

## LOS AXIOMAS DE LA ÉTICA SOCRÁTICA\*

Alfonso Gómez-Lobo

Cuando se trata de justificar moralmente un acto o una decisión política o administrativa, lo usual es apelar a una norma moral de la cual se puede inferir ese acto o decisión. Pero si queremos a su vez justificar esa norma desde una más general, llegamos a un punto en que la cadena de justificación moral se detiene. En todo sistema moral hay principios primeros o axiomas que no pueden ser objeto de ulterior justificación.

Lo novedoso de este análisis de Alfonso Gómez-Lobo es que intenta sacar a luz los principios primeros de la filosofía moral del fundador de esta disciplina, algo que no suele encontrarse en las exposiciones de su pensamiento.

**L**a meta de este trabajo es identificar las proposiciones de las cuales se deriva el conjunto de las convicciones morales que aparecen defendidas por Sócrates en algunos diálogos platónicos del primer periodo.<sup>1</sup>

---

ALFONSO GÓMEZ-LOBO. Ph. D. (Munich). Profesor de filosofía en la Universidad de Georgetown (Washington, D. C., EE.UU.) y director del programa de Estudios en Grecia de dicha universidad. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar su último libro *La Ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

\* Este artículo fue publicado por vez primera en *Methexis* (revista especializada en filosofía antigua) Vol. 3 (1990). Su reimpresión en *Estudios Públicos* cuenta con la debida autorización.

<sup>1</sup> Este trabajo se centra en algunas líneas de argumentación expuestas en mi libro *La Ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989. "Sócrates", en este estudio, es el nombre del personaje de los primeros diálogos de Platón.

Proponerse esta meta supone aceptar diversos supuestos que no pueden ser defendidos aquí, entre ellos que Sócrates, pese a sus declaraciones de ignorancia, posee una concepción precisa de lo que es un sistema de ética, que ese sistema puede ser expresado mediante relaciones deductivas, que Sócrates hace uso de él para justificar sus propias aserciones y decisiones, etcétera.<sup>2</sup>

Algunos de estos supuestos adquirirán, espero, un alto grado de plausibilidad a medida que avancemos.

Antes de entrar en materia quisiera agregar también que, pese a la copiosa cantidad de estudios dedicados al pensamiento y a la personalidad de Sócrates, los esfuerzos por formular en forma precisa su ética han aparecido sólo recientemente.<sup>3</sup> La novedad de este trabajo, en caso de ser correcta su tesis principal, consiste en sacar a luz una conexión (que aparentemente no habría sido observada claramente hasta ahora) entre un axioma que Platón introduce hacia el final del *Giorgias* y los principios de la ética socrática de algunos textos previos. Comencemos por la identificación de esos principios.

### La Apología

El discurso que supuestamente pronunció Sócrates ante sus jueces no es, por cierto, un tratado de ética, sino una defensa frente a los cargos que sus acusadores formularon en su contra. Lo que está en juicio es su vida entera, una vida que consistió en filosofar en forma agresiva, con el propósito (quizá entre otros) de forzar a sus conciudadanos a reconocer su propia ignorancia. A la argumentación empleada con ese fin se la suele llamar *elegjos* destructivo. Oficiar de tábano de esta manera es peligroso por la fuerte animosidad que tal actividad fácilmente puede generar.

---

<sup>2</sup> Para aquilatar el rol constructivo de Sócrates en los diálogos, véase el reciente artículo de T. A. Szlezák, "Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge", *Antike und Abendland* 34 (1988) 99-116.

<sup>3</sup> Uno de los estudiosos que más ha estimulado este tipo de indagación es G. Vlastos (véase al respecto la nota de M. T. Ferejohn en "Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox" *Phronesis* 29 (1984) p. 107, n. 6). Entre sus contribuciones más importantes para el tema que nos preocupa aquí cf. G. Vlastos, "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, N. S. 30 (1984) 181-213. Otras obras que indagan la estructura básica y las tesis principales de la filosofía moral de Sócrates: T. Irwin, *Plato's Moral Theory* (Oxford, 1977); G. X. Santas, *Socrates* (Boston, 1979). Un riguroso estudio del lenguaje y de las tesis de una parte del *Gorgias* ha sido publicado por P. Stemmer, "Unrecht Tun ist schlechter als Unrecht Leiden. Zur Begründung moralischen Handelns im platonischen 'Gorgias'", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985) 501-522.

