término (274e - 275a). Probablemente forma parte también de la intención de Platón hacer hincapié en la limitación de las capacidades del estadista humano (véase 275 b-c), y de lo intratable que es el material con el que tiene que trabajar; un mundo que tiene el "deseo innato" de retornar al desorden y el caos primigenios.

Se le hacen a la definición dos modificaciones:

el estadista (o rey) tiene ahora que mostrar "preocupación" por sus sujetos (es decir, se ha empleado un término más general que antes) en vez de cuidarlos como pastor; y, con el objeto de distinguirlo del tirano, se añade que sus sujetos deben aceptar de buen grado su gobierno. Pero el forastero aún no se da por satisfecho. Después de una exposición metodológica del empleo de ejemplos, utiliza uno para mostrar en dónde nos hemos extraviado y de qué manera podemos mejorar las cosas. Lo que aún no hemos logrado hacer es separar la política adecuadamente de las demás funciones del Estado (tal y como hemos definido el tejer como "un arte que produce abrigos contra el mal tiempo" [280e], sin darnos cuenta de que hay muchas otras artes que contribuyen a este fin de protección).

Viene después otra digresión metodológica, que tiene un interés algo más que incidental (283b ss.). El carácter pedante de gran parte de la conversación lleva al forastero a distinguir entre dos clases de "exceso y deficiencia": primero, la pura y simple, en la que una cosa es más grande o más pequeña que otra; y, segunda, aquella en que una cosa sobrepasa, o no alcanza a dar, la medida correcta. Esta segunda clase se encuentra especialmente en la esfera de las *acciones*: la acción buena es esencialmente aquella que da la medida correcta, y la acción mala es la que no alcanza a darla. Pero el mismo principio tiene importancia capital para todas las ciencias: pues "es guardando la debida medida como alcanzan a dar belleza y calidad a sus productos" (284b). El propio Platón no parece haber hecho ningún gran uso de esta distinción (aun



cuando en 284d hay una oscura sugerencia de que se la necesitará para algo en el futuro); pero, como veremos, más tarde la recogió Aristóteles, que la utilizó como uno de los fundamentos de una de las doctrinas capitales de la *Ética*, la llamada "doctrina de los medios".

En este momento, la digresión adopta, durante breve tiempo, un tono algo más general. La gente no hace esta clase de distinciones "porque no está acostumbrada a dividir las cosas en clases" (285a: la palabra griega es *eidos*, que es una de las dos palabras principales para nombrar la "forma"; pero probablemente sería un error introducir aquí esa acepción técnica); o, en otras palabras, porque no ha sido entrenada en la dialéctica, de la cual es ejemplo este diálogo. Vienen en seguida algunas observaciones breves acerca de los métodos y los fines de la dialéctica. El cuadro general que se nos ofrece es el de una suerte de mapeado, de trazado de las relaciones entre diferentes clases de cosas (acabamos de ver un ejemplo concreto, en la distinción entre las dos clases de medición). Ahora bien, esto plantea un problema. Si el cartógrafo desea saber qué es lo que debe insertar en un segmento en particular de su mapa, lo que puede hacer es ir a ver lo que hay en el terreno; pero el dialéctico, se lamenta Platón, no siempre puede hacer esto (285d - 286b: en el caso de los objetos inferiores, existen "semejanzas perceptibles" a las que puede señalar; no así en el caso de los objetos "excelentes y más importantes). Y el arte de la política mismo parece venir a cuento; pues como veremos, Platón desea distinguir al "verdadero" estadista de todos los gobernantes reales. Entonces ¿de dónde

saca su conocimiento privilegiado acerca del arte de la política? Yo creo que la respuesta a esta interrogante nos la proporciona *La República*. En la disputa con Trasímaco, en el Libro I, Sócrates llegó a conclusiones sustantivas acerca del arte de la política, al ponerse a reflexionar sobre lo que es una ciencia: ninguna ciencia, dijo, busca el interés propio sino el interés de aquello de lo que se hace cargo; por consiguiente, lo mismo debe ser cierto de la ciencia del gobernar. El *Político* mismo hace de la *ciencia* el punto de partida de sus divisiones; y aun cuando no hay huellas del argumento particular presentado en *La República* (ya que desde un principio se presupone el desinterés del estadista) tiene perfecto sentido suponer que tal manera de ver las cosas da fundamento al procedimiento platónico. Cuando define la ciencia de gobernar, no cree que está construyendo un ideal, sino que más bien está tratando de llegar a comprender algo acerca de cómo son las cosas. (Obviamente, hay mucho en común entre esto y el cuadro de lo que es la dialéctica que se nos ofrece en los Libros VI-VII de *La República*; pero la cuestión acerca del desarrollo de las concepciones de Platón a este respecto, como ya he sugerido, es muy complejo.)

Después de la digresión, el forastero pasa a realizar la necesaria separación del estadista respecto de las demás categorías del Estado: primero, de los productores; después, de los esclavos, jornaleros y hombres de negocios; en tercer lugar, de los heraldos, los funcionarios, los adivinos y los sacerdotes; y, en cuarto lugar, de los estadistas reales, de los gobernantes de los Estados existentes. Éstos, se nos dice, son los archi-ilusionistas, los peores de los so-

fistas (291c, 303b-c); y las constituciones con las que gobiernan son también falsificaciones. Hay cinco tipos de estas últimas: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía y democracia, que se distinguen unas de otras según que sea un solo hombre, o unos cuantos hombres, o muchos los que gobiernen; o según que sean los ricos o los pobres quienes gobiernen; o conforme a que se gobierne por la fuerza o a través del consentimiento, mediante un código de leyes o sin código; en ninguna encontramos la marca de la verdadera constitución, que es la de estar regida por la *ciencia*. Habrá sólo unos cuantos hombres capaces de adquirir la ciencia de la monarquía; pero lo que decide si son gobernantes y estadistas es la posesión o no de la ciencia, independientemente de que sean muchos o pocos, pobres o ricos, tanto si gobiernan por la fuerza como si lo hacen a través del consentimiento, con un código de leyes o sin él. (En 292e-293a, se hace la importante estipulación de que un estadista no tiene por qué estar en el poder; puede ser simplemente el *consejero* de un gobernante [véase también 259a]. Cierta número de miembros de la Academia desempeñaron esta función en varias cortes reales, práctica en la cual los imitaron sobre todo los estoicos. Las desafortunadas aventuras de Platón en Siracusa pertenecen probablemente a la misma categoría.) Una vez más, Platón utiliza la ubi-cua analogía con la medicina: no juzgamos a un médico atendiendo a si trabaja conforme a reglas fijadas, o a los intereses de su bolsillo, sino viendo si nos cuida de acuerdo a reglas científicas. Todo esto le parece aceptable al que le contesta (un joven homónimo de Sócrates) al forastero, salvo por la idea

de que un rey puede gobernar *sin leyes*. Viene en seguida el pasaje que cité al comienzo de este capítulo, donde el forastero explica las limitaciones de la ley escrita. El legislador, como el entrenador de atletismo, establece sus prescripciones para la gente en general, y, de tal modo, "nunca será capaz de darle a cada particular lo que exactamente le conviene" (294, 3-295a). Aun el verdadero estadista podrá tener necesidad de usar leyes; pero, si lo hace, no habrá de tratarlas como inalterables, si descubre la manera de mejorarlas. Puede actuar inclusive en contra de la ley escrita, inclusive puede recurrir al uso de la fuerza; lo único que importa es que lo que haga sea *beneficioso* (296d-e). Ésta, dice el forastero, es la única clase correcta de constitución. Después de ésta, la mejor constitución es la que se apega a sus leyes con absoluta rigidez; la peor de todas es la constitución en que las leyes se ven anuladas por motivos privados; por amor a la ganancia, quizás, o para hacer favores personales. Esto es muy diferente de la modificación de la ley que realiza quien posee la ciencia del gobierno. Las leyes de las constituciones inferiores podrán no ser ideales, pero son al menos el fruto de la experiencia y cuentan con el consentimiento de la gente. Todo aquel que las infringe hace mucho más daño que el que causarían las leyes por razón de su rigidez. El forastero nos ofrece ahora una lista final con siete tipos de constituciones (301a ss.): el tipo mejor, y tres pares de tipos "imitativos", consistentes en cada caso en una constitución "apegada a la ley" y una que la pasa por alto: monarquía y tiranía, aristocracia y oligarquía y dos tipos de democracia. Se nos dice que estos tipos inferiores han

surgido porque el pueblo desesperó de encontrar a nadie digno de ejercer el poder monárquico; aun cuando, si surgiese tal hombre, lo recibirían con los brazos abiertos. "Pero tal y como son las cosas... un rey no nace en las ciudades como la abeja reina en la colmena —un solo individuo inmediatamente superior, tanto corporal como anímicamente— los hombres tienen que juntarse y escribir leyes, apegándose lo más que pueden al modelo de la más auténtica de las constituciones" (301d-e).

En 303d, volvemos por última vez a considerar el problema de la definición del político. Habiéndolo distinguido de los gobernantes existentes —de quienes se dice que no son estadistas, sino *stiasitikoi*, "hombres de partido"— el forastero lo aparta finalmente de los oradores, los generales y los jueces. Los tres tipos que acabamos de mencionar tienen papeles que desempeñar en el Estado, aun los oradores (es mucho lo que hemos andado desde el *Gorgias*). La función de la oratoria será la de "persuadir a la masa del pueblo, contándoles fábulas [*dia mithologias*] más que enseñándole (304c-d). La ciencia de la política se distingue de la oratoria en que la primera es la rectora, la que decide cuando y cómo utilizar a la segunda; otro tanto se dice del mando militar. Finalmente, se le distingue del juez, por considerar que éste no hace las leyes sino que simplemente las aplica. La ciencia de la política entonces, es la "ciencia que controla a todas estas otras ciencias, y se encarga de las leyes y de todo lo de la ciudad, y entreteje todo de la manera más correcta posible" (305e).

En la última parte del diálogo, Platón explica

su metáfora del "entretejer". Para empezar, lo que dice el forastero es un punto peligroso, sobre el cual las disputas se cebarán con gusto: lo de que, en cierta manera, las dos virtudes del dominio de sí mismo y del valor son opuestas. La razón por la cual se afirma esto es la de que las cualidades ligadas a estas dos virtudes nunca parecen ser las adecuadas en las mismas situaciones. Aprobamos la cortesía y la serenidad, lo mismo que una cierta brusquedad y vigor; pero cuando necesitamos a las últimas mencionadas, a las personas que muestran las primeras las llamamos poltronas y cobardes; cuando necesitamos las primeras, el brusco y enérgico nos parece agresivo y desequilibrado. Esta "enemistad" entre las dos virtudes se transfiere a sus poseedores: los dos tipos, el valeroso y el que se domina a sí mismo (o, más estrictamente hablando, "los que tienden más hacia el valor", "los que tienden más hacia el orden", 309b), siempre andan de puntas. La tarea del estadista consistirá en entretejerlos (después de haber dado muerte, exiliado o perjudicado irremediabilmente a quienes no pueden participar de la virtud sino que "son arrastrados por su mala naturaleza a la impiedad, la violencia y la injusticia", y luego de haber convertido en esclavos a "quienes se arrastran en ignorante sumisión", 308e - 309a), y para ello utilizará dos métodos: el matrimonio entre los distintos grupos y la grabación en los individuos de la opinión correcta acerca de "lo bello, lo justo y lo bueno" (309c).

Quedan pocos rastros de esta teoría de los tipos en *Las leyes*, libro que, al igual que *La República* (410c-e), pone de relieve simplemente la necesidad de combinar las dos cualidades en los indivi-

duos. El punto más importante establecido en este pasaje del *Político* es el de que una cualidad no es necesariamente digna de encomio en sí misma; puede ser la conveniente en algunas situaciones y totalmente impropia en otras. Constituye esto una prueba más de que Platón se fue percatando con mayor fuerza cada vez de la complejidad de la materia de la "ciencia política".

#### "LAS LEYES"

*Las leyes* es el más extenso de todos los diálogos (y, en este breve capítulo, sólo trataremos con algún detalle unos tres libros). Probablemente también, fue el último que escribió Platón; y hay señales de apresuramiento, así en el estilo como en la construcción. No obstante, es un libro fascinante. En él, Platón establece la estructura legal pormenorizada de una colonia cretense imaginaria, llamada Magnesia. Creta ha sido elegido con toda intención: de los cretenses, como de los espartanos, se decía que tenían el mejor tipo de constitución (*La Rep.* 544c, *Las leyes* 631b; véase también *Las leyes* 712e). Aun así, Platón piensa que este tipo de constitución dista mucho de ser perfecta; y comienza la obra haciendo una crítica detallada de la misma.

Los tres personajes del diálogo son un ateniense, cuyo nombre no se menciona, y que da comienzo a la conversación; Cleinias, un cretense; y Megilo, un espartano. La crítica que hace el ateniense de las constituciones cretense y espartana es la de que tienen como meta producir la virtud exclusiva del

valor, la cual, de hecho, no es sino la cuarta de las virtudes cardinales (630c-d - 631 c-d). Esta preocupación por las cualidades marciales es reconocida por los otros dos (mal podrían hacer otra cosa); Cleinias, por ejemplo, da su asentimiento a la opinión de que cada ciudad se encuentra en estado de guerra perpetua con las demás (625e). Pero, gradualmente, el ateniense les hace ver la importancia de las demás virtudes; y especialmente de la del dominio de sí mismo. Este dominio de sí mismo, *sophrosyne*, es quizá la más importante de las virtudes en *Las leyes* en su conjunto, aun cuando "oficialmente" se la coloque tan sólo en segundo lugar, después de la sabiduría, en 631d. "Cuando la gente se pone a indagar en materia de legislación", declara lisa y llanamente Platón en 636d, "la indagación versa casi totalmente sobre los placeres y los dolores". (Podemos suponer que esta observación comprende al valor, lo mismo que al dominio de sí mismo, si es que podemos definir el valor como la capacidad para resistir el temor al dolor [véase, 646e ss.]; y quizá a otras virtudes también. Pero, como muestra el contexto, el dominio de sí mismo es lo que más presente tiene Platón.) El ateniense sugiere que una manera de entrenar a los hombres en el dominio de sí mismos sería la de instituir convivios para beber, convenientemente regulados, en los que los hombres aprenderían a hacer resistencia a los placeres quedando expuestos a los mismos, de la misma manera como adquieren valor exponiéndose a miedos. En medio de esta discusión hay un tratamiento breve pero interesante de los fines generales de la educación (643 a ss.). Como era de esperarse, se resumen és-

tos diciendo que son la producción de virtudes: por "educación se entiende educación desde la niñez hacia la virtud, el hacer que un hombre desee apasionadamente llegar a convertirse en un ciudadano perfecto, que sabe cómo gobernar y ser gobernado con justicia" (643e). Se ve al hombre como campo de batalla de fuerzas opuestas: tiene dos "consejeros tontos", el dolor y el placer (tontos porque todo lo juzgan simplemente por sí solos, sin referencia al bien o al mal); hay también opiniones acerca del futuro, es decir, el miedo, la expectativa de dolor, y la confianza, la expectativa de bien (en un pasaje muy semejante del *Timeo* [69c-d.], son las "opiniones acerca del futuro" a las que se considera como consejeras; y esto es, en mi opinión, lo que quiere dar a entender realmente Platón aquí); se oponen a éstas la cuerda dorada del cálculo, es decir, del cálculo acerca del bien y el mal. En el Estado, este elemento es la *ley* (que incluirá, naturalmente, a las leyes sobre educación); esto proporciona la necesaria asistencia a lo que en nosotros hay de "dorado" y nos ayuda a superar a los demás elementos que nos constituyen (644b ss.) (Es interesante señalar que el pasaje del *Timeo* menciona también la *ira*, *tímós*; y todo el análisis está relacionado, en lo que sigue, con la teoría tripartita del alma. Quizá deberíamos suponer un fondo semejante para el pasaje que estamos tratando; pero también deberíamos cuidarnos de no convertir a Platón en un pensador más rígido de lo que realmente es.) Se representa imaginariamente a las emociones mismas como cuerdas, que tiran de nosotros para aquí y para allá: somos las marionetas de los dioses, construidas "o bien como juguetes suyos o

para alguna finalidad seria" (644d). Esta baja estimación del valor de las actividades humanas es un motivo recurrente en *Las leyes*.

Al comienzo del Libro II, Platón prosigue su discusión general de lo que es educación. "Sostengo", dice el ateniense, "que la primera sensación de un niño es dolor y placer, y que éstos constituyen el campo en el que la virtud y el vicio se fijan en el alma; en lo tocante a la sabiduría y a las opiniones verdaderas, afortunado es el hombre que las adquiere inclusive cuando se va acercando a la ancianidad... Llamo, entonces, educación a la primera adquisición de la virtud por los niños" (653a-b). Lo que hace la educación es inculcarnos el hábito correcto; sólo más tarde entenderemos la razón del *porqué* son correctos. Una idea semejante a ésta se hallaba presente en *La República*: después de todo, la clase de los guerreros se *habituaba* a la virtud, y sólo más tarde adquiría la verdadera virtud filosófica. Pero, aquí, la sabiduría que trae consigo la perfección de la virtud no es la sabiduría del filósofo, sino la *opinión verdadera*, precisamente la etapa que el filósofo deja atrás. Además, la habituación es ahora parte integrante del proceso de adquisición de la virtud, en vez de ser un sustituto más bien inferior de la misma. En todo esto se hallan implícitas al menos dos cosas: primera, que la virtud está al alcance de todos; y, segunda, que la doctrina de que la "virtud es conocimiento" aparentemente tendrá que ser o bien abandonada, o bien completamente modificada (más adelante volveré a considerar este punto).

Después, el forastero pasa a considerar el papel que desempeña el arte en la educación. El cri-

terio de excelencia en arte es el de si causa placer; no a cualquiera, sino a "los mejores de todos, a los que han sido educados con propiedad" (658e). Si nos atenemos a este criterio, el arte será propiamente educativo, parte del proceso que "lleva a los niños hacia el principio que la ley declara que es el correcto, y que ha sido corroborado como tal por los más viejos y mejores de entre nosotros, en virtud de su experiencia" (659d). El requisito más importante que puede exigírsele al artista es el de que siempre haga hincapié en lo indispensable que es la virtud para la felicidad. Los llamados bienes —salud, belleza, riqueza— de hecho son bienes sólo para el justo; para el injusto, son males (esto es, porque aumentan su potencial de conducta viciosa). Cleinias no se convence, por lo que el ateniense arma un argumento para persuadirlo (662b ss.). Propone que si vale la pena tener justicia, tiene que ser algo agradable, ya que "nadie hará a sabiendas algo que no le reporte más placer que dolor" (663b); pero, de hecho, es agradable: acarrea "fama y aprecio de los dioses y de los hombres"; significa también que no hacemos daño a los demás y éstos no nos causan perjuicio (663a). (Existe también un argumento subsidiario ligeramente desconcertante, que pasaré por alto, en 663b ss.) Pero, finalmente, aunque no fuese cierto que la justicia produce placer, sería todavía beneficioso pretender que sí lo acarrea; es decir, presumiblemente, sería beneficioso para el Estado en general (663d).

Según *Las leyes*, la meta universal es el placer; de acuerdo con *La República*, era el bien. Desde un punto de vista, el cambio no tiene mayor importancia, ya que inclusive en *Las leyes* lo (verdaderamente)

amente) agradable es lo mismo que lo (verdaderamente) bueno. Al mismo tiempo, es otra indicación más de la atenuación del estrecho intelectualismo de *La República*. La virtud ya no es ahora cuestión de *suprimir* los deseos, sino de persuadirlos para que colaboren, para desear "los placeres correctos en el momento adecuado y en la cantidad conveniente" (636d-e). En este sentido debemos entender el pasaje que se encuentra en 644b ss., donde Platón habló de la "victoria" del elemento dorado que hay en nosotros. En *La República*, la victoria de la parte racional significó poner los deseos de ésta en lugar de los deseos y apetitos de la parte apetitiva; en *Las leyes*, puesto que todos los deseos pertenecen ahora a la parte irracional, ya no es posible seguir sosteniendo este punto de vista.

Al tocar el final del Libro II, llegamos también al final de la exposición platónica de lo que debe ser la educación moral. Gran parte del resto de *Las leyes* (Libros III-XII) tiene un poco de menos importancia para lo que ahora me interesa; y, por lo tanto, concentraré mi atención en unos cuantos pasajes esenciales y meramente resumiré el resto.

En el Libro III se examinan varios Estados diferentes, pasados y existentes, con la intención de descubrir las razones de su éxito o su fracaso; el Libro IV se consagra directamente al establecimiento de Magnesia. En 712b-c, el ateniense pregunta qué constitución tendrá. Se insinúa que a lo que más se parecerá será a las constituciones cretense y espartana, que resultan ser imposibles de clasificar; y por la buena razón de que todos los tipos principales bajo los cuales se clasifica a las consti-

tuciones "no son constituciones en lo más mínimo, sino simplemente maneras de gobernar ciudades esclavizando a unas partes de las mismas para beneficio de las otras" (712e-713a); vicio que, gracias a todos sus frenos y contrapesos, no padecen las constituciones cretense y espartana. Será gobernada por la ley, pero no por una ley que favorezca a un grupo determinado a expensas de toda la ciudad. De manera semejante, no se nombrará a nadie para ningún cargo por otra razón que no sea la de que se haya destacado en la obediencia de las leyes establecidas.

La constitución de Magnesia, de hecho, no resulta ser más que una versión modificada del "Estado mejor de todos" del *Político*. El cambio principal consiste en que la función de mejorar las leyes se encomienda, no a un solo individuo sobresaliente, sino a un comité, al llamado "consejo nocturno" (de esto se habla tan sólo en la parte final de *Las leyes*). Los demás rasgos capitales de la constitución, laboriosamente presentados en los libros siguientes, son los que mencionaré a continuación. A la totalidad de los ciudadanos habrá de dársele la misma educación y cada miembro del conjunto es elegible para un cargo (lo que nos explica la sugerencia hecha en 643e, de que la finalidad de la educación es producir ciudadanos perfectos, que "saben cómo gobernar y ser gobernados"), y aun para formar parte del consejo nocturno; sólo que, cuanto más elevado sea el cargo, tanto más rigurosos y exigentes habrán de ser los mecanismos que garanticen que lo ocuparán las personas idóneas. En cierto sentido, el consejo nocturno se corresponde con la clase de los guardianes de *La Repu-*

*blica*; pero no hay nada que se corresponda con los auxiliares, pues ahora todos los ciudadanos tienen la obligación del servicio militar. A primera vista, esto parece constituir una renuncia al principio de que cada hombre debería cumplir una sola función; pero no hay tal. Todos los ciudadanos son —idealmente— caballeros agricultores; ningún ciudadano, dice Platón, ni siquiera ningún esclavo perteneciente a un ciudadano, deberá dedicarse a ninguna de las artes productivas; "la destreza del ciudadano, que exige mucha práctica y estudio, es la de la preservación del orden de la comunidad, que no es algo que puede hacerse secundariamente. De hecho, ningún ser humano es capaz de cultivar dos vocaciones u oficios eficientemente, o inclusive de dedicarse a uno en persona y vigilar a otro entregado a otra tarea" (846d-e). Se concede que el mismo hombre, a veces, tendrá que combinar el servicio militar con el desempeño de algún cargo; pero lo mismo ocurría en *La República* (esto es, en el caso de los funcionarios menores). Los oficios y profesiones deben dejarse todos en manos de extranjeros, a los que se deberá regular estrictamente (y aun ellos deberán limitarse a un solo oficio). La tierra deberá ser propiedad inalienable de 5 040 familias. Lo ideal, dice Platón, sería que la propiedad fuese común; pero debemos recordar que estamos hablando de hombres, no de dioses (739d-e). (También en *La República* había sugerido que probablemente deberemos conformarnos con una aproximación al ideal.) Otra concesión a la realidad es la de que, no obstante ser iguales las tenencias, la riqueza poseída no será igual: unos de los colonos que llegarán serán más ricos, otros serán más pobres; y, de tal

modo, para evitar conflictos y disensiones, se establecerán cuatro clases permanentes de propietarios, para asegurarse de que los cargos, los impuestos y las distribuciones se hagan de acuerdo con el valor de cada quien. El valor de un hombre, declara francamente Platón, se mide no sólo por su virtud personal y por la de sus antepasados, por su fuerza física y su prestancia personal, sino "por su uso de la riqueza o por su pobreza" (744 b-c). (Esto parece estar en flagrante contradicción con el principio enunciado anteriormente, el de que el único criterio para la distribución de los cargos debería ser el de la obediencia a las leyes. Lo que probablemente nos lo explique es una suposición que encontramos implícita en *La República* [564e]: "Si todo el mundo se dedica a ganar dinero", dice Platón allí, "los que son más ordenados por naturaleza en su mayoría se vuelven los más ricos de todos". La misma tensión exactamente encontramos en Aristóteles.) Pero tienen que existir reglas muy estrictas que impidan la adquisición de riqueza más allá de un determinado punto; la riqueza excepcional, establece Platón, es incompatible con la virtud excepcional (742e ss.).

Después de haber planteado primero la cuestión de la constitución de Magnesia, el ateniense pasa a tratar el problema de la legislación (718a ss.). Cada ley constará de dos partes: una introducción, que tendrá como fin persuadir a los ciudadanos para que obren con rectitud; y la ley propiamente dicha, que fije reglas más o menos precisas y el castigo que acompañará a la desobediencia de la misma. El Libro V empieza por una introducción general al código legal en su conjunto, en la que

encontramos algunos temas conocidos: la importancia de fijar el valor correcto a la propia alma (726a ss.); la idea de que el vicio llena el alma de un hombre "de remordimientos y males" (727c); que el peor castigo del vicio es el de que nos aparta de la compañía de los hombres buenos; y así sucesivamente. (Encontramos también una sorprendente reminiscencia del agnosticismo de la *Apología* acerca de la vida después de la muerte [727c-d]). Pero estas introducciones presentan un problema de interpretación: a veces su contenido parece estar dictado más por su utilidad que por su verdad literal. El problema es el mismo que el de la interpretación de los mitos platónicos, con los que están estrechamente relacionados las introducciones; son el fruto del orador del *Político* que concibe *dia mithologias*. Pero las dos secciones más interesantes aparecen al final. Primero hay un breve pasaje acerca de la necesidad de evitar el amor excesivo a sí mismo. Lo notable es que no se nos dice que debemos amar a otros en cambio; lo que debemos hacer es admirar a otros tanto como nos admiramos a nosotros mismos y buscar a personas mejores que nosotros. En Platón, el afecto personal no encuentra mucho lugar; lo que nos interesa de otras personas es su *virtud* (731d ss.). (Más tarde, en el Libro VIII, se describen dos tipos aceptables de "amistad": una entre dos iguales virtuosos y el amor homosexual que tiene como propósito el mejoramiento del más joven de la pareja [837a ss.]). Creo yo que esto es lo que más se acerca Platón a incluir la benevolencia entre las virtudes. Más adelante, en un breve pasaje que se refiere a la necesidad de evitar los excesos de alegría o de dolor (como ocurre tan fre-



cuentemente en *Las leyes* es el camino del medio el que debemos recorrer), aparece una exposición oficial de la relación entre la virtud y la felicidad. Una vez, el argumento está construido en su totalidad en función del placer y del dolor: todo el mundo desea una vida en la que el placer predomine sobre el dolor; y ésta es la vida virtuosa (como lo dirá cualquiera que esté enterado); ocurre precisamente lo contrario en la vida licenciosa. Pero no se nos dice cuáles son los dolores que produce la vida licenciosa; nos deja tan sólo una interesante comparación de la moderación de los placeres y dolores de la vida del que se domina a sí mismo con los de quien hace vida licenciosa; y con una yuxtaposición no muy feliz de la vida sana y la vida malsana. En calidad de justificación, es poco sustanciosa por no decir otra cosa; pero, hay que reconocer que en Magnesia la conformidad es una virtud mucho más importante que el andar pidiendo razones.

En la segunda mitad del Libro V y en los libros siguientes (VI-VII) se establece la ciudad: se monta su administración, se fijan reglas para el matrimonio y la procreación, la educación y las relaciones sexuales, la agricultura y el comercio. Luego, en el Libro IX, viene una exposición de las leyes de lo criminal, en medio de la cual, Platón se lanza a una discusión de la teoría del castigo. En su opinión, la finalidad del castigo no es la retribución sino la reforma del criminal (se habla también de recompensar a la víctima, pero ésta es una cuestión aparte). Esta concepción se basa en la paradoja socrática de que todo vicio es involuntario; la cual Platón defiende ahora (860c ss.). Hay esencialmen-

te dos clases de perjuicio: en primer lugar, el perjuicio que se causa por accidente o por una influencia irresistible; y, en segundo lugar, el perjuicio que se causa sin que medie ninguna de estas dos razones. Ambos tipos son involuntarios; si al segundo se le califica de voluntario es sólo en contraste con el primero. La injusticia del segundo tipo (el único tipo al que con propiedad se puede calificar de injusticia) tiene su origen siempre en una de las tres causas siguientes: ira, placer o ignorancia. La ira y el deseo puede "empujarnos" a hacer cosas (es decir, cuando sabemos que no deberíamos hacerlo, o tenemos por lo menos opiniones correctas al respecto); y si las cometemos por ignorancia, entonces es obvio que no podíamos obrar de otra manera. (Veremos cómo Aristóteles somete este análisis a una crítica juiciosa.) Así pues, se conserva una de las dos paradojas socráticas; pero la otra, la de la identificación de virtud y conocimiento parece ser descartada finalmente.

El Libro X constituye un rechazo razonado del ateísmo, ligado al materialismo y a la postura inmoralista (respecto de este último punto, véase especialmente 890a). Platón se lanza a demostrar tres cosas: "que los dioses existen, que son buenos y que tienen a la justicia en más alto aprecio que los hombres" (887b). Para Platón, son los dioses los que dan la justificación final a la ley. Así, al comienzo de la obra, se dice que Zeus y Apolo fueron los responsables del establecimiento de las leyes de Creta y de Esparta (y no se siente que haya en esto contradicción, creo yo, con lo que se afirma más tarde de que las promulgaron Minos y Licurgo [632d]). Como dice el ateniense en su vibrante

alocución a los nuevos colonos, lo que el dios quiere es que seamos como él en la medida de nuestras posibilidades: y esto trae consigo la moderación en todas las cosas. El incumplimiento de esta norma atraerá sobre nuestras cabezas una retribución inevitable (715e ss.).

Atrevido sería el hombre que intentase exponer con precisión el carácter de la teología platónica. Baste aquí con decir que, en el Libro X, al menos, se observa una tendencia a identificar a los dioses con las almas que impulsan a los cuerpos celestes (en contraste con la doctrina de *La República*, se piensa ahora que éstos —al menos oficialmente— recorren trayectorias constantes: 897b ss., 822a); aun cuando esto no le impide a Platón hablar del "dios" en singular, como lo hace en 901a ss. Hacia el final del libro, en una alocución imaginaria a un joven inconforme, el ateniense presenta un cuadro del universo en el que éste es una sola entidad organizada, en la que cada parte está dispuesta por el dios "para la preservación y excelencia del todo" (903b). "Cada médico y cada artesano experto... hace su parte para bien del todo y no el todo para bien de la parte; pero os sentís descontentos, porque no os dais cuenta de que la manera como son las cosas para vosotros es la óptima para el universo, y para vosotros mismos, en virtud de vuestro origen común" (903c-d). Finalmente, se representa a dios como un jugador de damas, que mueve nuestras almas hacia arriba y hacia abajo de la escala de la existencia de acuerdo con nuestros merecimientos: el que es excepcionalmente virtuoso puede escapar inclusive al ciclo de las reencarnaciones por completo y pasar a algún lugar mejor; el excepcio-

nalmente vicioso correrá la suerte contraria (esto se parece muchísimo al mito que encontramos en *La República*.)

Después de lo que acabamos de ver, volvemos a encontrar más legislación: las leyes sobre la propiedad, los códigos comerciales, las leyes sobre la familia y después toda una colección variada de regulaciones. Al final de la obra, sin embargo, Platón comienza a hablar del consejo nocturno, del cual dice que se hará cargo de garantizar la seguridad de la constitución y de las leyes. De todo esto ya he hablado en líneas anteriores, por lo que añadiré un solo punto. En páginas anteriores, hice hincapié en las semejanzas que se descubren entre los estudios de los miembros del consejo y los que deben hacer los filósofos de *La República*. Esta semejanza nos llevó a pensar que el conocimiento que los haría aptos para el cumplimiento de sus funciones provenía de la filosofía. Pero se trata también, al menos en parte, de un conocimiento *empírico*; por cuanto que parte del consejo estará formada por observadores especiales, los cuales habrán sido enviados al exterior a fin de descubrir si en otras constituciones había algo útil que se pudiera aprovechar (961a ss.; véase también 951a ss.). Y esto está perfectamente de acuerdo con el procedimiento seguido por el propio Platón en *Las leyes*: la fundación de Magnesia va precedida precisamente de una investigación empírica de las virtudes y los defectos de otras constituciones. El grandioso proyecto de *La República* aún no ha sido abandonado; pero Platón se siente indudablemente menos optimista al respecto.

## VII. LA "ÉTICA" DE ARISTÓTELES

ARISTÓTELES estuvo muchos años con Platón en la Academia, y tanto la *Ética*<sup>1</sup> como la *Política* muestran una fuerte influencia platónica. Aun cuando existan grandes diferencias, es justo decir que la teoría ética aristotélica, en su conjunto, es esencialmente un desarrollo de la platónica. Esta continuidad tiene la más grande importancia para la comprensión de los argumentos aristotélicos.

Antes de pasar a ver la *Ética*, será conveniente decir algo a modo de advertencia respecto del estilo de Aristóteles. Todo aquel que se acerca a los tratados aristotélicos desde los diálogos platónicos (y especialmente los del periodo medio) se enfrenta a un estilo de escribir muy diferente. En su mayor parte, los tratados están escritos en lo que parecen ser notas: son densos, elípticos y a veces desordenados. Por fortuna, la *Ética* es una de las obras en que Aristóteles se muestra más expansivo; pero aun aquí el lector tiene que esforzarse grandemente, a menudo, para no perder la dirección del argumento. Por otra parte, el enfoque aristotélico es por lo general mucho más preciso y sistemático que el de Platón. Esto en parte es cuestión de la ventaja que representa escribir un tratado continuo sobre el es-

<sup>1</sup> Es decir, la *Ética a Nicómaco*. En la obra completa aristotélica existen de hecho tres tratados de ética: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Magna Moralía*. Esta última es probablemente apócrifa; y la segunda, la *Ética a Eudemo* es tanto menos completa como menos fácil de leer que la *Ética a Nicómaco*.

cribir en forma de diálogo (en caso de que sistema sea lo que queramos), pero también es en parte resultado de una diferencia entre los hombres mismos. Platón escribe apasionadamente entregado al mejoramiento de la humanidad (aun cuando observemos en él otros estados de ánimo también); Aristóteles, aunque afirme un propósito semejante, esencialmente es una persona desapegada y académica. A veces, encontramos algún ingenio seco y hasta elegancia en sus escritos; pero, en su mayor parte, es esencialmente funcional.