En referencia a dicha reacción, Sócrates se hace a sí mismo una objeción hipotética:

Quizá alguien diga: “¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?”<sup>4</sup>

Enseguida añade que respondería así:

A éste, yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: “No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo” (*andros agathou erga e kakou*).<sup>5</sup>

Lo que Sócrates parece estar proponiendo es una regla para la toma de decisiones que podríamos formular de la siguiente manera:

(R) Todo agente que contempla realizar un acto debe considerar “únicamente” si ese acto es justo o injusto.

Es decir, la única consideración relevante al actuar es la calidad moral de lo que se piensa hacer. Lo que (R) excluye explícitamente es el tomar en consideración las posibles consecuencias desventajosas del acto, incluso el riesgo de perder la vida.

Dentro de la *Apología* Sócrates argumenta en favor de esta regla apelando a dos instancias que sus jueces sin duda aceptan: la ética heroica que exige, por ejemplo, que Aquiles venga a Patroclo a sabiendas de que va a morir, y la ética del hoplita o soldado de infantería pesada que exige que éste no abandone por ningún motivo a formación (*taxis*) ante el enemigo precisamente cuando el riesgo para su vida es máximo. Esta es por cierto una forma adecuada de argumentación frente al jurado, pero filosóficamente no parece ser totalmente persuasiva: ¿no habrá casos en que es preferible abandonar la acción moralmente recta en favor de la preservación de un bien tan fundamental como es la vida? ¿No será esto último lo propiamente racional?

Antes de responder estas preguntas veamos otro pasaje de la *Apología* que resulta difícil de interpretar, salvo que supongamos que Sócrates está expresando una doctrina moral bastante precisa. El texto dice así:

---

<sup>4</sup> *Apol.* 28 b (trad. de J. Calonge Ruiz).

<sup>5</sup> *Ibidem.*

Sepan que si me condenan a muerte, siendo yo cual digo que soy (sc. Inocente), no me dañarán a mí más que a ustedes mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Anito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que esté permitido (*themiton*) que un hombre bueno reciba daño de otro malo (*ameinoni andri hypo jeironos blaptesthai*). Ciertamente podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Este y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males (*megala kaka*); en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que lo es mucho más el hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente.<sup>6</sup>

En este pasaje hay una comparación entre el daño que uno y el mismo acto —la condena a muerte— le producirá a Sócrates y a sus acusadores. La mención de un daño para los acusadores en el caso de que su acción judicial tenga éxito, y más aún, un daño mayor que el que afectará al acusado, resulta sorprendente y paradójica. Además, para quien entienda la noción de “hombre mejor”, el comparativo de “hombre bueno” del texto anterior, en su sentido usual, lo que sostiene Sócrates es no sólo absurdo sino francamente arrogante.

La disolución de la paradoja exige percatarse de dos cosas. La primera es que Sócrates opera con una definición implícita de “daño” en virtud de la cual ésta es una noción derivada. La noción primitiva es la noción de bien. Dañar a alguien es privarlo de un bien y el daño será tanto mayor cuanto mayor sea el bien que se le arrebata. La segunda cosa que hay que observar es que Sócrates rechaza una lista de bienes que los jueces aceptan sin más. Al enumerar cosas que no le harán daño, Sócrates incluye la muerte, el destierro y la *atimia* o pérdida de derechos políticos. Lo que esto implica es que, a su juicio, la vida, el residir en su *polis* y el ejercer el derecho a voto en la asamblea y los tribunales no son grandes bienes para un individuo. El texto menciona por el contrario un gran mal para el agente: el acto de injusticia que consiste en condenar a muerte a un inocente. El gran bien que le corresponde por negación es el actuar conforme a la justicia o rectitud moral.

Si esta interpretación es correcta, entonces la regla para la toma de decisiones que examinamos hace un momento se explicaría del siguiente modo: al actuar debemos considerar únicamente la rectitud moral de lo que vamos a hacer, porque esto es lo decisivamente bueno para nosotros. Las consecuencias negativas no merecen ser consideradas, ni siquiera la muerte, porque no son grandes males. No nos dañarán significativamente.