### DE LA FELICIDAD (LIBRO I)

Aristóteles comienza la *Ética* alegando que hay un solo bien hacia el cual se dirigen todas nuestras acciones. Éste es la meta de la ciencia política (*politikē*), dentro de la cual queda comprendida la indagación representada por la *Ética*. Casi todo el mundo está de acuerdo en identificar el bien con la *eudemonía*, o "felicidad"; pero distintas personas nos dan diferentes versiones de lo que es la felicidad. Y hay algunas, dice Aristóteles (es decir, los platonistas), que "piensan que por encima de los muchos bienes hay algún bien, existente en sí mismo, que es también la causa de la bondad de todas las cosas buenas" (1905a 26-8). En el capítulo 6 se lanza a levantar toda una serie de objeciones contra la teoría de las formas, las cuales muestran, primero, que no puede existir la llamada forma del bien; y, segundo, que aun si existe, carece de valor para los fines prácticos. Los argumentos aducidos a propósito del primer punto giran princi-

palmente en torno a la demostración de que el término "bien" es ambiguo: "el bien", saca en conclusión Aristóteles en 1096b 25-6, "no es algún elemento común que pueda corresponder a una sola forma". Respecto del segundo punto, alega que todas las ciencias (es decir, las ciencias prácticas) apuntan de hecho hacia algún bien en particular y hacen a un lado el conocimiento *del* bien; además estudian su propio bien particular inclusive de manera muy específica: el doctor, por ejemplo, no estudia la salud en general, sino la salud de personas particulares. El resultado es un rechazo completo y final de la visión platónica de la ética considerada como ciencia abstracta del bien. Para Aristóteles, la "ciencia de la política" comienza con lo que es "sabido por nosotros" (1095b 3-4), es decir, con los hechos de la experiencia. En un determinado momento, llega al extremo de sugerir que podríamos prescindir completamente del conocimiento general: "el punto de partida es el hecho; si éste se mostrase con evidencia suficiente, no habría necesidad de razonar a su respecto" (1095b 6-7).

Como vimos, el propio Platón había comenzado a desplazarse hacia una concepción más empírica de la ética, a causa de que se había venido percatando cada vez más de la complejidad de su materia de estudio. Este punto tiene importancia capital en Aristóteles: así, en 1094b 11 ss., asevera que "basta con que nuestra discusión tenga tanta claridad cuanta permite la materia de estudio; pues no debemos buscar el mismo grado de precisión en todo lo que decimos, tal y como no lo hacemos en todos los productos de las artes. Las acciones excelentes y justas, que la ciencia política investiga,

admiten mucha variación y fluctuación, de modo que al parecer existen por convención, no por naturaleza. Las cosas buenas dan lugar también a la misma clase de fluctuación, ya que pueden causar perjuicio a muchas personas; ya que unas han muerto por su riqueza, y otras por su valentía. De modo que, como estamos hablando de esta clase de cosas, y partiendo de esta clase de base, debemos contentarnos con indicar la verdad aproximadamente y como en esbozo" (véase también 1098a 26 ss., 1103b 34 ss.). Las reglas generales son necesariamente inadecuadas, simplemente porque son leyes generales; pues, cuando las hemos captado, aun tenemos que mostrar de qué manera rigen la situación particular. "En las cuestiones relativas a la acción no hay nada fijo, tal y como no lo hay en cuestiones de salud", dice Aristóteles en 1104a 3-5: la situación de una acción, como el estado de un paciente, puede ser siempre diferente y requerir prescripciones distintas.

En el Libro I se alcanza una importantísima conclusión general acerca de la naturaleza de la felicidad. Después de algunos comienzos en falso, el argumento que finalmente da lugar a una definición comienza en 1097b 24. Dice Aristóteles que quizá nos formemos una idea más clara de lo que es la felicidad si preguntamos cuál es la actividad característica del hombre (la frase "actividad característica" es traducción del término griego *ergon*, que significa literalmente "trabajo", "lo que una persona (o cosa) hace". Es la misma palabra que desempeñó un papel fundamental en el argumento muy afín a éste que se encuentra al final de *La República* I). Esto resulta ser una averiguación de

algo que hacen los hombres y ninguna otra criatura hace. El simple estar vivo es algo que comparten con el hombre inclusive las plantas; así también, una vida de percepción es algo que el hombre tiene en común con los caballos, los bueyes y cualquier otro animal. "Nos queda, entonces, una vida activa del elemento racional, es decir, en el alma. De ésta, una parte es racional en el sentido de que obedece a la razón, otra en el sentido de que posee razón en sí misma, y lleva a cabo el pensamiento. . . Ahora bien, si la actividad característica del hombre es la actividad del alma de acuerdo con la razón, o no sin razón, y decimos que la actividad característica de una cosa es lo mismo en especie que la de esa misma cosa en buen estado. . . el bien humano resulta ser la actividad del alma de acuerdo con la virtud; y si hay más de una virtud, de acuerdo con lo mejor y más perfecto. Y debemos añadir que en una vida completa. Pues una golondrina no hace verano" (1098a 3-19).

La clave de este argumento la encontramos en una oración que se halla en 1097b 25-8: "Pues tal y como para el tocador de flauta, el escultor y cualquier otro artesano, y en general para cualquiera o cualquier cosa que tiene un *ergon* o actividad, el bien. . . parece consistir en el *ergon*, así parecería ser para el hombre, si tiene un *ergon*." "El bien" para el artesano es aquello a lo que quiere llegar, el propósito de su actividad; o, como dice Aristóteles aquí, se halla "en" su actividad (o, al menos, en "lo que hace"; la finalidad que persigue puede ser algo que esté por encima de la actividad en la acepción propia del término). Si el *ergon* del hombre es la actividad racional, entonces su bien con-

sistirá "en" (se hallará "en") eso. Pero la actividad racional puede dirigirse a fines malos, por lo que se necesita un paso más. El que toca la lira tiene como finalidad no tocar la lira meramente, sino tocarla *bien*. De manera semejante, parece argumentar Aristóteles, el bien para el hombre no será meramente actuar de manera racional, sino hacerlo bien.

El argumento depende muchísimo de una concepción particular de la naturaleza humana. Tal y como es parte del ser un tocador de lira el proponerse tocar bien la lira, así, sugiere Aristóteles, es parte del ser hombre el proponerse hacer una vida racional recta y propia. Pero, a primera vista, esto no parece ser muy plausible. Puede haber algo esencialmente humano en el ser racional; por lo menos, la racionalidad es algo que parece pertenecer a la mayoría de los hombres. Pero la mayoría de los hombres, según Aristóteles, no es de virtuosos; es decir, los hombres, en su mayoría, no dirigen de hecho su racionalidad hacia fines rectos. La respuesta de Aristóteles sería la de que nuestro criterio en todo no debería ser el de lo que hace la mayoría de las personas, sino el de lo que hace el hombre bueno, el *spoudaios*; tal y como en materia de gusto aceptamos el criterio del sano, y no el del enfermo (véase especialmente 1113a 25 ss.). El punto de vista general en que se apoya esto es, a primera vista, bastante aceptable: a saber, que a fin de descubrir cómo es una cosa realmente, deberíamos examinar un buen ejemplar de tal cosa, y no el que es imperfecto o se encuentra de alguna manera dañado. Así, por ejemplo, el biólogo interesado en conocer la naturaleza del bagre (como lo

estuvo el propio Aristóteles) escogerá especímenes en buen estado y desechará los enfermos o deformes. El problema está en que no habría mayor desacuerdo acerca de lo que es un bagre sano, o acerca de lo que es un cuerpo humano dotado de buena salud, pero bien podría haber inconformidad en lo tocante a otros de los rasgos necesarios para constituir un buen espécimen humano. Calicles y Trasímaco, por ejemplo, sostuvieron que la excelencia humana no se encontraba en la virtud, sino en la consumada malignidad. Platón trató de abordar el problema, pero Aristóteles casi no se percata de su existencia; probablemente, creo yo, por confiar en los argumentos platónicos. Anteriormente, se hizo una mención, como de pasada, del hecho de que algunas personas creen que lo excelente y lo justo existen "meramente por convención, no por naturaleza"; pero quedan muy pocos rastros de que se hayan sostenido argumentos razonados en contra de tal manera de ver las cosas. La cuestión debatida, a cuyo esclarecimiento se entregó Platón con tanto ardor, parece estar, en Aristóteles, completamente muerta.

Hasta ahora, he supuesto que la "virtud" mencionada en la definición es la virtud moral. Pero esto es olvidar el añadido de Aristóteles: "lo bueno para el hombre es la actividad del alma de acuerdo con la virtud; y *si hay más de una virtud, de acuerdo con la mejor y más perfecta*". Nos estamos adelantando aquí al Libro X, donde resulta que el hombre más feliz de todos es el que se dedica a la contemplación científica; es decir, el hombre que es activo "de acuerdo con" una diferente clase de virtud, o excelencia, la "virtud intelectual" de la

sabiduría. (El hombre activo de acuerdo con la virtud moral es el que se encuentra en el segundo grado de felicidad. Sin embargo, esta manera de expresarlo es de hecho engañosa: nadie, dice Aristóteles, es capaz de contemplación continua; así, en resumidas cuentas, las dos clases de vida tienen que combinarse.) Ésta es la mejor, la más perfecta clase de virtud, cuya existencia nos sugiere en el Libro I; pero, por el momento, no es más que una insinuación. Su finalidad, por ahora, es ofrecernos tan sólo un tosco esbozo de solución al problema de la felicidad; los pormenores se nos habrán de ofrecer más tarde (1098a 20-2).

El paso siguiente consiste en confirmar esta definición en esbozo haciendo referencia a las cosas que las personas dicen acerca de la felicidad; "pues", dice Aristóteles "todos los datos armonizan con una concepción correcta; con la falsa no tardan en desarmonizar" (1098b 11-12). Este procedimiento es parte estándar del método aristotélico. Su justificación se ofrece un poco más adelante, en 1098b 27-9: "De estas concepciones" (acaba de enumerar una lista) "unas son antiguas, y han sido sostenidas por muchas personas, en tanto que otras pertenecen a unos cuantos hombres respetados; y no es razonable suponer que cualquiera de éstas hayan estado completamente equivocadas, antes al contrario, que cualquiera de ellas está en lo justo en por lo menos un punto, y aun en la mayoría". Patentemente, Aristóteles no está proponiendo que las cuestiones éticas se decidan por voto popular; sus conclusiones tienen que contrastarse no con lo que todos y cada uno de los hombres piensan, sino con las opiniones que o bien poseen una respetable

antigüedad o bien las sostienen personas respetables. Si es posible describir el método aristotélico diciendo que es "empírico", hay que añadir que se trata de un empirismo de carácter muy limitado.

Permítaseme tratar un punto último antes de abandonar el examen de lo que es felicidad. Precisamente al final, vemos a Aristóteles utilizar, para describir la felicidad, exactamente el mismo lenguaje que empleó al describir la forma del bien en Platón: los platonistas, dijo, consideraron a la forma como la causa de la bondad de las demás cosas (1095a 26-8); pero en 1102a 2-4 es la felicidad la que se convierte en "primer principio y causa de los bienes". La felicidad, el bien humano, ha sido definida como una clase de actividad de acuerdo con la virtud; y los demás bienes (por ejemplo la salud) unos son buenos porque son las condiciones previas necesarias de esta actividad; otros (por ejemplo, los amigos, la riqueza, el poder político, 1099a 33-b 2) son buenos porque aportan los instrumentos (1099b 26-8) de la felicidad. Así pues, aunque Aristóteles rechaza la teoría de las formas como tal, preserva algunos elementos de la misma; que tal vez quedan realizados además.

En el último capítulo del Libro I, Aristóteles introduce la discusión general de la virtud iniciada en el Libro II. Se ofrecen dos razones para la discusión de este tema: primero, la de que nos ayudará en nuestra indagación de lo que es felicidad; y, segundo, que la virtud parece ser el asunto principal del "político verdadero". ("Como ejemplo de esto", añade Aristóteles, "tenemos a los legisladores de los cretenses y de los espartanos.") Aristóteles distingue dos clases de virtudes específicamente hu-

manas: las virtudes de la parte apetitiva del alma, que se puede entender o bien como racional o bien como irracional (irracional, porque puede oponerse a la razón; racional, porque puede obedecerla); y las virtudes de la parte que es racional en la acepción propia del término. Las primeras son las virtudes "éticas", o virtudes del carácter: liberalidad, dominio de sí mismo y lo demás; las segundas son las virtudes intelectuales, como la sabiduría teórica, la comprensión, la sabiduría práctica. De las virtudes éticas se trata en los Libros II-V (primero, en general, en II-III 5, después individualmente); de las virtudes intelectuales en el Libro VI. (Existe un problema acerca de la relación entre lo que nos dice Aristóteles del alma en este capítulo y el tratamiento que da a la misma en *De anima*, donde rechaza la concepción dualista de Platón y defiende un monismo. A primera vista, la exposición de que estamos hablando parece ser notablemente platónica; pero es probablemente compatible también con un monismo. Sin embargo, el problema es tan sólo incidental; como dice explícitamente el propio Aristóteles, cualquier exposición más precisa de lo que es el alma no vendría al caso del tema que se está tratando.)

#### LA VIRTUD "ÉTICA" (LIBROS II-V)

El examen general de la virtud ética comienza con una serie de argumentos cuyo objeto es el de establecer que la virtud de esta clase se produce mediante la ejecución de las acciones que vienen al caso: es decir, que nos volvemos justos cometiendo

actos justos, valerosos haciendo cosas valientes, y así sucesivamente. Así pues, como el propósito de la indagación no es el obtener simplemente un conocimiento, sino el volvernos buenos, será necesario investigar las acciones y descubrir de qué modo deben ejecutarse (1103b 26-30). Después de hacer una breve referencia al factor intelectual que hay en la virtud moral (examinado en el Libro VI) y después de una nueva advertencia acerca de la inevitable *generalidad* de cualesquiera conclusiones a las que podamos llegar, Aristóteles comienza declarando que las virtudes, como la salud o la fuerza, son destruidas por el exceso o por la falta, y que son producidas, incrementadas y preservadas por lo que es proporcionado (*ta summetra*): "pues el hombre que huye de todo y le tiene miedo a todo, y no logra decidirse a hacer frente a nada, se vuelve cobarde, en tanto que el hombre que no le tiene miedo a nada y hace frente a lo que sea se torna temerario; así también, el hombre que se entrega a todos los placeres y no se para ante ninguno se vuelve licencioso, en tanto que el hombre que rechaza todo placer... se vuelve insensible; así pues, el dominio de sí mismo y el valor son destruidos por el exceso y la falta y son preservados por el término medio" (1104a 20-7). Podemos juzgar acerca de si un hombre posee o no una virtud determinada viendo si disfruta ejecutando las acciones del caso. "Pues la virtud ética tiene que ver con los placeres y los dolores; ya que es por placer por lo que cometemos actos viciosos y por dolor por lo que nos abstenemos de acciones excelentes. Por consiguiente, todos deberíamos haber sido educados de una manera particular desde nuestra infancia, como dice

Platón, para que sintiésemos placer o dolor ante las cosas correctas" (1104b 8-13). Un poco más tarde, Aristóteles nos dice que hay tres objetos elegibles y tres rechazables: lo excelente, lo beneficioso y lo agradable; y lo vergonzoso, lo perjudicial y lo doloroso. El hombre bueno propende a obrar rectamente a propósito de estas cosas (es decir, al elegir lo excelente, que es también lo que es verdadera, o "naturalmente", beneficioso y auténticamente agradable: este último punto fue debatido hacia el final del Libro I [1099a 7 ss.], mientras que el anterior se desprende de la identificación de la felicidad con la actividad virtuosa); el hombre malo yerra acerca de todas ellas, pero especialmente en lo tocante al placer, ya que el deseo de placer está arraigado con especial profundidad en todos nosotros y está envuelto en todas las cuestiones de elección (1104b 30 ss.).

En el capítulo 4 Aristóteles redondea finalmente la primera parte del Libro II al explicar la aparente contradicción en la que cae al sugerir que adquirimos la virtud haciendo cosas virtuosas. Podría parecer que, a fin de hacer cosas virtuosas, uno debería *ser* ya virtuoso; pero no es tal el caso, dice Aristóteles, pues el hombre virtuoso no es (meramente) el que lleva a cabo determinadas cosas, sino el que las ejecuta de una manera determinada: debe actuar con conocimiento, debe elegir lo que hace y elegirlo por su propio valor, y "su acción debe surgir de un carácter firme e invariable" (1105a 32-3). Esta última condición proporciona el punto de partida de la discusión central del Libro II, en la que Aristóteles trata de ofrecernos una definición general de la virtud ética. La virtud ética,



asevera en el capítulo 5, es una *hexis*, un estado o disposición fijos. Pero esto no nos lleva demasiado lejos; ¿qué *clase* de *hexis* es? Aristóteles nos da la respuesta en el capítulo 6, en la doctrina del término medio. Hay dos clases de término medio, dice, o "media" (*meson*): el término medio medido en referencia a un objeto en sí mismo; y el término medio "en relación con nosotros" (*pros hēmās*). La primera clase es simplemente la del punto medio de cualquier cosa que estemos midiendo, y éste, añade Aristóteles, es uno y el mismo para todos. La segunda clase, por otra parte, es la de que "no es ni demasiado, ni demasiado poco, y esto no es una sola cosa, ni la misma para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, seis es la media en función de la cosa que esté siendo medida; pues excede y es excedida en una cantidad igual; y esto es una media de acuerdo con la proporción aritmética. Pero la media en relación con nosotros no debe entenderse de esta manera; pues si diez libras de comida es demasiado para que una persona en particular se las coma, y dos libras es demasiado poco, el entrenador no encargará necesariamente seis libras; porque también esto puede ser demasiado para el hombre que habrá de ingerirlo, o demasiado poco; pues será demasiado poco para Milón [un púgil famoso] y demasiado para el hombre que acaba de comenzar su entrenamiento. Y otro tanto puede decirse de la carrera y la lucha" [es decir, la dieta adecuada al luchador no es buena para el corredor]. "De esta manera, entonces, el experto en cualquier campo evita el exceso y el defecto, busca la media y la escoge; no la media del objeto, sino en relación con nosotros. Entonces,

si cualquier arte perfecciona su producto de esta manera... , y si la virtud es más exacta y mejor que cualquier arte, como también lo es la naturaleza, tendrá que ser, entonces, algo que apunte a la media" (1106a 31-b 16).