---

<sup>6</sup> *Apol.* 30 c – d (trad. Calonge, ligeramente modificada).

Además, puesto que hombre bueno es, por definición, quien actúa en forma justa, no puede ser dañado por un hombre peor, pues éste no lo puede forzar a hacer algo injusto. Si hiciera algo injusto, tendría que ser por voluntad propia y en ese caso no sería un hombre bueno, lo cual contradice la hipótesis inicial. No quisiera minimizar el carácter paradójico de estas tesis.

Observemos ahora si el *Critón* confirma o no lo obtenido hasta ahora.

### El *Critón*

El *Critón* es uno de los diálogos más instructivos de Platón porque en él Sócrates no aparece discutiendo libremente la definición de una cualidad moral o *arete* (excelencia, virtud), sino tomando él mismo una decisión y, además, justificándola racionalmente.

Sócrates está en su celda esperando su ejecución y sus amigos han tomado medidas para que pueda escapar. Sócrates resuelve quedarse. ¿Cómo toma la decisión?

Su acción, nos dice, debe ser el resultado de una indagación previa:

...hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo.<sup>7</sup>

Esta manera de concebir el proceso de toma de decisión, obviamente se ajusta a la regla (R) de la *Apología*: se trata de considerar únicamente la rectitud moral de la decisión, sin tomar en cuenta sus efectos sobre los bienes no morales.

Pero a diferencia de la *Apología*, en el texto del *Critón* el seguir la regla (R) aparece como una consecuencia de ciertos acuerdos previos (*ek ton homologoumenon*),<sup>8</sup> vale decir, se pone de manifiesto su carácter no axiomático. En la *Apología* la regla (R) apareció inicialmente como un principio apoyado no deductivamente sobre consideraciones más particulares (imperativos de la ética heroica y de la ética hoplítica) y fue sólo el análisis de la noción de daño implícita en un pasaje posterior lo que nos permitió señalar su carácter derivado.

¿Cuáles son los acuerdos previos a los que se alude en el *Critón*?

<sup>7</sup> *Critón* 48 b 11 – c 2 (trad. Calonge).

<sup>8</sup> *Critón* 48b 11.

Lo más natural es tomar la expresión *ek ton homologoumenon* como una referencia a las líneas que la preceden. En ellas Sócrates pregunta a Critón “si aún permanecen para nosotros” dos cosas, vale decir, le pregunta si aún cree que son verdaderas las siguientes proposiciones:

- 1) “No es el vivir (*to zen*) lo que debe ser valorado por sobre todo, sino el vivir bien (*to eu zen*)”, y
- 2) “El (vivir) bien (*eu*) y noblemente (*kalos*) y justamente (*dikaios*) es lo mismo”.<sup>9</sup>

Aparentemente la primera de estas afirmaciones significa que lo que se debe anteponer a todo lo demás (*peri pleistou poieteon*) no es simplemente la vida sino la buena vida. No hacerlo, diríamos hoy, es irracional. Lo racional no consiste simplemente en vegetar sino en aspirar a una vida de cierta calidad.

La expresión clave es aquí el adverbio *eu*, pues funciona como noción primitiva para la definición de la racionalidad práctica. Si uno escoge vivir bien, entonces uno actúa en forma racional; si vive mal, entonces uno actúa en forma irracional. Si entendemos por “vida” la totalidad de nuestros actos y las decisiones que los preceden, podríamos formular un primer principio de ética socrática:

(P1) Todo acto (o decisión) es racional si y sólo si persigue un bien para el agente.

La expresión “bien” tiene a estas alturas un valor puramente formal. Es lo que hace racionales nuestros actos y decisiones. Además, el término “racional” tiene aquí fuerza normativa, apunta a lo que hay que hacer. Pero el común de la gente aplica las expresiones “vivir bien”, “la buena vida”, “los bienes” a cosas muy diferentes. Para muchos, entonces y hoy, la buena vida consiste en una vida próspera, sustentada por abundante riqueza y poder, con goce de variadas satisfacciones y placeres.

La segunda proposición a la cual Critón da su asentimiento aclara el criterio con que Sócrates aplica a una vida el predicado valorativo “buena”. Una vida es buena si y sólo si es una vida noble y justa. Lo que esto implica es que vivir bien no consiste meramente en tener posesiones y disfrutarlas o en alcanzar poder político. Ni siquiera consiste en una vida cuya actividad central es la contemplación o *theoria*, conforme al ideal aristotélico.

<sup>9</sup> En *Methexis* I (1988) 93-95 he ofrecido una crítica de la versión de Calonge de estas líneas.

La tesis socrática es que la calidad de una vida se mide primariamente por la dimensión moral.<sup>10</sup> Si una persona es deshonesta o cobarde o descontrolada en sus apetitos y pasiones, etc., tendrá una vida de baja calidad. La vida buena consistirá entonces en actuar de manera de hacerse acreedor a la totalidad de los predicados morales positivos: “valiente”, “justo”, “temperante”, “piadoso”, etc.

Lo anterior puede reformularse al modo de un axioma de identificación de bienes:

(P2) Algo es bueno para un agente si y sólo si es moralmente recto.<sup>11</sup>

A partir de (P1) y (P2) se entiende por qué Sócrates propone aplicar la regla (R) a la situación en que se encuentra. Si es justo o recto escapar, entonces se beneficiará a sí mismo; si es injusto o inmoral, se causará un daño. El propio daño o beneficio es la consideración última de racionalidad práctica.

El resto del *Critón* se ocupa de desarrollar criterios para decidir si es o no justo hacer lo que le han propuesto. No interesa aquí examinar esa argumentación, cuya conclusión es de sobra conocida, sino más bien avanzar hacia el *Gorgias* en busca de confirmación de la tesis de que la ética socrática pende de dos axiomas: un axioma de racionalidad práctica (P1) y un axioma de identificación de bienes (P2).

### El *Gorgias*

Dentro de este diálogo hay importantes diferencias en la conversación según quien sea el interlocutor con quien se enfrenta Sócrates. Es en la discusión con Polo (461b – 481b) donde aparecen los temas que tienen mayor afinidad con las tesis que hemos estado examinando.

---

<sup>10</sup> Para los efectos de este trabajo he dejado de lado el problema de si Sócrates identifica total y absolutamente la felicidad con la práctica de la virtud moral o si incluye también dentro de su noción de felicidad algunos bienes no morales cuyo aporte es, por cierto, mínimo. Creo que la tesis principal del trabajo vale para ambas posibilidades. Para informarse sobre una defensa detallada de la segunda opción, véase G. Vlastos, “Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory”, artículo citado en la nota 3.

<sup>11</sup> Esta formulación cubre también la posibilidad de que haya bienes mínimos no morales (cf. La nota anterior) porque de hecho resultan buenos si su uso está en general subordinado a las virtudes morales.

En 466b Sócrates introduce una caracterización del poder en los siguientes términos:

...el poder (*to dynasthai*) es un bien (*agathon ti*) para el poderoso (*to dynamenoi*, dativo singular). (Trad. A.G-L.)

Polo acepta de inmediato esta descripción porque la entiende en su sentido usual: quien detenta el poder lo emplea en beneficio propio. Sócrates, en cambio, se apoya en ella para sostener que los demagogos, es decir, los oradores que imponen su voluntad en la asamblea y que Polo asimila a los tiranos por su capacidad para que se haga lo que ellos quieren, resultan ser los ciudadanos menos poderosos.

Polo responde indignado aduciendo una consideración empírica. Esos oradores

...condenan a muerte a los que quieren (*hous an boulontai*)  
...y despojan de sus bienes y destierran de las ciudades al que les parece (*hon an dokei autois*).<sup>12</sup>

La prueba del gran poder de tales individuos es que, a su arbitrio, pueden infligir impunemente grandes daños a sus enemigos políticos.