La interpretación detallada de este pasaje nos presenta dificultades; pero parecen existir dos puntos que Aristóteles quiere establecer. En primer lugar, la media a la que "apunta" la virtud tiene que ser determinada por nosotros y no puede sacarse de un objeto de la misma manera directa como pueden obtenerse otras clases de medias. En segundo lugar, habrá de ser diferente en situaciones distintas; lo que es una media en un determinado conjunto de circunstancias tal vez ya no lo sea en otro. (La dificultad principal tiene que ver con la aseveración de que la "media en relación con nosotros" no "es una, ni la misma para todos". El contraste con la otra media indica que esto debe tener el sentido de que "diferentes personas miden de distintas maneras"; pues la otra media sólo puede ser "una y la misma para todos" en el sentido de que será la misma independientemente de quien haga las mediciones. Pero tal interpretación parece implicar que hay en Aristóteles un relativismo cuyo análogo sería muy difícil de encontrar en otras partes de la *Ética*. La media "en relación con nosotros" no es creada por nosotros. Es difícil de determinar, como subraya Aristóteles al final del libro de que nos estamos ocupando [1109a 20 ss.]; pero, como veremos, aun sostiene claramente que hay *una* media en cualquier situación.) El término medio es la media de "las pasiones y acciones": "por ejemplo, es posible tener miedo, sentirse confiado, desear,

encolerizarse, compadecerse, o, en general, sentir placer y dolor en demasía o demasiado poco y en ambos casos no bien; pero sentir estas cosas en el momento adecuado, en relación con los objetos convenientes, respecto de las debidas personas, por la razón adecuada y de modo correcto es, a la vez, una media y lo mejor; lo cual es lo que caracteriza a la virtud. De manera semejante, en el caso de las acciones también" (1106b 18-23).

En 1106b 36-1107a 2, Aristóteles expresa finalmente su definición general de la virtud ética: "La virtud, entonces, es una disposición que tiene que ver con la elección, situada en una media, es decir, en una media en relación con nosotros, determinada por la razón,<sup>2</sup> y de la manera como un hombre dotado de sabiduría práctica la determinaría". El "hombre de sabiduría práctica", el *phronimos*, es lo mismo que el *spoudaios*, el hombre bueno; pues la virtud, en la plena acepción del término, como descubrimos en el Libro VI, encierra la posesión de la *phronēsis*, sabiduría práctica, además de las virtudes éticas. A primera vista, esto hace inútil la definición; pues la virtud será definida en referencia a sí misma. Pero lo que se propone Aristóteles al mencionar el *phronimos* es algo estrictamente limitado, creo yo: lo único que quiere es indicar que aun cuando la media es en "relación con nosotros", no la determina cualquiera; como antes, rechaza firmemente una moralidad por voto popular. La norma es la establecida por quienes son virtuosos, cuyo juicio, por consiguiente, es correcto.

<sup>2</sup> Según algunos, ésta es una traducción ilegítima de *horismenēi logoi*; pero esto sólo afecta marginalmente al sentido.

En el capítulo 7 se nos da una exposición preliminar de la aplicación de la doctrina del término medio a las diferentes virtudes; el capítulo 8 nos proporciona algunas observaciones generales más acerca de la doctrina; y, finalmente, en el capítulo 9, Aristóteles nos ofrece algunos consejos para dar con la media. Este último capítulo muestra que la doctrina, de todos modos, es práctica sólo en parte; en verdad, habríamos de esperar esto, en todo caso, ya que la totalidad de la indagación se ha emprendido explícitamente "a fin de que podamos volvernos buenos". Y quizá, como una suerte de regla práctica general (lo cual, por supuesto, es todo lo que pretende ser), posee algún valor práctico, no muy original que digamos: "de nada demasiado, de nada demasiado poco". Por lo demás, tiene valor en el nivel descriptivo; en la medida en que nos hace ver con claridad algo acerca del lenguaje que empleamos cuando hablamos de cuestiones morales.

Los primeros cinco capítulos del Libro III parecen tratar inicialmente un vago conjunto de temas: actos voluntarios e involuntarios; elección y deliberación; y "deseo" (*boulēsis*). Pero, al examinarlos con mayor atención se ve que forman un solo argumento continuo, cuya finalidad primordial es la de establecer el grado de responsabilidad que nos corresponde en nuestros actos. Como vimos, Platón se aferró todavía a la máxima socrática de que todo vicio era involuntario; ahora, Aristóteles lo rechaza finalmente. La discusión del tema, en su conjunto, constituye uno de los mejores momentos del pensamiento aristotélico.

Parte del hecho de que "los actos involuntarios parecen ser aquellos que se cometen o bien por

coacción o a causa de una ignorancia" (1109b 35-1110a 1). En la primera parte del capítulo 1, reflexiona sobre las acciones que quedan comprendidas en la primera de estas categorías. "Los actos que se cometen por coacción", dice, "parecen ser aquellos que tienen su causa motora (*arché*) fuera, y son de tal naturaleza que la persona que está actuando o a la que le están haciendo algo nada contribuye a la realización de los mismos; por ejemplo, si el viento la arrastrara hacia alguna parte o se la llevaran secuestradores" (1110a 1-4). Pero hay otros casos que ya no son tan claros: ¿hay coacción, por ejemplo, cuando un hombre hace algo que en sí mismo es vergonzoso a fin de salvar a sus padres o a sus hijos de una muerte violenta, o cuando un capitán tira su carga por la borda, en plena tormenta, para salvar su barco? Aristóteles saca en conclusión finalmente que "estas acciones, consideradas en sí mismas, son involuntarias, pero ahora, y a cambio de estos beneficios, voluntarias" (1110b 5). "Pero si alguien dijese que acciones excelentes y agradables se cometen por coacción, porque [lo excelente y lo agradable] están fuera de nosotros, y tienen poder de coacción, entonces todas las acciones serían coercitivas; ya que todo el mundo hace todo por estas cosas" (es decir, por una u otra, o ambas). "Y quienes hacen cosas bajo coacción e involuntariamente se sienten apenados por tenerlas que hacer, mientras que los que actúan por causa de lo agradable y lo excelente sacan placer de lo que hacen; y es absurdo descargar la responsabilidad en agentes exteriores, y no echarse la culpa a uno mismo por la facilidad con que lo capturan tales atractivos, y hacerse responsable de las accio-

nes excelentes y de las cosas agradables, pero no de las vergonzosas" (1110b 9-15). Esto anula efectivamente una de las dos explicaciones que de la injusticia ofrece Platón en *Las leyes*, según la cual un hombre obra injustamente porque está "subyugado" por el placer.

Aristóteles pasa ahora a considerar el segundo tipo de acciones involuntarias, las que se cometen por ignorancia. Sólo si nos lamentamos de tales actos son involuntarios en la acepción plena del término. Nuevamente, podemos excluir a las acciones cometidas bajo la influencia de la ira o del alcohol (también éstas se cometen, en cierto sentido, "sin conocimiento", no obstante lo cual son culpables). Finalmente, "no empleamos el término de 'involuntario' cuando alguien no tiene conocimiento de qué es lo que más le conviene; pues la ignorancia en la elección de un hombre no es una causa de la acción involuntaria sino del vicio" (1110b 30-2). El que nuestros fines sean erróneos podrá ser una clase de ignorancia, pero no de índole tal que nos absuelva de la responsabilidad por nuestros actos (por supuesto, Aristóteles está rechazando aquí la segunda explicación que da Platón de la injusticia; y con plena conciencia, como lo indica su lenguaje). La única clase de ignorancia que nos absuelve de responsabilidad es la ignorancia acerca de una, o más de una, de las circunstancias materiales de nuestras acciones: por ejemplo, el haber creído que la jabalina que estábamos arrojando tenía un botón en la punta, cuando no lo tenía; o el haber creído que salvábamos a un hombre dándole algo de beber, cuando de hecho le estábamos dando muerte. Aristóteles termina resumiendo sus

resultados, y añadiendo unos cuantos argumentos, ya de salida, contra la opinión de que los actos cometidos por deseo o por ira son involuntarios. . .

La elección se define como un "deseo de cosas que está en nuestro poder tratar de alcanzar después de una deliberación" (1113a 10-11). Se dice también que tiene que ver con los medios conducentes a fines; en tanto que "deseo" tiene que ver con los fines. El capítulo 4 se ocupa de un problema particular acerca del "deseo": ¿su objeto es el bien, o únicamente lo que le parece ser el bien al individuo? Si optamos por lo primero, es tanto como si dijéramos que la cosa deseada por el hombre que hace la elección incorrecta no es un objeto del deseo (Sócrates y Platón no se arredraron por esto; pero Aristóteles es menos afecto a la paradoja); si optamos por lo segundo, entonces no habrá nada que por su propia naturaleza pueda ser objeto de deseo, sino únicamente tendremos lo que parece bueno a cada individuo. "¿Deberíamos decir que lo que sin reservas y en el sentido verdadero es el objeto del deseo, es el bien, pero que para cada individuo es lo que le parece bueno? ¿Y que, por lo tanto, lo que en sentido verdadero es el objeto del deseo lo es, así, para el *spoudaios*, mientras que el objeto del deseo del vicioso es cualquier cosa fortuita?" (113a 23-6).

El blanco principal al que apunta Aristóteles es el argumento socrático-platónico de que el vicioso no puede desear su fin y que, por consiguiente, sus acciones, que apuntan a ese fin, no pueden ser voluntarias. Habiendo ahora establecido que *si desea su fin*, Aristóteles puede sacar su conclusión general: "Entonces, si el fin es deseado, y los medios

conducentes al fin son elegidos y acerca de ellos se ha deliberado, las acciones que tienen que ver con los medios serán conformes a la elección y voluntarias. Y el ejercicio de las virtudes tiene que ver con los medios. Por lo tanto, también la virtud depende de nosotros y también el vicio, de manera semejante" (capítulo 5, 1113b 3-7). (El "fin" para el hombre de bien es, como veremos, *to kalon*; "lo excelente"; actúa "por lo excelente"; de manera que, en su caso, el fin se realiza en la acción misma.) El resto del capítulo 5, luego, refuerza este resultado y responde hábilmente a algunas objeciones posibles.

Viene después el tratamiento aristotélico de las virtudes particulares, que culmina en la larga discusión en torno a la justicia que ocupa el Libro V. Me propongo pasar por alto la mayor parte de esta sección de la *Ética* y concentrar mi atención en unos cuantos pasajes fundamentales.

Encontramos el primero de éstos en el comentario en torno al valor, con el que comienza Aristóteles. El hombre valiente, dice, habrá de sentir miedo; pero "resistirá a lo que teme como es debido y como se lo mande la razón por bien de lo excelente; pues tal es la meta de la virtud. Pero es posible temer [las mismas cosas] en mayor o menor grado; y, así también, temer a cosas que no son aterradoras como si lo fuesen. . . De modo que el hombre que resiste y teme las cosas que son de temer, por una buena razón, de la manera adecuada y en el momento oportuno. . . es el valiente; pues el hombre valeroso siente y actúa conforme a los méritos del caso y de la manera como lo indica la razón en cada situación. Ahora bien, el fin de cada actividad es lo que

está de acuerdo con la disposición correspondiente. Por lo tanto, esto es cierto también del hombre valeroso. Pero el valor es algo excelente". (He adoptado el texto elegido por Ross en su traducción de Oxford.) "Por lo tanto, tal es su fin también; pues cada cosa es definida por su fin. Por consiguiente, es por lo excelente por lo que el hombre valiente se mantiene firme y hace las cosas que están de acuerdo con la valentía" (1115b 11-24). El morir para escapar de la pobreza, del amor o de algo doloroso, como añade Aristóteles un poco más adelante, es señal de cobardía, y no de valor. Así pues, es condición necesaria de que una acción sea valerosa el que se cometa "por lo excelente", o en otras palabras, porque es lo correcto. Esto le permite a Aristóteles distinguir el verdadero valor de otras clases de cualidades que reciben el mismo nombre. En primer lugar, lo distingue del valor mostrado por los ciudadanos, que según él es parecidísimo al primer tipo, "ya que tiene su origen en la virtud; pues se debe a la vergüenza y al deseo de algo excelente, es decir, del honor, y a la evitación de la deshonra, por vergonzosa" (1116a 26-9). (Si esta clase de valor se produce "por causa de la virtud", a primera vista parecería ser lo mismo que el del primer tipo; pero probablemente lo que quiere indicar Aristóteles es que el hombre verdaderamente valeroso elige hacer lo que es excelente por sí mismo, sin referencia a la adquisición de honra o a la evitación de la deshonra.) En segundo lugar, el valor verdadero se distingue de la cualidad que poseen los soldados profesionales, el cual se basa simplemente en la experiencia práctica. (En esto, dice Aristóteles, es en

lo que estaba pensando Sócrates cuando identificó valor con conocimiento; observación que tiene al menos alguna justificación en lo que se refiere al Sócrates platónico, por ejemplo, en el *Laques*, o en el *Protágoras* 349e ss., pero que probablemente no va hasta el meollo del punto de vista sostenido por el Sócrates histórico.) Por último, tenemos las clases de "valor" que muestran las naturalezas animosas; el ciego optimismo; los bríos que da la ignorancia.

De lo que se afirma acerca del hombre valiente, de que actúa "por lo excelente", se dice más adelante que tiene validez en lo que respecta a todas las virtudes: "Las acciones de acuerdo con la virtud son excelentes y por amor a lo excelente" (1120a 23-4). Son también agradables y presumiblemente apetecibles también por esa razón; aun cuando, como reconoce Aristóteles, en el caso de la valentía, el elemento del placer queda "oscurecido" por las circunstancias" (1117b 1-2); pero el primer motivo es el decisivo, y aquél en el que hace hincapié Aristóteles (véase, por ejemplo, 1119b 15-18; 1122b 6-7; 1126b 29-30).

Después de la valentía vienen el dominio de sí mismo, la liberalidad (que abarca no el mero dar, sino el gasto en general, en pequeña escala), la "magnificencia" (la exhibición elegante de la riqueza), y, en IV 3, la intraducible *megalopsychia*, literalmente "grandeza de alma". Vale la pena detenerse un momento para echar una mirada a este "ornamento de las virtudes", como lo llama Aristóteles (1124a 1-2). Como en todos los casos, considera no sólo la virtud misma, sino los vicios correspondientes del exceso y el defecto: el hombre

"de alma grande" es el que es digno de grandes cosas y piensa que lo es; el hombre que se cree digno de grandes cosas, cuando lo es, no es vanidoso; y el hombre que se cree menos digno de lo que le corresponde es "pequeño de alma" (quizás las mejores traducciones de *megalopsychia* y de *mikropsychia* son las de Ross, que pone "orgullo" y "humildad": éstas, al menos, señalan el contraste con las virtudes cristianas). Las "cosas grandes" en cuestión son las recompensas externas, especialmente el honor; y el *megalopsychos* es digno de ellas porque es virtuoso. Le halagarán, aunque sólo moderadamente, los grandes honores que le rindan hombres buenos; menospreciará decididamente los honores que le confieran la gente común o por motivos triviales. Será moderado también en su actitud respecto de otros bienes externos, como la riqueza, el poder y otros semejantes, y ni se sentirá demasiado halagado por obtenerlos ni demasiado apenado por no conseguirlos. Aun así, "también estas cosas aumentan la *megalopsychia* de un hombre, pues son honrados por algunos [por tenerlas]; pero, en realidad, sólo el hombre bueno es digno de honor; pero el hombre que posee ambos [virtud y bienes externos] es considerado como más digno de honor" (1124a 23-6). (Aristóteles da a entender que está completamente de acuerdo con este último parecer. Encontramos una vacilación semejante en Platón.)

Al *megalopsychos* le agrada hacer beneficios a otros, pero le avergüenza recibirlos "pues lo uno es señal de superioridad, en tanto que lo otro señala al inferior" (1124b 10). Será incapaz de vivir a la sombra de algún otro, excepto si es un amigo,

porque eso es propio de esclavos; tampoco será dado a la admiración, "pues nada es grande para él" (1125a 3). Propenderá a poseer cosas hermosas e inútiles, en vez de objetos útiles, porque eso constituye una señal mayor de autosuficiencia. Su andar será lento, su voz profunda, su tono uniforme; "pues el hombre que considera importantes pocas cosas no suele andar a la carrera y el hombre para el cual nada es grande no se excitará" (a 14-15). Tal es la figura ideal de Aristóteles. (Por supuesto, no he mencionado más que los grandes rasgos del retrato.)

De la *megalopsychia* pasamos a una virtud sin nombre que tiene que ver con la correcta búsqueda de pequeños honores; la media en relación con la ira; la cordialidad (opuesta a la obsequiosidad y a la falta de amistad); otra virtud a la que no se le da nombre, intermedia entre la jactancia y la "ironía" (*eironeia*) o menosprecio de sí mismo; el ingenio, situado entre la bufonería y la patanería; y finalmente la "vergüenza" que es más semejante a "un sentimiento que a una disposición" (1128b 11). (Aristóteles menciona a Sócrates como ejemplo de "ironía"; al menos, está dispuesto a reconocer que es más atractiva que la jactancia, porque las personas "irónicas" no parecen ser movidas "por un deseo de provecho, sino a fin de evitar la pomposidad" [1127b 23-4]. Los enemigos de Sócrates se formaron una opinión menos halagadora de la misma; por ejemplo, Trasímaco [*La República* 337a] piensa que la "ironía" es una "intencionada simulación".)

Con esto llegamos al Libro V, y al prolongado tratamiento de la *dikaioσύνη*, o "justicia". Al prin-

cipio de su examen, Aristóteles distingue dos sentidos del término: una acepción amplia, en la que es equivalente simplemente a la obediencia a la ley; y un sentido más estrecho, en el que significa equidad en la distribución de las cosas buenas y en la enmienda de daños causados por una persona a otra. La primera clase de justicia (la justicia "universal") es en su mayor parte la misma que la examinada por Platón en *La República*; pues en la medida en que los edictos de la ley abarcan a todas las virtudes (1129b 19-25), la justicia, en este sentido, será equivalente a la virtud completa —"no sin reservas, sino en relación con alguna otra cosa" (b 26-7). Esta reserva parece ser añadida porque la ley misma parece tener que ver esencialmente con las relaciones entre ciudadanos. Así pues, en 1130b 25-6, Aristóteles dice que las cosas que producen virtud, en conjunto, son aquellos actos prescritos por la ley y que han sido establecidos desde el punto de vista de la educación *para el bien común* (*pros to koinon*). "Acercas de la educación del individuo como tal, que constituye a un hombre bueno sin reservas, tendremos que establecer más adelante si corresponde esto a la ciencia de la política, o a alguna otra ciencia; pues quizá no sea lo mismo ser un hombre bueno y ser un buen ciudadano de algún Estado" (b 26-9). El problema que se le presenta aquí a Aristóteles, como vemos por el pasaje posterior al que está haciendo referencia (1179b 20 ss.), es el de que la mayoría de los Estados existentes —Esparta es la honrosa excepción— no se ocupan suficientemente de la educación moral al nivel privado; y que, por consiguiente, es perfectamente posible ser un buen

ciudadano, es decir, obedecer las leyes del Estado, y no ser virtuoso. (Si vive uno en tal Estado, sugiere Aristóteles, los niños tendrán que recibir su educación moral de sus propios padres.)

Habiendo distinguido las dos clases de justicia, Aristóteles pasa a examinar la segunda clase, la de la justicia "particular" (pues de la justicia "universal" se trató en efecto al hablar de las demás virtudes). Llega a la conclusión de que "la acción justa es una media entre el cometer una injusticia y el padecerla, pues lo uno es tener demasiado y lo otro tener demasiado poco. La justicia es una suerte de media, no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque guarda relación con una cantidad media; y la injusticia guarda relación con los extremos. Y la justicia es aquello en virtud de lo cual el justo es un hacedor, por elección, de lo que es justo, y es quien distribuirá entre sí mismo y otro, y a otros entre sí, no de manera tal que se dé a sí mismo más de lo que es digno de elección, y a su vecino menos... sino de modo que sea proporcionalmente igual, y de manera semejante al distribuir entre otros" (1133b 30 - 1134a 6). Patentemente, la doctrina de la media no encaja bien en este caso; pero en el análisis de Aristóteles aún quedan muchas cosas de interés.

Lo anterior es especialmente cierto respecto de la parte que viene después de la definición, en la que aborda una serie de cuestiones específicas acerca de la justicia. Elegiré un pasaje en particular, en el que Aristóteles traza la distinción entre un elemento "natural" y un elemento "convencional" en la justicia. "La justicia de los ciudadanos", dice, en parte es natural y en parte es convencional"

(o, "establecida por ley", *nomikon*); es "natural esa parte de la misma que tiene la misma fuerza en todas partes, y no existe porque pensemos esto o aquello; y convencional, aquella parte que originalmente da lo mismo que sea establecida de esta o de aquella manera, pero deja de dar lo mismo una vez que ha sido establecida; por ejemplo, que el rescate de un prisionero tenga el valor de una mina, o que se sacrifique un chivo en vez de dos ovejas. . . , y así también todas las leyes que se promulgan para casos particulares; por ejemplo, que se hagan sacrificios en honor de Brasidas. . . Algunas personas creen que todas las leyes son de esta última clase, ya que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene la misma fuerza en todas partes, como el fuego quema tanto aquí como entre los persas, pero descubren el cambio en las cosas que se establecen como justas" (1134b 18-27). Están en un error, dice Aristóteles: todo lo que se establece puede ser cambiado, y no obstante parte de lo mismo es por naturaleza y parte no lo es. Y añade, suavemente, que "es claro qué clase de cosas, entre las cosas que pueden ser de otra manera también, es por naturaleza y qué no lo es, sino que existe por convención y acuerdo" (b 30-3). Hay muchos diferentes conjuntos de leyes, tal y como existen diferentes tipos de constituciones; "y, sin embargo, hay sólo una que es por naturaleza la mejor en todas partes" (1135a 5). Bien quisiera uno que el problema fuese tan sencillo. (A la justicia de "los ciudadanos" *to politikon dikaion*, se le da tal nombre para distinguirla, por ejemplo, de la justicia entre el amo y el esclavo, o entre el padre y el hijo [1134b 8 ss.]: "existe entre hom-

bres que son libres, e iguales, ya sea proporcional o aritméticamente" 1134a 27-8.)

#### LAS VIRTUDES INTELECTUALES (LIBRO VI)

El tema del Libro VI es el de las virtudes intelectuales, pero de una de éstas en particular, la *phronēsis*, o "sabiduría práctica". Habíamos dicho anteriormente, comienza aseverando Aristóteles, que deberíamos elegir la media, y que esta media es "lo que dicta la razón recta"; ahora tenemos que explicar esta fórmula, y exponer qué es la "razón recta" y cuál es su norma (*horos*). Nos ponemos inmediatamente a examinar la primera de estas cuestiones. La parte más alta del alma se divide ahora en dos partes: "una por la cual contemplamos a aquellas de las cosas que son, cuyos primeros principios no pueden ser distintos de lo que son; otra por la cual contemplamos cosas que pueden ser distintas de lo que son; pues en lo que respecta a las cosas que son diferentes en especie, la parte del alma que responde a cada una de las dos será también diferente en especie, si su conocimiento les llega en virtud de una suerte de semejanza o parentesco con sus objetos" (1139a 6-11: la idea se basa en una idea vulgar griega de la percepción). Aristóteles reflexiona después sobre cuál será la virtud o excelencia de estas dos partes. En el caso de la parte más alta, o "teorética", el funcionamiento adecuado consiste en captar la verdad; en el caso de la parte "calculativa", es lo mismo, sólo que la verdad en cuestión es una "verdad de acuerdo con el deseo recto" (1139a 30-1). Aristóteles hace hin-



capié en que la acción depende de la colaboración de la razón con el deseo: "su origen es la elección —es decir, el origen en el sentido de causa motora, no en el sentido del fin en razón del cual obramos— y de la elección [el origen] es el deseo y el razonamiento orientado a algún fin" (a 31-3). (Estrictamente hablando, debería haber dicho que la elección es el origen de algunas acciones; otras, a saber, las del *akratēs*, del "incontinente" u hombre de voluntad débil, no son elegidas en la acepción propia del término.) A la virtud de la parte calculativa se la llama *phronēsis*; la de la parte teórica es la *sophia*, o "sabiduría teórica".

En el capítulo 3, Aristóteles comienza de nuevo. Enumera cuatro estados "en virtud de los cuales el alma posee la verdad en la afirmación o la negación": la pericia productiva (*techné*); el conocimiento deductivo (*episteme*); la *phronēsis* misma; la *sophia* y el (*nous*) o "intuición". El conocimiento deductivo versa sobre cosas que no podrían ser de otra manera; cuando esto se combina con el *nous*, que es de los primeros principios, tenemos la *sophia*. La *techné* pertenece a la misma parte del alma que la *phronēsis*, pero es diferente de la misma tanto como el hacer es distinto del actuar. La *phronēsis* se define formalmente, en 1140b 5-6, como una "disposición racional correcta respecto de la acción acerca de las cosas que son buenas o malas para el hombre". Funciona, a la vez, al nivel general y al de lo particular: "no se ocupa de las verdades generales únicamente, sino que también tiene que estar familiarizada con los particulares; pues tiene que ver con la acción y ésta se ejerce sobre los particulares... De modo que debe uno

poseer ambas [clases de conocimiento], o la última más que la primera" (1141b 14-22). En otras palabras, la *phronēsis* capta tanto las reglas generales de conducta (las cuales encerrarán a los "fines" de la conducta virtuosa), y las maneras correctas de observarlas. (Puesto que estas reglas generales son aparentemente "naturales", e inalterables, parecería que se las debería colocar bajo la *sophia*. La línea tajante de separación, como la ha trazado Aristóteles, es imposible de mantener, probablemente.) Pero la función principal de la *phronēsis* se encuentra al nivel de los medios; al nivel de los fines, el factor decisivo es la virtud "ética". Al menos, esto es lo que Aristóteles parece dar a entender cuando dice, más adelante, que la "virtud hace recto el blanco, la *phronēsis* los medios que llevan hasta él" (1144a 7-9; de igual modo, en 1145a 5-6). El que obremos o no de acuerdo con fines rectos, como se nos dijo al principio del libro, depende de que los deseemos; el que los alcancemos o no depende de la *phronēsis*. (En el capítulo 8 se dice que la ciencia de la política está estrechamente ligada a la *phronēsis*: "son la misma disposición, pero su esencia no es la misma" [1141b 23-4]; probablemente porque la ciencia de la política tiene que ver con el Estado, en tanto que la *phronēsis* con el individuo. Como la *phronēsis*, la ciencia de la política opera tanto al nivel general como al de lo particular: al primero, por cuanto incluye "al arte de la legislación" [b 25]; al segundo, en la medida en que tiene que ver con la administración diaria del Estado. La investigación que constituye la *Ética* pertenece a la ciencia de la política de acuerdo con el primer aspecto.

Esto nos proporciona la respuesta a la primera de las dos preguntas formuladas al principio del libro, acerca de lo que es la "razón recta". La respuesta que da Aristóteles a la segunda pregunta, acerca de lo que es la *horos* o norma de la razón recta, queda resumido efectivamente en una oración que se encuentra en 1143b 11-14: "debemos prestar atención a los dichos y opiniones no demostrados de las personas experimentadas y de mayor edad, o personas dotadas de sabiduría práctica, no menos que a las demostraciones; pues la experiencia les ha dado un ojo para mirar rectamente". Como implica esto, la búsqueda de una "norma" para la razón recta está equivocada. (Entonces, ¿por qué la inició Aristóteles? Resulta tentador, pero probablemente será infructuoso, tratar de traducir el *horos* del capítulo 1 no como "norma" o "prototipo" sino como "definición": la traducción encajará bien en 1138b 34, pero no en b 23.) Nuestros mejores y mayores nos proporcionan algún punto de referencia; pero, en fin de cuentas, sólo la experiencia nos enseñará a obrar rectamente. Esta respuesta podrá parecernos decepcionante; por otra parte, sin embargo, parece ser una descripción correcta de la manera como descubrimos, de hecho, la forma en que debemos comportarnos.

En los dos últimos capítulos del Libro VI, Aristóteles plantea algunos problemas acerca de la *sophia* y de la *phronēsis*. Surgen dos puntos principales. El primero tiene que ver con la relación entre la *phronēsis* y la virtud ética: un hombre no puede ser virtuoso sin *phronēsis*; como tampoco puede ser *phronimos* sin virtud ética (1144b 30-1). "La disposición de la *phronēsis* no llega al ojo del

alma sin virtud...; pues los silogismos que tratan de las acciones que hay que ejecutar tienen un punto de partida: puesto que el fin y el bien más alto son esto y lo otro, cualesquiera que puedan ser (que sean lo que se nos antoje, por el propio argumento); y esto no se le pone de manifiesto a cualquiera, a menos de que sea bueno; pues el vicio es deformador y hace que nos engañemos acerca de los puntos de partida de la acción" (1144a 29-36). "Puesto que el fin es esto y lo otro" es un ejemplo de la premisa mayor del llamado "silogismo práctico"; la premisa menor tendría la forma "esto es esto y lo otro"; la conclusión se expresa en la acción (véase especialmente 1147a 24-31). En el curso del análisis, Aristóteles pone especial cuidado en explicar las diferencias que lo separan de Sócrates. Este último tenía razón en la medida en que existe en la virtud un elemento intelectual; se equivocó al pensar que las virtudes eran meramente variedades de la *phronēsis*. Como ya indiqué en el capítulo III, esta crítica no le hace plena justicia al parecer socrático.

Por otra parte, el análisis del propio Aristóteles es todavía considerablemente superior al de Sócrates, especialmente en la medida en que admite la existencia de la *irracionalidad* como factor del comportamiento humano.

El segundo punto importante establecido por Aristóteles en estos dos capítulos tiene que ver con la relación entre la *phronēsis* y la *sophia*. La *phronēsis* es algo menos valioso que la *sophia* (principalmente porque su materia de estudio se encuentra en un nivel más bajo; el hombre, como afirmó Aristóteles en 1140a 20 ss., no es lo mejor del cosmos); pero,

al mismo tiempo, "provee a su llegar a ser" (1145a 8-9). Lo que parece pensar es que la *sophia*, y, por consiguiente, el ejercicio de la misma, la "contemplación", serían imposibles a menos de que se viviese la vida con éxito también al nivel práctico. Sea como fuere, ahora ha quedado perfectamente claro, aun antes de llegar al Libro X, que Aristóteles aprecia menos la actividad moral que la actividad de la contemplación, la cual estudia "las cosas cuyos primeros principios no pueden ser de otra manera".

#### LA AKRASIĀ Y EL PLACER (LIBRO VII, LIBRO X 1-5)

En el Libro VII los temas principales son la *akrasiā*, "falta de dominio" (comúnmente traducida como "incontinencia", o como "debilidad de la voluntad") y el placer. (Por alguna razón, existe también otro tratamiento harto independiente del placer en los cinco primeros capítulos del Libro X; consideraré a ambos tratamientos al mismo tiempo.)

*Akrasiā* es el término para designar el estado en que nos encontramos cuando decimos que estamos "subyugados" por algo; principalmente por un deseo de placer, o por la ira. En el Libro III Aristóteles aseveró que los actos de *akrasiā* son voluntarios; aun cuando podamos hablar de que nos vimos "compelidos" por el deseo o por la ira, esto no nos exime de responsabilidad. En el Libro VII trata de explicarnos cómo se produce la *akrasiā*. El enunciado del problema comienza de la manera siguiente: "Se podría preguntar uno cómo es que alguien obra

incontinentemente (*akrateuetai*) siendo que juzga correctamente. Algunos dicen que es imposible obrar de esta manera si tiene uno el conocimiento; pues sería extraño, pensó Sócrates, que estando presente el conocimiento, alguna otra cosa lograse subyugarlo y arrastrarlo como si fuese un esclavo" (se hace referencia a Platón, *Protágoras* 352b-c). "Pues Sócrates se oponía completamente a la opinión en cuestión, y sostenía que no existía lo que llamamos *akrasiā*; ya que, decía, nadie obra en contra de lo que es mejor para él mientras se da cuenta de lo que está haciendo, sino únicamente a través de la ignorancia. Ahora bien, esta aseveración discrepa patentemente de los hechos observados, y tenemos que indagar qué es lo que le ocurre al hombre en tal caso: si obra por ignorancia, ¿de qué clase de ignorancia se trata? Pues resulta bien claro que antes de que se encuentre en el estado en cuestión no piensa que debe actuar como lo está haciendo" (1145b 21-31).

El tipo de caso del que se está ocupando Aristóteles es aquel en el que un hombre aparentemente sabe, o cree (la diferencia, se nos dice en 1146b 24 ss., carece de importancia), que no debe hacer una determinada cosa, pero se pone a hacerla. Habiendo rechazado la solución socrática, le queda a Aristóteles un problema: pues sostiene, como Sócrates, que las acciones apuntan al bien; y, sin embargo, parece que tenemos aquí un caso en el que un hombre *actúa* voluntariamente *en contra* de su bien. El intento de solución se inicia en 1146b 31. En primer lugar, Aristóteles nos propone dos maneras conforme a las cuales un hombre puede actuar "contra su mejor conocimiento": pue-

de poseer conocimiento en el sentido de haber aprendido algo, pero sin que lo tome en cuenta (1146b 31-5); o también puede "poseer" ambas premisas (es decir, tanto la premisa mayor, o general, de un "silogismo práctico" y la premisa menor, o particular), y, sin embargo, importarle únicamente la premisa general (b 35 ss.). (En el primer caso, quizá, no le importe *ninguna* de las dos premisas. A primera vista, éstos parecen ser más casos de descuido que de *akrasia*; esperaría uno que la *akrasia* encerrase alguna suerte de choque entre la razón y el deseo; y que la razón fuese *subyugada* por el deseo. Sin embargo, aun en el caso siguiente, el cual parece ser para Aristóteles un caso paradigmático de *akrasia*, no se da mayor importancia al elemento de lucha. Quizá lo que le impide realizar un análisis más realista es su renuencia a renunciar al principio básico de que la acción es en pro del bien [aparente]. Pero la totalidad del análisis es en extremo difícil, y ha sido objeto de muchas discusiones.) En 1147a 10 ss., Aristóteles distingue otro sentido en el que se puede decir que "tenemos" conocimiento: pues "vemos otra manera distinta de 'poseer' pero no 'usar' el conocimiento que poseemos, según la cual un hombre, a la vez, lo posee en cierto sentido y no lo posee, como es el caso del hombre que está dormido, o loco, o borracho. Pero es así como son las personas cuando se encuentran sometidas a la influencia de las pasiones... De modo que es claro que debemos decir que los incontinentes son como éstas. El hecho de que digan las cosas que provienen del conocimiento no prueba nada; ya que las personas que se encuentran en este estado recitan pruebas y versos de Empédocles".