Para responder a este argumento que Polo considera irrefutable, Sócrates procede a distinguir entre dos expresiones que su interlocutor considera sinónimas:

- (i) “hacen lo que a ellos les parece lo mejor (*hoti an autois doxei beltiston einai*)”, y
- (ii) “hacen lo que ellos quieren (*ha boulontai*)”.<sup>13</sup>

Según Sócrates, oradores y tiranos satisfacen el primer predicado, pero no el segundo. La resolución de esta nueva paradoja se obtiene por redefinición del predicado “querer” (*boulesthai*). En el lenguaje usual, tanto en griego como en castellano, decimos que queremos cualquier cosa que hacemos voluntariamente. Cuando un dictador firma un decreto enviando a un ciudadano al exilio, sería extraño decir que no “quiso” expulsarlo del territorio nacional.

Sócrates distingue, sin embargo, entre lo que se hace y aquello por lo cual se lo hace, vale decir, entre la acción y el fin perseguido mediante la

<sup>12</sup> *Gorgias* 466b 1-3 (trad. Calonge).

<sup>13</sup> *Gorgias* 466d 8 (trad. A.G.L.). Cf. 467b 2.

acción.<sup>14</sup> Lo que uno “quiere” no es la acción instrumental, sino la obtención de la meta última.

Los actos del tirano, tal como la expulsión de sus rivales o la confiscación de sus bienes, no son queridos por sí mismos, sino por las ventajas que producen. Si resultasen perjudiciales, el tirano no los querría. Sócrates examina esta hipótesis puesto que suele ocurrir en la realidad que un acto arbitrario del dictador acaba por conducir a su caída del poder, termina por producirle lo que él consideraría un mayor daño que beneficioso. En este caso el poderoso hizo lo que le pareció mejor, pero no hizo lo que realmente quería, algo que redundara en su propio beneficio. Puesto que la noción de poder había sido caracterizada en términos de obtención de bien o beneficio, se sigue de modo lógico, aunque paradójicamente, que el orador o tirano es débil.

Lo que Sócrates ha hecho es distinguir entre lo que la tradición filosófica posterior ha llamado la voluntad real y la voluntad aparente,<sup>15</sup> entre lo que un individuo desea para sí en última instancia y lo que en un momento dado cree que le permitirá acceder a eso que desea.

Esta sección de la discusión con Polo desemboca en la conclusión de que lo que todos queremos son las cosas buenas, los bienes.<sup>16</sup> Dicho en forma más abstracta: el objeto de la voluntad real es el bien real. Formulando esto a modo de principio tenemos:

(P3) Todo agente quiere su propio bien real.

A estas alturas parecería que con la introducción de (P3) Platón habría reemplazado el principio (P1) de la ética socrática por un nuevo punto de partida. En efecto, (P1) era un principio claramente “normativo” que exhortaba a la prosecución de la buena vida. Pero si esto es lo que de hecho hacemos todos conforme al carácter “descriptivo” de (P3), entonces deja de haber un lugar significativo para (P1) en el edificio de la filosofía moral.

Si el no proseguir la buena vida constituía según (P1) la irracionalidad práctica, ¿cómo se explica ahora este último tipo de falla, la falla del demagogo y del tirano? Me parece que el peso de la argumentación en este caso recae sobre (P2), el principio socrático de identificación de bienes.

---

<sup>14</sup> *Gorgias* 467c 5-7. Las expresiones subyacentes son *ho an prattosin y ekeino hou heneka prattousi*.

<sup>15</sup> Cf. Plato, *Gorgias*, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1959, ad 467c 5 (pp. 235-236).

<sup>16</sup> *Gorgias* 468c 5. Esta misma doctrina aparece también en el *Menón* 77b – 78<sup>a</sup>, un diálogo cronológicamente cercano al *Gorgias*. Cf. *Protágoras* 358c – d.

Quisiera citar dos pasajes del *Gorgias* para mostrar que este principio no ha sido sustituido por otro.