Después, Aristóteles pasa a explicar la *akrasia* "en referencia a los hechos de la naturaleza humana" (la traducción inglesa de Ross de la palabra *physikos* a 24); hasta ahora se había apoyado en las distinciones lógicas entre los diversos sentidos del término "conocer". Parece estar pensando en la presencia de dos silogismos separados, de los cuales sólo uno queda propiamente terminado: 'De manera que cuando la opinión universal se halla presente para prohibirnos probar' (es decir, una premisa mayor, aparentemente de la forma "no pruebes nada de tal y cual clase": la interpretación que ofrezco aquí se apega mucho a la de Ross, en su *Aristotle*, pp. 223-4), y la opinión de que todo lo dulce es agradable, y que esto es dulce (y esta opinión es activa), y ocurre que se encuentra presente el deseo, una de las opiniones nos dice evita esto, pero el deseo nos impele...; de manera que resulta ser que un hombre, en cierta manera, *obra* incontinentemente bajo la influencia de la razón y la opinión..." (a 31-b 1). (El objeto de la última parte parece ser el de señalar un punto superficial de semejanza con el análisis socrático.) La premisa menor del primer silogismo ("esto es de tal y cual clase") queda oscurecida por el deseo: el *akrates* "o bien no la posee cuando está bajo la influencia de la pasión, o la posee en el sentido en que la posesión significaba no un conocer sino tan sólo un hablar, como el borracho balbucea cosas de Empédocles" (b 10-12). Puesto que la acción depende de la premisa menor, en este caso el conocimiento no conduce a la acción; antes bien, opera el segundo silogismo, porque está de acuerdo con el deseo. Finalmente, Aristóteles observa que todo esto parece poner a

salvo el parecer de Sócrates, "pues la incontinencia no se da en presencia de lo que parece ser conocimiento en la acepción propia del término, ni tampoco es esto lo que es arrastrado de aquí para allá por causa de la incontinencia, sino en presencia del conocimiento perceptivo" (b 15-17). En otras palabras, lo que es "arrastrado de aquí para allá como un esclavo" es la premisa menor, o particular, (en la medida en que el deseo la convierte en inoperante), no la premisa mayor universal. A Sócrates esto no le habría impresionado mayor cosa. (Habría que añadir que ésta no es la única clase de *akrasia* que reconoce Aristóteles; más adelante, menciona otro tipo, que es el que se da cuando las personas no logran pensar en lo más mínimo [1150b 19 ss.]. Quizá deberíamos ligar este tipo con el primer caso del "obrar en contra del mejor conocimiento" que uno tiene, ofrecido en 1146b 31-5. Esta clase de *akrasia*, patentemente, no presenta los mismos problemas que la primera.)

La parte restante de la prolongada discusión aristotélica de la *akrasia* no tiene, en su mayor parte, más que un interés secundario. No podemos decir otro tanto de los dos tratamientos que se dan del concepto de placer; pero forzosamente habrán de ser breves los comentarios que haga de los mismos. En el primero de los tratamientos, Aristóteles reflexiona sobre tres concepciones de lo que es el placer: primero, la de que ningún placer es bueno (es decir, digno de elección); segundo, que algunos son buenos, pero la mayoría es mala; y, tercero, que aun si todos los placeres fuesen buenos, el placer todavía no sería el bien más alto (las dos últimas opiniones están expresadas en el *Filebo* de

Platón, el cual contiene su análisis más importante del placer; la primera opinión es de Espeusipo, sucesor de Platón en la dirección de la Academia). Aristóteles rechaza de plano la sugerencia de que ningún placer es bueno: los placeres son actividades (o, más plenamente, actividades sin trabas) y son dignos de ser elegidos en la medida en que también lo son las actividades. En lo que respecta a la tercera opinión, está de acuerdo en que el bien más alto no es el placer sin más; más bien, es un placer: "quizá es... necesario si cada disposición tiene actividades sin trabas, saber si la actividad de todas nuestras disposiciones es la felicidad, o sólo lo es de una de ellas, si no se le ponen trabas, ésta debe ser la cosa más digna de elección; y esto es el placer. De manera que el bien más alto será un placer" (1153b 9-13). (Lo que "pondrá trabas" a las actividades en cuestión será, por ejemplo, la enfermedad, la pobreza o la desgracia. "Quienes dicen que el hombre que está en el potro, o el hombre sobre el que se han abatido grandes desgracias es feliz, siempre que sea bueno, están diciendo cosas sin sentido, tanto si se lo han propuesto como si no" [b 19-21; véase también 1096a 1-2]. La crítica apunta, al menos en parte, a la paradoja de Sócrates acerca de la invulnerabilidad de la virtud, que aparece también en algunas partes de Platón.)

El tratamiento que aparece en el Libro X 1-5 es más largo y también más sutil. Después de otra discusión de concepciones que se han sostenido acerca del placer, semejante a la que se encuentra en el Libro VII, Aristóteles pasa directamente a la cuestión de lo que "es el placer, o de qué clase de cosa es" (1174a 13). Su primer paso consiste en atacar

la clasificación del placer como movimiento o proceso (vimos huellas de esta concepción, por ejemplo, en *La República*, en la que Platón propendió a considerar el placer como un "llenarse", de comida o de conocimientos). El placer, dice Aristóteles, es algo que es completo en cualquier momento, como el ver; un movimiento o proceso, por otra parte, se lleva tiempo y se completa únicamente cuando ha alcanzado su meta. Pasa luego a examinar las condiciones del placer. El placer, dice, se mantendrá en la actividad "mientras la cosa que es pensada o, percibida, es como debería ser, y así es la facultad que discrimina o contempla" (1174b 33-1175a 1). En términos más generales, quizá podríamos decir que el placer depende de que las condiciones de la actividad sean las correctas: esto es semejante al punto establecido por Aristóteles en el Libro VII, donde insistió en que la actividad no debe encontrar trabas. Sin embargo, en X ya no se contenta con decir que el placer *es* una actividad; está *en* actividad; o, más misteriosamente, "completa la actividad... como un fin superviniente, como la lozanía en quienes están en la flor de la juventud" (1174b 31-3). El placer es algo deseable; por consiguiente, al "supervenir" cuando se ejecuta una actividad, hace que la actividad sea más deseable, más completa como fin. Pero, una vez más, tal y como hay actividades buenas y actividades malas, así habrá placeres buenos y placeres malos. "Ahora bien, la vista es superior al tacto en pureza, así como el oído y el olfato al gusto; así, también los placeres son superiores de manera semejante, y los placeres del pensamiento superiores a éstos, y dentro de cada una de las dos clases

unas son superiores a las otras" (1175b 36-1176a 3). Cada clase de animal, sigue diciendo Aristóteles, tiene su propia clase de placer, en la medida en que cada una tiene su actividad propia. Pero, en el caso del hombre, no existe una pequeña variación en las clases de cosas que a diferentes sujetos les parecen placenteras: la misma cosa que deleita a algunas personas molesta a otras, y así sucesivamente. "Pero en todas estas cosas lo que le parece al hombre bueno es decir, al *spoudaios* parece ser realmente así. Si es correcto lo que acabamos de decir, y parece serlo, y la virtud y el hombre bueno, en la medida en que es bueno, son las medidas de todas las cosas, también serán placeres los que le parezcan a él que son placeres, y agradables las cosas de que disfruta. Nada hay de sorprendente en que las cosas que le parezcan desagradables resulten placenteras para otros; pues son muchas las maneras como los hombres se pervierten y corrompen; pero las cosas en cuestión no son placenteras, salvo a esos individuos, y a individuos que se encuentren en este estado" (1176a 15-22). Aquí parece haber un error; pues no tiene mayor sentido decir que las cosas de que disfrutaban realmente unas personas no son placeres. Pero el parecer de Aristóteles es claro: y es el de que el único objeto real del deseo de placer, común a todos los hombres y todos los animales, es la vida de excelencia. "Quizá —indica en el Libro VII (1153b 31-2)— las personas no persiguen [realmente] [el placer] que creen perseguir, o el que dirían que andaban persiguiendo, sino el mismo; pues todo, por naturaleza, posee un elemento de lo divino."

AMISTAD<sup>5</sup> (LIBROS VIII-IX)

La justificación principal que ofrece Aristóteles para analizar la amistad es la de que es condición necesaria de la felicidad (y la felicidad, por supuesto, es el objeto formal de la *Ética*). "Nadie", dice al comienzo del Libro VIII, "elegiría vivir sin amigos, aun cuando pudiese tener todas las demás cosas buenas" (1155a 5-6). Un hombre necesitará amigos que sean los que reciban su beneficencia, para salvaguardar su prosperidad y ayudarlo en su desgracia; los jóvenes necesitan amigos que los aparten del mal, los viejos necesitan su apoyo; quienes se encuentran en la flor de la juventud los necesitan para que los ayuden a cometer acciones excelentes. Los padres, por naturaleza, sienten "amistad" por sus vástagos, y éstos por sus padres, así entre los hombres como entre los animales; y así también cada individuo por otros de su misma especie, especialmente entre el género humano. "Podemos ver, inclusive en nuestros viajes, cuán caro y apreciado es cada hombre para el otro. Y la amistad es la que parece mantener unidas las ciudades también, y los legisladores dan la impresión de prestarle más atención que a la justicia; pues la concordia parece ser algo como la amistad, y apuntan a esto por encima de todo...; y cuando los hombres son amigos no

<sup>5</sup> "Amistad" es de hecho una traducción engañosa del término griego de *philia*: pues los *priloi* de uno pueden incluir tanto a la familia propia como a los amigos, y el análisis de Aristóteles versa de hecho sobre las relaciones con ambos. Pero como no tenemos un equivalente mejor, debemos contentarnos con "amistad".

hay necesidad de justicia, pero cuando son justos necesitan además la amistad" (1155a 21-7).

La amistad, dice Aristóteles, parece implicar varias cosas: en primer lugar, la mutualidad (1155b 27-8); en segundo lugar, que alguien le desea el bien a otro por él mismo (b 28-31); y en tercer lugar, que cada una de las partes se da cuenta de la buena voluntad de la otra. Se declara que tres cosas son objetos de amor: lo bueno, lo agradable y lo útil (aun cuando sólo dos de éstas son amadas como fines; lo útil es meramente lo que produce algo bueno o agradable). De acuerdo con lo anterior, hay también tres clases de amistad. Tenemos, primero, las dos clases "incidentales" de amistad, la amistad basada en la utilidad, y la amistad basada en el placer, en las cuales a una persona no se le quiere por lo que es, sino por el bien o el placer que proporciona; en tercer lugar, existe la amistad perfecta que se da entre hombres virtuosos; perfecta porque "se desean el uno al otro el bien en tanto en cuanto son virtuosos, y son virtuosos en sí mismos" (1156b 8-9). Este último tipo corresponde al primero de los tres "objetos del amor", el del bien, porque el amigo (moralmente) bueno es bueno para el hombre bueno sin ninguna reserva; es decir, es algo "verdaderamente" deseable, o deseable "por naturaleza", a diferencia del amigo "útil", el cual es bueno para otro sólo en la medida en que este último necesita algo de él. Pero los amigos de la amistad perfecta (que, como reconoce Aristóteles, son casos raros) son también útiles y agradables, de modo que las dos clases inferiores guardan semejanza con esta clase perfecta; y de hecho se las llama amistades por esa causa.

Según Aristóteles, sólo los hombres buenos se quieren el uno al otro por sí mismos. "Los hombres malos pueden ser amigos entre sí por el placer y por interés a la utilidad, y así también pueden serlo hombres buenos de hombres malos, y hombres que no son ni buenos ni malos con cualesquiera clases de hombres; pero es patente que sólo los buenos pueden quererse unos a otros por sí mismos; pues los malos no encuentran placer en los demás a menos de que descubran alguna conveniencia en ello" (1157a 16-20). Indudablemente, dados los "tres objetos del amor" de Aristóteles, se percata uno de cómo podría alcanzar este resultado; pero sin duda es falso. Podríamos afirmar que queremos a la mayoría de nuestros amigos por ellos mismos (especialmente si entre "amigos" debemos incluir a la propia familia; y la mayoría de nuestros amigos no es virtuosa. El hecho es que hay muchas cosas que nos atraen en otras personas, a las que no es fácil clasificar bajo alguna de las tres clases de Aristóteles. Puede ser cierto, en sentido por demás general, que sólo lo que es bueno o agradable resulta deseable; pero muchas otras cosas son dignas de que las queramos.

En los capítulos 9-11, Aristóteles averigua cuál es la relación entre la amistad y la justicia. Dondequiera que hay asociación, dice (la palabra que emplea es la de *koinonia*: otra traducción sería la de "comunidad"), parece existir la noción de justicia (¿u obligación?) y también amistad; y el grado de las mismas corresponde al grado de la asociación. "Pero todas las asociaciones parecen ser parte de la gran asociación que es el Estado; pues las personas se vinculan entre sí con vistas a obtener

alguna ventaja especial y para proporcionar algo que necesitan a fin de vivir; y es por amor de la ventaja por lo que también la asociación que es el Estado parece haber comenzado a existir tanto como mantenerse en existencia" (1160a 8-12). De modo que Aristóteles pasa a hacernos la exposición de los diferentes tipos de constitución y de los tipos de amistad y de justicia que se corresponden con ellas. Dice que hay tres clases de constitución: la monarquía, la aristocracia y la "timocracia"; así como tres perversiones de éstas, que son la tiranía, la oligarquía y la democracia (la diferencia entre las clases verdaderas y las perversiones es la de que en las primeras quienes detentan el poder gobiernan para el bien común, mientras que en la segunda gobiernan para su propio beneficio). Cada una de estas constituciones encuentra su paralelo en el hogar: la relación entre el padre y el hijo es como la que existe entre el rey y los súbditos (aun cuando los padres persas al parecer son como tiranos); la sociedad del esposo y la esposa es aristocrática, es decir, cuando el esposo atiende a las cosas a las que debe atender; cuando se hace cargo de todo se parece más a una oligarquía. El paralelo con la timocracia lo encontramos en la relación entre hermanos, porque son iguales (siendo la timocracia, por así decirlo, una democracia de *élite*, basada en la tenencia de propiedad); la democracia existe en los hogares en los que todo el mundo está en libertad de hacer lo que más le guste. En el caso de la monarquía, los súbditos le deben al rey más de lo que éste les debe en materia de amor y de honor, por cuanto es su benefactor (los cuida como "un pastor a sus ovejas", 1161a 13-14); otro tanto ocurre también entre



padres e hijos. En la aristocracia, también, y entre marido y mujer, al mejor elemento se le quiere más; y esto es lo justo en tal contexto. En la timocracia, por otra parte, así como en la relación entre hermanos, la amistad y la justicia se basan en la igualdad. En las constituciones pervertidas, el elemento de justicia, y por consiguiente de amistad, es pequeño; en el caso de la tiranía, no existe virtualmente, porque no hay nada en común (no hay "asociación") entre el que manda y los que obedecen.

"En toda amistad hay asociación, como se ha dicho. Pero podría uno distinguir la amistad que existe entre miembros de una familia y la que se da entre compañeros. Las amistades que se establecen entre conciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de viaje, y así sucesivamente, se parecen más a simples amistades de asociación" (1161b 11-14). En el capítulo 12 se examina la amistad entre miembros de una misma familia; entre otras cosas, Aristóteles establece que las relaciones más fundamentales son las que existen entre padres e hijos, y entre esposo y esposa. A lo largo del Libro X se explican las amistades entre "compañeros" (es decir, entre personas de la misma edad, que han ido creciendo juntas). "Las relaciones amistosas que mantenemos con nuestros vecinos, y las marcas que nos permiten definir las amistades, parecen derivarse de la relación con nosotros mismos. Pues definen al amigo diciendo que es alguien que desea y hace lo que es bueno o lo que parece ser bueno por amor al amigo, o que desea la existencia continua y la vida de su amigo por él mismo... Otros lo definen diciendo que es el hombre

que se pasa el tiempo con algún otro, y elige las mismas cosas, o, si no, que es el hombre que comparte las penas y las alegrías con su amigo... Ahora bien, cada una de estas características se observa en la relación del hombre bueno consigo mismo (y en todos los demás hombres, en tanto se consideran a sí mismos buenos; pero, como ya se ha dicho antes, la medida de cada clase de cosa parece ser la virtud y el hombre bueno)" (capítulo 4, 1166a 1-13). El hombre bueno desea las mismas cosas con la totalidad de su alma; desea y hace lo que es bueno por y para sí mismo, pues "lo hace por amor a la parte pensante de sí mismo, la cual parece ser el hombre mismo" (a 16-17); desea su propia existencia continua y especialmente la preservación de su razón; disfruta de su propia compañía; y, finalmente, siempre le parecen agradables o desagradables las mismas cosas, y no suele sentir remordimientos (esto pretende corresponder con el último punto en 1-13). "Por consiguiente, como cada una de estas características pertenece al hombre bueno en relación consigo mismo, y está relacionado con su amigo como lo está consigo mismo (pues el amigo es otro yo), se piensa que la amistad es también una de esas cosas, y los que la poseen son amigos" (a 29-33). (Existe un retrato correspondiente de la disensión y la desdicha del malvado [b 5 ss.]. El retrato es notablemente platónico. También platónica es la conclusión: "Si encontrarse en tal estado es ser profundamente desdichado, debemos poner todo nuestro esfuerzo en evitar la maldad y en tratar de ser buenos" [26-8].) Como luego veremos, del capítulo 9 se desprende la sugerencia de que el amigo virtuoso es "otro yo"

se hace con toda seriedad (sólo tiene *validez*, por supuesto, en el caso de amigos que son ambos buenos; cada uno de ellos es un segundo yo para el otro porque es idéntico al otro en virtud; y por consiguiente, parece suponer Aristóteles, idéntico sin más). La idea de que alguien, aun el hombre bueno, puede desear de hecho el bien a otra persona por amor a ella misma le parece inadmisibile a Aristóteles en última instancia; y esto, creo yo, porque tiende a suponer que toda la motivación humana está orientada fundamentalmente hacia el "sí mismo".

Esto se confirma en el capítulo 8. Aquí Aristóteles discute si debería uno amarse a sí mismo más que a ningún otro, o querer así a otra persona. Se distinguen dos clases de amor de sí mismo: una que encierra el desear siempre la mayor parte de los bienes materiales y placeres (el amor de sí mismo en la acepción vulgar), y otra que encierra la misma actitud, sólo que esta vez respecto de las acciones virtuosas. En este último sentido, el hombre virtuoso *debería* amarse más que a ningún otro, "pues se beneficiaría a sí mismo al hacer cosas excelentes, y ayudará a sus prójimos" (1169a 12-13). Lo implícito en el argumento es que las acciones excelentes se cometen, al menos primordialmente, por amor a sí mismo. El beneficiar a otros es importante, pero es estrictamente un producto derivado de este amor de sí mismo. Así, en el pasaje siguiente, Aristóteles admite que el hombre bueno hará muchas cosas por el bien de sus amigos y de su patria; pero, al mismo tiempo, sugiere que cualesquiera sacrificios que haga, en dinero, en honor y aun de la vida misma, quedan compensados por el bien que alcanza para

sí mismo: "pues preferiría un breve periodo de placer intenso a un largo tiempo de disfrute modesto, y vivir excelentemente durante un solo año a vivir largos años de cualquier manera, y ejecutar una acción grande y excelente en vez de muchas pequeñas. Y esto es quizá lo que realizan los que mueren por otros; por consiguiente, eligen algo grande y excelente para sí mismos. Y renunciarán a derechos que tengan sobre un dinero si esto significa que sus amigos ganarán más; pues el amigo adquiere dinero, mientras que él se queda con lo que es excelente; por consiguiente, se asigna a sí mismo un bien mayor. Y lo mismo será verdad en el caso de los honores y los cargos... Es justo, entonces, que se piense que es bueno, ya que elige lo excelente a costa de todo lo demás" (1169a 22-32). Desde un punto de vista práctico, quizás, este análisis dará lo mismo; pues el hombre bueno aun ayudará a sus amigos. Pero parece quitarle toda una dimensión a la amistad misma.

El análisis que encontramos en el capítulo 9 muestra la misma estrechez. Aristóteles reflexiona sobre la objeción de que el hombre feliz no necesitará amigos, puesto que ya tiene las cosas buenas de la vida; un amigo, dice el argumento, proporciona simplemente lo que uno no puede obtener por su propio esfuerzo. Se nos dice que esto es un error: el hombre feliz necesitará amigos para que sean el objeto de su beneficencia; así también, los hombres son por naturaleza animales sociales. No necesitará amigos *útiles*, o agradables (porque su vida es agradable en sí misma). Pero a este último respecto, Aristóteles se corrige a sí mismo. El hombre bueno disfruta contemplando acciones virtuosas; también

disfruta de las cosas que le son propias. Ahora bien, como un amigo es otro yo, las acciones del amigo (en cierto sentido) son las propias de uno; y como es más fácil observar las acciones de otro que observar las propias, los amigos virtuosos, por consiguiente, contribuirán a proporcionarle al hombre virtuoso los placeres de que disfruta (1169b 28-1170a 4). Además, los amigos le permitirán hacer más continua su actividad. Finalmente, si la existencia es algo deseable para nosotros, y especialmente la *conciencia* de la existencia; si la existencia del hombre bueno es algo especialmente deseable para él; y si es para con su amigo como es para consigo mismo (es decir, porque el amigo es un segundo yo); entonces la conciencia de la existencia de un amigo virtuoso será deseable, "y esto ocurrirá al vivir juntos y al compartir la discusión y el pensamiento; pues esto es lo que el vivir juntos parecería significar en el caso del hombre, y no como en el caso del ganado, que es un simple alimentarse en el mismo lugar" (1170b 11-14).

#### LA FELICIDAD: CONCLUSIONES FINALES (LIBRO X 6-8)

Después de esto, y después de la conclusión del segundo tratamiento del concepto de placer, causa algo de sorpresa enterarse de que la felicidad estriba en la actividad de acuerdo con la virtud de la parte "teorética" del alma (X 7, 1177a 12 ss.). Participamos de esta actividad no en tanto somos hombres, sino en la medida en que hay algo de divino en nosotros; una vida de esta clase será se-

mejante a la de un dios en relación con la mera existencia humana (1177b 26-31). "Cada individuo, así también parecería ser idéntico [a la parte teorética] puesto que es la parte dominante y la mejor. De modo que sería extraño que alguien no eligiese su propia vida, sino la de algún otro. Y lo que se dijo antes, encajará también aquí: lo de que lo que es propio de cada cosa es por naturaleza lo mejor y más agradable para cada cosa; para el hombre, por consiguiente, lo que es excelente y más agradable es la vida conforme a la razón, puesto que el hombre es razón ante todo. Esta vida, entonces, será también la más feliz de todas" (1178a 2-8). (Hay algún problema en lo que respecta a cuál es la naturaleza de la actividad en cuestión: en 1177a 25-7, Aristóteles parece dar a entender que no se trata tanto de la adquisición de conocimiento como de la meditación sobre el conocimiento ya alcanzado.)

Pero, como admite Aristóteles en el capítulo 8, los hombres son hombres, no dioses. Su felicidad, por consiguiente incluirá también a aquellas actividades que son específicamente humanas, es decir, las actividades conformes a la virtud moral. Éstas proporcionarán el segundo constituyente de la vida buena. (Los bienes externos serán necesarios también, con moderación.) Pero en el conjunto del análisis se atenúa el valor de la actividad moral. En este contexto, Aristóteles parece sentir casi que es una lástima que el hombre tenga que intervenir en la vida práctica.

## POSDATA: LA "POLÍTICA"

La *Ética* termina en el pasaje siguiente (1181b 12 ss.): "De modo que, como nuestros predecesores no tocaron el tema de la legislación, quizá sea lo mejor echarle una mirada más atenta nosotros mismos, y estudiar en general el tema de las constituciones, a fin de que nuestro tratamiento de las cosas humanas pueda completarse en la medida de nuestras capacidades. Primero, entonces, tratemos de establecer si pensadores anteriores dijeron algo que posea algún mérito particular; después, basándonos en las constituciones recogidas,<sup>4</sup> tratemos de considerar qué clases de cosas preservan y destruyen los Estados, y qué clases de cosas preservan y destruyen a cada tipo de constitución, y cuáles son las razones por las que unas constituciones están bien arregladas y otras no. Pues, cuando hayamos considerado estos temas, quizá podamos ver mejor tanto cuál es la mejor constitución como la forma en que cada una está ordenada y cuáles son las leyes y usos que emplea. Empecemos, pues. "Por lo tanto, a la *Ética* debía seguir una obra sobre política; y el tratado al que llamamos *Política* se ajusta al plan esbozado en el pasaje que acabamos de leer lo suficiente como para llevarnos a creer que se trata de la obra en cuestión. (Muchos han sostenido que

<sup>4</sup> Se hace referencia a una gran colección de breves tratamientos particulares de las constituciones de varios Estados, griegos y no-griegos, realizada bajo la dirección de Aristóteles. Uno de dichos tratamientos, el de *La constitución de Atenas*, que puede haber sido escrito por el propio Aristóteles, ha llegado hasta nosotros.

la *Política* no fue redactada como una sola obra, sino que se formó juntando escritos originalmente independientes; pero si el propio Aristóteles fue el que reunió los materiales, entonces conserva su validez lo que he sostenido.) Como aclara Aristóteles, el nuevo tratado habrá de reemplazar a todo lo hecho por sus predecesores; uno de los cuales, por supuesto, es Platón. Si *Las leyes* existía hacia las fechas en que estaba escribiendo Aristóteles, su aseveración de que "nuestros predecesores no tocaron el tema de la legislación" parece agria, por no decir que arrogante; pero creo que al menos está justificada hasta cierto punto por la referencia siguiente a las constituciones recogidas. Platón se había contentado con sugerir que los ciudadanos de su Estado estarían dispuestos a aprender de otros Estados, si sus instituciones tuviesen algo útil que ofrecerles; pero Aristóteles había realizado un estudio sistemático de las constituciones y quizá tenía derecho a sentirse más capacitado al respecto.

La cuenta y razón aristotélica del Estado ideal se encuentra en los Libros VII y VIII de la *Política*. El propósito que persigue este Estado es el de proporcionar las condiciones necesarias para el ejercicio de la virtud moral y teórica, y, de tal modo, para la plena realización de la naturaleza humana. (Las constituciones existentes, sugiere, no proporcionan estas condiciones; su *ethos* es muy diferente. Pero los individuos que viven en tales Estados pueden, presumiblemente, proporcionárselas a sí mismos.) La condición principal que se requiere para el ejercicio de las actividades de la virtud es el ocio; y así se hace la proposición de que toda la ciudadanía se sostenga con trabajo esclavo, o de

siervos que no sean de origen griego. En general, en los Libros VII-VIII no encontramos al mejor Aristóteles. Pero, afortunadamente, hay muchas otras cosas más en la *Política*. Una de las partes más interesantes, paradójicamente, es una defensa de la democracia (III 11). Y hay muchos otros análisis de puntos teóricos que tienen un valor perdurable; inclusive algunos consejos políticos sensatos, en el contexto del tratamiento de las constituciones existentes. En el conjunto de la *Política*, la meta de Aristóteles es quizá lo mismo la de describir cómo son las cosas que la de prescribir cómo deberían ser. En general, es justo decir que el elemento moralizador domina menos en él que en Platón.

## VIII. EPICÚREOS Y ESTOICOS

EL TRATAMIENTO de la ética epicúrea y de la estoica que enseguida ofreceremos será breve (ya justifiqué esto en el capítulo introductorio). También será altamente selectivo: me limitaré principalmente a estudiar un solo aspecto de los dos sistemas, a saber, el de sus concepciones acerca de la naturaleza de la felicidad. Me propongo, pura y simplemente, ofrecer una caracterización general de las dos direcciones principales en que se desarrolló la ética griega en los siglos inmediatamente posteriores al de Aristóteles.

Independientemente o no de que Epicuro haya estado familiarizado con las obras de Platón y de Aristóteles, su filosofía moral se nos manifiesta como un desafío directo a ambos. Para él, la felicidad estriba simplemente en la consecución del placer. "Decimos que el placer es el comienzo y el fin del vivir la vida bienaventurada. Pues reconocemos en el placer un bien primario e innato en nosotros; e iniciamos todo acto de elección o de evitación desde el placer y retornamos a él de nuevo, utilizando nuestra experiencia del mismo como el criterio de todas las cosas buenas" (*Carta a Meneceo*, 128-9). No se distingue entre placeres buenos y placeres malos; pues el placer es algo deseable en sí mismo. Y lo "excelente" es rechazado completa y explícitamente como motivo de la acción: "Escupo en lo excelente", se afirma que dijo Epicuro (Ateneo,

547a) "y en quienes desatinados lo admiran, cuando no produce ningún placer."

Pero la oposición no es, de ninguna manera, tan completa como parece a primera vista; pues, como la última cita empieza ya a dar a entender, la vida de placeres que Epicuro desea recomendar no es la vida bovina de la entrega al goce sensual censurada por Platón y Aristóteles. El punto fundamental consiste aquí en la interpretación especial que da a la palabra "placer". "El placer", en opinión de Epicuro, consiste no sólo en ser activamente deleitado, sino también, y especialmente, en la pura ausencia de dolor. De tal modo, para elevar al máximo el placer, lo esencial es evitar el dolor. Una de las maneras de conseguirlo será el dominio de sí mismo, que nos permitirá escapar a los dolores intensos que acompañan al excesivo deleite físico; y también de las demás virtudes se descubre que son útiles de manera semejante (de ahí la aseveración tomada de Ateneo: "Escupo en lo excelente... cuando no produce ningún placer"). El hedonismo de Epicuro, así pues, es un hedonismo muy moderado; lo suficientemente moderado como para permitirle adoptar la postura del moralista, como en el siguiente pasaje, tomado de la *Carta a Meneceo*: "De modo que, cuando decimos que el placer es el fin, no estamos pensando en los placeres del libertino, ni en los que consisten en llenarse de algo, como piensan algunas personas ignorantes, que o bien no están de acuerdo con nuestra manera de ver las cosas o meramente no logran entenderla, sino en estar exentos de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma" (131).

Por otra parte, la teoría de Epicuro gira en torno

a los placeres físicos, a pesar de lo dicho. La vida buena tiene dos constituyentes principales, los cuales se mencionaron en el pasaje que acabamos de citar: *aponia*, "carencia de penalidades", la falta de dolor físico; y *ataraxia*, "no perturbado", la ausencia de dolores espirituales. Pero los dolores del espíritu están relacionados con los placeres y dolores del cuerpo; pues están conectados siempre con deseos, esperanzas y temores acerca de nuestro bienestar físico. A la luz de esto debemos entender la aseveración de color subido que dice que "el comienzo y la raíz de todo bien es el placer de la barriga; aun la sabiduría y [¿otras tales?] cosas refinadas deben referirse a éste" (Ateneo, 546 s.). (Aun la sabiduría, porque la búsqueda del conocimiento tiene como propósito ayudar a suprimir los temores acerca de la suerte del cuerpo, que tienen como causa las opiniones falsas acerca de los dioses, de los cuerpos celestes y sus fenómenos y acerca de la muerte.)

Así expuesto, el ideal de Epicuro parece ser totalmente limitado y negativo. El bien supremo, al parecer, consiste en apartarse lo más posible de la vida y en satisfacer las necesidades fundamentales de manera sosegada y sencilla. Pero en el modo de vida epicúreo se descubre un aspecto algo más positivo. Y es el del valor asignado a la amistad. "Toda amistad es digna de ser elegida por sí misma; pero su comienzo se encuentra en la necesidad de ayuda" (*Dichos vaticanos*, 23). Quizá sea digna de elección porque es agradable; pero al menos es un placer de índole algo más atractiva que aquellos de los que hemos oído hablar hasta ahora. Se dice también que los epicúreos sostuvieron que el beneficiar

a otros es más agradable que el recibir beneficios de ellos (H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, 544). Si tomamos esta aseveración en su valor nominal, parece querer decir que la persecución del máximo de placer a veces supondrá preferir el interés de otros al propio (Epicuro fue famoso por su bondad y su amabilidad); en cuyo caso deja de ser un hedonismo egoísta sin más. (En contraste, Aristóteles sugirió que el hombre "de alma grande", el hombre supremamente virtuoso preferiría beneficiar a otros porque eso confirmaría su propia superioridad.) Pero esto va en contra patentemente del sentido primordial de la teoría epicúrea.

Epicuro se apoya en el supuesto hecho de que todos los seres vivos, desde su nacimiento, buscan el placer y eluden el dolor. Otro tanto dijo Aristóteles; pero este último pasó luego a subrayar la diferencia entre el hombre y el animal, así como entre el adulto y el niño, con lo cual llegó a una concepción harto diferente de lo que es lo "natural". El camino recorrido por los estoicos<sup>1</sup> es también distinto, aun cuando tiene mucho en común con el seguido por Aristóteles. Según su exposición, el impulso primordial de la naturaleza no lleva hacia el placer, sino hacia la preservación de sí mismo; "la aseveración hecha por algunos, de que el primer impulso de los animales los lleva hacia el placer, muestran ellos que es falsa. Pues dicen que el placer, si se produce, es una consecuencia, que se da solamente cuando la naturaleza por sí misma ha buscado y encontrado las cosas que convienen a la constitu-

<sup>1</sup> Es decir, los primeros estoicos, cuyas figuras principales fueron Zenón (de Citio), Cleantes y Crisipo.

ción del animal; es como las mañías de los animales o el medrar de las plantas" (Diógenes Laercio, VII 85-6. He tomado la traducción de las últimas palabras de este pasaje, así como de la palabra *epigennema* ["consecuencia"] de F. H. Sandbach, en su obra titulada *The Stoics*, p. 33.) Pero más tarde, un ser humano se dota de razón. En este momento, su comportamiento deja de ser puramente instintivo y comienza a fundarse en la selección y el rechazo racionales. Sus intereses, así también, se vuelven más amplios: reconoce la existencia de una conexión entre él mismo y otras personas: su familia, sus conciudadanos, sus prójimos. La etapa última en su desarrollo (aun cuando sea una etapa que rara vez o nunca se alcanza) es la adquisición de la sabiduría y de la virtud. Esta etapa, como las otras, es parte del desarrollo natural del hombre; para los estoicos (como para Aristóteles y Platón), la sabiduría y la virtud representan el estado propio del hombre, el estado que la naturaleza le asignó. De tal modo, la meta es "vivir de acuerdo con la naturaleza".