En *Gorgias* 469b, Polo sostiene que el que muere injustamente es digno de compasión por haber sufrido una desgracia. Sócrates le responde que es menos digno de lástima que el que mata y menos que el que muere habiéndolo merecido. Al preguntarle con asombro Polo cómo es posible semejante cosa, Sócrates declara:

Porque el mayor de los males (*megiston ton kakon*) es cometer injusticia.<sup>17</sup>

Más adelante, en 470e Polo le pregunta a Sócrates si la felicidad está determinada enteramente por la educación y la justicia, y éste le responde:

Sostengo que sí, Polo, pues digo que quien es noble y bueno (*kalon kagathon*), sea hombre o mujer, es feliz (*eudaimona*) y que el injusto y malvado es desgraciado.<sup>18</sup>

La expresión *kalos kagathos* que habitualmente tiene una connotación primariamente social (como el término “caballero”, en castellano; o *gentleman*, en inglés), está usada aquí con una fuerte carga moral, como lo indica el contraste con los términos *adikos* y *poneros*. Felicidad y desdicha están determinadas, respectivamente, por la rectitud o falta de rectitud ética.

Podemos inferir, entonces, que Sócrates a estas alturas del *Gorgias* afirma aún el axioma (P2) y que la falla de oradores y tiranos se debe a que no lo aceptan como verdadero. Su irracionalidad en el actuar se debe a que ignoran que lo que realmente los beneficiaría sería el someterse a los dictados de la justicia y de la moderación (o *sofrosyne*).

Esta tesis socrática en virtud de la cual prácticamente los únicos bienes (en el sentido no moral de esta expresión) son los bienes morales, es a primera vista profundamente contraintuitiva. De allí la urgencia para Platón de tratar de ofrecer algún tipo de argumento que la haga más aceptable. Especulando un poco me atrevería a decir que ésta es la función de la discusión de Sócrates con Calicles en la tercera parte del *Gorgias*.

Calicles entra en escena con gran fuerza sosteniendo que lo que Sócrates dice trastocaría toda la vida humana, produciría una inversión de los valores vigentes.<sup>19</sup> Luego, en su magnífico discurso (que no podemos

<sup>17</sup> *Gorgias* 469b 8-9.

<sup>18</sup> *Gorgias* 470e 9-11.

<sup>19</sup> *Gorgias* 481c.

analizar aquí), introduce la famosa distinción entre naturaleza (*fysis*) y convención (*nomos*, costumbre, ley) que le permite disociar radicalmente bien humano y moralidad (en su sentido usual o convencional).

La felicidad, lo mejor para uno, consiste en dejar que los propios apetitos crezcan lo más posible, sin reprimirlos, y luego tener la valentía e inteligencia para satisfacerlos.<sup>20</sup> Esta tesis implica rechazar la moderación o *sofrosyne* y redefinir la valentía y la inteligencia. Valentía es ahora simple desplante y desfachatez para atreverse a hacer lo que uno quiere. La inteligencia es astucia política. La justicia había sido redefinida antes como dominio del más fuerte sobre el más débil.<sup>21</sup>

Todo esto implica negar frontalmente el axioma (P2). ¿Cómo mediar entre ambas posiciones? El *elenjos* socrático exige que se encuentre una proposición en la cual los interlocutores para proceder desde allí a mostrar que una de las proposiciones contradictorias es incompatible con ella.

En el diálogo esta estructura del *elenjos* la encontramos en tres argumentos destructivos para rechazar la tesis de Calicles de la identidad de placer y bien.<sup>22</sup> Lo que nos interesa aquí es el argumento constructivo que, en mi opinión, lleva a establecer el principio (P2).

El problema es cómo transitar de la noción de bien a la noción de bien moral sin incurrir en una petición de principio.<sup>23</sup> Trataré de mostrar que lo que hace Platón es definir una noción genérica de bien en forma tal que lo moralmente bueno resulta ser un subconjunto de la totalidad de lo bueno.

A partir de 503d, Sócrates utiliza la analogía con las artes o *tejnai* para introducir algunos conceptos que no habían aparecido hasta ahora:

...cada uno (de los artesanos) pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada (*eidōs tī*) lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en una disposición (*taxis*) determinada y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte (*harmottein*) a las otras, hasta que la obra entera resulta bien dis-

<sup>20</sup> Cf. *Gorgias* 491e – 492c.

<sup>21</sup> *Gorgias* 483d.

<sup>22</sup> *Gorgias* 494<sup>a</sup> - 495b; 495c – 497d; 497e – 499b.