Los estoicos se negaron terminantemente a calificar de bueno a nada que no fuese la virtud. La virtud es el único constituyente de la felicidad; nada más, desde este punto de vista, tiene la menor importancia. Por otra parte, se considera que la virtud misma consiste en adoptar la actitud correcta respecto de otras cosas; es decir, en elegir las cosas rectas, en el momento oportuno, y así sucesivamente; y si la virtud fuese la única cosa que tuviese valor careceríamos de criterio de elección y, por consiguiente, para la elección correcta. De tal modo, a los bienes comunes se les asigna un determinado

grado de valor, aun cuando se sostenga todavía que son "indiferentes" en lo que respecta a la felicidad. (Sin embargo, si no contribuyen a la felicidad ¿cuál podría ser este "valor"?) A la salud, la belleza, la riqueza y otros bienes por el estilo se les califica de "preferidos" (*proēgmena*); sus opuestos son "no preferidos" (*apoproēgmena*). La primera clase representa a aquellas cosas que comúnmente será propio tener como meta; la segunda clase será la de las cosas que comúnmente habremos de rechazar. Ahora bien, el hombre que apunta a cosas de la primera clase, y rechaza las de la segunda, se estará portando de manera "natural" (porque sus elecciones estarán de acuerdo con su impulso primario, es decir, el impulso a la auto-conservación), pero sus acciones no serán necesariamente acciones virtuosas. Para que se las pueda considerar como tales, deben satisfacer dos requisitos. En primer lugar, deben ser en efecto las acciones adecuadas a las circunstancias; pues aunque las cosas "preferidas" han de ser comúnmente elegidas y las cosas "no preferidas" han de ser comúnmente evitadas, a veces lo cierto será lo contrario. En segundo lugar, las acciones deben elegirse sobre la base de la comprensión plena de su conveniencia.

Esta comprensión, que sólo posee el sabio estoico, proviene de su profundo conocimiento de la naturaleza: es decir, tanto de la naturaleza humana como de la naturaleza según actúa en el mundo en general. Para los estoicos, el mundo es una sola totalidad orgánica, de la cual la naturaleza (o la razón, o dios) es el principio motor. Cada individuo, en común con cada una de las partes del todo, tiene asignado un papel en el plan de la

naturaleza; y como el sabio está enterado de este plan, aparentemente poseerá un conocimiento infalible de lo que es propio que haga en cualquier circunstancia dada. Creo yo que nada tiene de sorprendente que se haya llegado a pensar que tal sabiduría es un ideal inalcanzable. (Real y positivamente, el hincapié hecho por los estoicos en el conocimiento y la sabiduría nos lleva de vuelta a Sócrates; y en ambos casos surgen las mismas clases de problemas.) Pero esta manera de ver las cosas tiene dos aplicaciones prácticas que la hacen ser menos etérea y teórica. En primer lugar, tenemos la idea de que sea lo que fuere lo que le toque a un hombre sufrir, por más desdichado que parezca ser, deberá soportar su suerte con ecuanimidad, poseyendo el conocimiento de que la naturaleza obra siempre para lo mejor y que, por consiguiente, su propio sufrimiento contribuye a mejorar el bienestar del universo en su conjunto. (Encontramos una idea semejante en *Las leyes*, de Platón.) En segundo lugar, los estoicos sostuvieron que, en algunas circunstancias, nada tendría de malo que un hombre se suicidase. No está claro cuáles podrían ser dichas circunstancias, y se sostuvieron diferentes opiniones al respecto; pero los numerosos estoicos que se dieron muerte con sus espadas evidentemente no encontraron que la dificultad teórica no tuviese solución. (He dicho que el sabio "elige" sus actos; pero habría que añadir que en el estoicismo los actos son "elegidos" en un sentido algo especial. La naturaleza [o la providencia] es la causa —o al menos la causa principal— de todos los acontecimientos que se dan en el universo; es decir, no sólo de lo que le ocurre a un hombre, sino también de lo que



hace. Como lo expresaron los propios estoicos, nuestra elección, en resumidas cuentas, consiste únicamente en decidir si habremos de ajustarnos de buena gana al plan de la naturaleza o si habremos de ser arrastrados. Este parecer encierra grandes dificultades; y la menor de ellas no es la de que parece desplazar la responsabilidad moral del hombre directamente hacia dios. Pero estas cuestiones rebasan los breves límites de mi exposición.)

Las dos ideas que acabo de mencionar se convirtieron, por supuesto, en emblemáticas del estoicismo; y con alguna justificación, en la medida en que expresan el elevado tono moral de que fue capaz. A diferencia de los epicúreos, los estoicos participaron plenamente en la vida pública, y especialmente en la política. Sus valores, como los de Platón, en su mayor parte quedan resumidos en la lista de las cuatro virtudes cardinales, de la sabiduría, la justicia, el dominio de sí mismo y el valor. Pero hay una diferencia importante respecto de Platón y es la del valor asignado a las relaciones humanas. Como he dicho, los estoicos sostuvieron que tenemos un vínculo natural no sólo con nuestra familia y con nuestros compatriotas, sino con nuestros prójimos en general; y la consecuencia es que será natural que busquemos la felicidad de otros tal y como es natural que tratemos de alcanzar el propio bienestar. Esta concepción es mucho más amplia y elevada que lo que encontramos en Platón (hay huellas de la idea fundamental —acerca de la relación natural que se da entre los seres humanos— en Aristóteles, pero no se saca el menor partido). Por otra parte, como la felicidad es virtud, y ésta consiste únicamente en mantener la actitud correcta,

o en hacer las elecciones debidas, no en alcanzar las metas de nuestras acciones, se desprende que, en última instancia, no tendrá importancia el que de hecho consigamos aumentar el bienestar de los demás (he tomado este parecer de Long, en su obra *Hellenistic Philosophy*, pp. 197-8). Sin embargo, una vez más, si tal es el caso ¿por qué habríamos de elegirla? Aquí, quizá, nos acercamos más al reconocimiento sistemático de los motivos altruistas que en cualquier otra parte de la ética griega.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Repito que no ha sido mi intención ofrecer una exposición completa de la ética estoica (o de la epicúrea). Si lo que he dicho fuese todo, sería difícil entender la gran influencia que ejerció el estoicismo, especialmente en Roma. Confío en que al menos habré comunicado parte de su sabor.

## BIBLIOGRAFÍA

## 1. TEXTOS GRIEGOS

Los fragmentos de los sofistas, y los testimonios antiguos que de ellos tenemos, están recogidos en H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (7ª ed., Berlín, 1951-4).

Los textos griegos de las obras platónica y aristotélica son fáciles de encontrar en la serie Oxford Classical, o en los libros de la Loeb Classical Library (estos últimos llevan una traducción al inglés, de variable calidad, frente al texto).

Por lo que toca a las fuentes de los epicúreos y de los estoicos, véase A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Londres, 1974).

## 2. TRADUCCIONES AL INGLÉS

El material sobre los sofistas que se encuentra en Diels-Kranz ha sido traducido completamente, bajo la dirección editorial de Rosamond Kent Sprague, en *The Older Sophists* (Columbia, S. C., 1972).

Hay muchas traducciones de Platón. La de Benjamin Jowett (Oxford, 1871; 4ª ed., rev., 1953) es todavía la más utilizada quizás; pero existen otras buenas versiones de los cuatro diálogos examinados en este libro: el *Gorgias*, traducido por W. Hamilton (Harmondsworth, 1971); *La República*, traducida por G. M. A. Grube (Indianápolis, 1974); el *Político*, traducida, con una amplia introducción y notas por J. B. Skemp (Londres, 1952); y *Las leyes*, traducida por Trevor J. Saunders (Harmondsworth, 1970).

Por lo que respecta a la *Ética a Nicómaco*, la traducción de sir David Ross, en el vol. 8 de la "Oxford Translation of Aristotle" (1925) es difícil de superar.

## 3. ESTUDIOS

i) *Generales*

La obra de P. Huby, *Greek Ethics* (Londres, 1967), nos ofrece un breve esbozo del tema. Quizá sea más penetrante Alasdair MacIntyre, en la primera parte de *A Short History of Ethics* (Londres, 1967).

Se encuentra un tratamiento general de la filosofía griega, por ejemplo, en G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (Londres, 1935) y I. M. Crombie, *Plato, The Midwife's Apprentice* (Londres, 1964). La obra de Grube constituye una exposición completamente tradicional de Platón; la de Crombie, por otra parte, es deliberadamente atradicional. Es una versión notablemente abreviada de su *An Examination of Plato's Doctrines*, en dos volúmenes (Londres, 1962-3). J. E. Raven, en *Plato's Thought in the Making* (Cambridge, 1965) nos ofrece una exposición clara y bien escrita del desarrollo de la metafísica platónica. Es paradigmática la obra de sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951). *A History of Greek Philosophy*, de W. K. C. Guthrie ha llegado ahora hasta Platón; el volumen 4 (Cambridge, 1975) abarca los diálogos del periodo primero.

Probablemente los mejores estudios generales de la filosofía aristotélica se encuentran en *Aristotle* (5ª ed., Londres, 1949), de sir David Ross, y en *The Philosophy of Aristotle* (Oxford, 1952) de D. J. Allan; pero se recomienda ver también *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, de G. E. R. Lloyd (Cambridge, 1968) y *Aristotle* (Nueva York, 1960) de J. H. Randall.

ii) *Moral antigua griega*

Los tres libros más influyentes al respecto son los de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951); A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960); y de H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1971). Existe una amplia divergencia entre las conclusiones de estos tres libros. Mis propias conclusiones son diferentes a la vez (aun cuando, no obstante mi crítica inicial de Dodds, coincide más con las de este autor), pero mi brevísima exposición no ha sido escrita con espíritu contencioso; no me he propuesto entrar en un debate académico erudito, sino sugerir meramente un amplio contexto para el tratamiento posterior de los filósofos éticos; y, en particular, justificar la sugerencia que aparece en el capítulo introductorio y que dice que las actitudes socrático-platónicas son esencialmente *conservadoras*. Las actitudes morales del vulgo en el siglo cuarto antes de Cristo están ahora plenamente documentadas en K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974).

iii) *Los sofistas*

El tratamiento más completo de los testimonios que tenemos sobre los sofistas se encuentra en W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3 (Cambridge, 1969), Primera parte (publicada en rústica, por separado, en 1971).

iv) *Sócrates*

Guthrie es completo también a este respecto (vol. 3, Parte II, publicado también por separado), aun cuando su estimación de Sócrates es más sólida desde el punto de vista histórico que del filosófico. *The Philo-*

*sophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, prep. ed., G. Vlastos (Nueva York, 1971), contiene muchas cosas valiosas e incluye una lista escogida de libros y artículos sobre Sócrates.

v) *La ética platónica*

Las obras de R. C. Cross y A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (Londres, 1964), y de Skemp, *Plato's Statesman* (véase arriba) están escritas ambas teniendo presente al lector que no sabe griego; no así los comentarios prototípicos sobre el *Gorgias* y *Las leyes* de: E. R. Dodds, *Plato's Gorgias* (Oxford, 1959); E. B. England, *The Laws of Plato* (Manchester, 1921). Los intereses de este último son casi exclusivamente filológicos; Dodds lanza su red con alguna mayor amplitud. El *Plato* (Londres, 1973) de J. C. B. Gosling, que concentra su atención en la ética platónica, es exigente pero estimulante; otro tanto puede decirse de Crombie, en el primer volumen de su *An Examination of Plato's Doctrines, Plato on Man and Society*. Pueden encontrarse muchos artículos importantes sobre la ética y la política de Platón, junto con una bibliografía selecta, en *Plato: A Collection of Critical Essays*, prep. ed., G. Vlastos (Nueva York, 1971), vol. 2. Véase también, J. P. A. Gould, *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge, 1955).

vi) *La ética aristotélica*

El comentario sobre la *Nicomachean Ethics* de H. H. Joachim (Oxford, 1951) es utilizable por el lector que no sabe griego, lo mismo que el libro de W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, 1968), que nos presenta una exposición crítica de los argumentos de Aristóteles, tema por tema. La *Aristotle's Ethics* de J. L. Ackrill (Londres, 1973) ofrece una

selección de textos pertinentes a la filosofía ética de Aristóteles, en traducción, con una breve introducción y notas. El libro trae también una excelente bibliografía escogida. El volumen 2 de *Articles on Aristotle*, prep. ed. J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, tratará de su ética y su política.

### vii) Epicúreos y estoicos

Además de los tratamientos que se encuentran en Long, *Hellenistic Philosophy*, véanse J. M. Rist, *Epicurus: An Introduction* (Cambridge, 1972); y F. H. Sandbach, *The Stoics* (Londres, 1975).

## ÍNDICE DE MATERIAS

*Las referencias a página en números itálicos que aparecen en este índice se relacionan con discusiones explícitas, o comentarios, del significado de cierto término.*

- aischros* ("vergonzoso", "feo"; opuesto a *kalos*), 74-75
- akrasia*, *akratēs* ("debilidad de la voluntad", "incontinencia"; "débil de voluntad", "incontinentemente"), 196, 200 ss.
- areté* ("excelencia", "virtud"), 83 n, 96, 98 *passim*
- dikaiosyne* ("justicia", 17, 18, 28, 91, 94, 99, 100, 107-109, 193
- Dodds, E. R., 21, 22, 72
- dioses, 21 ss., 82, 100, 101, 137, 138, 156, 165, 166, 217, 226
- "doctrinas no escritas", 64-65
- educación, 102-103, 124-125, 155-159
- eidos* ("forma"), 148
- elenchos*, 45, 63, 90
- ergon* ("trabajo", "actividad característica"), 98, 171, 172
- eudemonía*, *eudaimón* ("felicidad", "feliz"), 9-10, 18-19, 83, 97, 98, 105, 130 ss., 158, 164, 169 ss., 215-217, 221 ss.
- formas ("ideas"), 41-43, 113 ss., 133, 142-144, 148, 169, 170, 176
- Hare, R. M., 9, 12
- hekōn*, *ākōn* ("voluntariamente", "involuntariamente"; "intencionadamente"; "inintencionadamente"; "queriendo", "sin querer"); la primera pareja es la tradicionalmente traducida en el contexto de Aristóteles, 52-54, 183-186
- hexis* ("disposición"), 180, 182, 196, 198
- horos* ("definición", "norma"), 195, 198
- "ironía", 63, 191
- Jowett, B., 101
- kalos* ("excelente", "noble", "bello"; opuesto

- a *aischros*, 75, 113-114 ss., 186-189, 213-216, 221, 222  
 Long, A. A., 15, 229  
 MacIntyre, A., 18  
*megalopsychia*, *megalopsychos* ("grandeza de alma", "de alma grande"), 189-191, 224  
*moira* ("suerte", "destino", "lo que toca a uno"), 21, 23  
*philiā*, *philos* ("amistad", "amigo"), 97, 128, 129, 139, 163, 208 ss., 208n, 223  
*phronēsis*, *phronimos* ("sabiduría práctica", "que posee sabiduría práctica"); 182, 195 ss.  
 placer, 76 ss., 117, 132-134, 164, 200, 204-207, 221-224  
*polis* ("Estado-ciudad"), 16  
*psyché* ("alma"), 56-60  
 razones para la acción, 51-52, 76-77, 78-81, 116 ss., 138-140, 158-159, 163-165, 177-180, 184-189, 201-207, 214-216, 221 ss.  
 retórica, 28 ss., 63 ss., 101 ss., 152, 163  
 Ross, Sir David, 188, 190, 203  
 Sandbach, F. H., 225  
 Segal, Charles, 24  
*sophia* ("pericia", "saber"; como opuesto a *phronēsis*, "sabiduría teórica"), 30, 177, 196, 197-200, 217  
*sofistes* ("sofista"), 30-31, 116  
*sophrosyne* ("dominio de sí mismo", "templanza"), 103, 106-108, 109-110, 116, 153, 155  
*spoudaios* ("moralmente bueno"), 173-174, 182, 186-187, 207, 213-216  
*technē*, *technitēs* ("arte", "artesanía", "oficio", "ciencia"; "artista", "artesano", "practicante de una ciencia"), 92, 95, 96, 149-150  
 Vlastos, Gregory, 47, 49

## ÍNDICE GENERAL

Reconocimiento. . . . .	7
Introducción. . . . .	9
I. La justicia y los dioses: desde Homero hasta el siglo v. . . . .	21
II. Los sofistas. . . . .	30
III. Sócrates. . . . .	40
IV. El <i>Gorgias</i> de Platón. . . . .	62
V. <i>La República</i> de Platón. . . . .	89
1) Libro I, 89; 2) Libros II-IV, 99; 3) Libros V-VII; 4) Libros VIII-IX, 126; 5) Libro X, 137.	
VI. El <i>Político</i> y <i>Las leyes</i> de Platón. . . . .	142
El político, 145; <i>Las leyes</i> , 154.	
VII. <i>La Ética</i> de Aristóteles. . . . .	168
De la felicidad (Libro I), 169; La virtud "ética" (Libros II-V), 177; Las virtudes intelectuales (Libro VI), 195; La <i>akrasia</i> y el placer (Libro VII, Libro X, 1-5), 200; Amistad (Libros VIII-IX), 208; La felicidad: Conclusiones finales (Libro X, 6-8), 216; Posdata: la <i>Política</i> , 218.	
VIII. Epicúreos y estoicos. . . . .	221
<i>Bibliografía</i> . . . . .	230