<sup>23</sup> La petición de principio desde la perspectiva de la salud del alma (un tema que no he podido tocar aquí) ha sido formulado muy bien por P. Stemmer, “Unrecht Tun”, p. 510: “...die psychische Gesundheit (lo bueno en el dominio del alma) ist selbst moralisch bestimmt, so dass man, gründet man auf sie die Moral (al sostener que se debe actuar en forma moralmente recta porque eso produce salud en el alma), Moral durch Moral begründet”.

puesta (*tetagemenon*) y ordenada (*kekosmemenon*). Igualmente los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan (*kosmousin*) y disponen (*syntattousi*), en cierto modo, el cuerpo. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así o no?

Calicles: Sea así.

Sócrates: Luego una casa con disposición (*taxis*) y orden (*kosmos*) es buena, pero sin orden (*ataxia*) ¿es mala?

Calicles: Sí.

Sócrates: ¿No sucede lo mismo con una nave?

Calicles: Sí.

Sócrates: ¿Y también con nuestros cuerpos?

Calicles: Desde luego.

Sócrates: ¿Y el alma? ¿Será buena en el desorden (*ataxia*) o en cierta disposición (*taxis*) y orden (*kosmos*)?

Calicles: Es preciso reconocer también esto, en virtud de lo dicho antes.<sup>24</sup>

La forma de la inferencia presentada en este texto es aparentemente la siguiente:

- 1) Para todo objeto artificial  $x$ ,  $x$  es bueno (es de buena calidad o está en buen estado) si y sólo si posee un cierto orden (*taxis* o *kosmos*).

La prueba de esto es que a eso es a lo que apuntan los artesanos en sus respectivos oficios.

- 2) Para todo cuerpo humano  $y$ ,  $y$  es bueno (es decir, está en buen estado, es un cuerpo de buena calidad) si y sólo si posee un cierto orden.

Por lo tanto,

- 3) Para toda alma humana  $z$ ,  $z$  es buena (está en buen estado, es de buena calidad) si y sólo si posee un cierto orden.

---

<sup>24</sup> *Gorgias* 503e 1 – 504b 6 (trad. Calonge con algunas modificaciones).

Para que este argumento alcance su cometido requiere de dos suplementos. Por una parte tiene que llegarse a una noción más precisa del tipo de orden propio del alma. Mientras eso no se clarifique, la conclusión 3) permanece vaga. Por otra parte, la aceptación de esa conclusión requiere que la inferencia sea válida y sólo lo será si hay un principio más general que —en caso de ser verdadero— haga que sea imposible que 3) sea falsa. El texto del diálogo satisface ambos requerimientos.

El orden del alma es introducido por analogía con el del cuerpo en un pasaje cuyas serias dificultades suelen desaparecer en las traducciones:

Sócrates: Me parece que el nombre de las disposiciones (los ordenamientos, *tais taxessin*) del cuerpo es “(lo) saludable”, a partir de lo cual se genera en él la salud y toda otra excelencia (*arete*) del cuerpo.

Calicles: Así es.

Sócrates: A las disposiciones (*tais taxesi*) y ordenanzas (*kosmesessin*) del alma (se las llama “norma” (*nomimom*, conforme al *nomos*), y “ley” (*nomos*, costumbre), a partir de las cuales (los hombres) se hacen respetuosos del *nomos* (*nomimoi*) y ordenados (*kosmioi*). Estas cosas son justicia (*dikaioisyne*) y moderación (*sofrosyne*, autodomínio, templanza).<sup>25</sup>

Lo que el texto sugiere es que la medicina procede de acuerdo con ciertas normas o disposiciones que en conjunto podrían llamarse “lo saludable” o “reglas de la salud”. Si el médico impone al cuerpo el tipo de orden determinado por estas reglas, el resultado será el restablecimiento de la salud y del vigor físico en general.

En el caso del alma lo que juega el papel de fijar las reglas es el *nomos* que a su vez determina lo que es *nomimon*, legítimo o socialmente aceptado. Si se siguen esas reglas se es *nomimos* y *kosmios*, es decir, el lenguaje socialmente aceptado identifica a ese individuo como poseedor del orden o *kosmos* correspondiente. Pero comportarse así equivale a ser justo y moderado. En otras palabras, la noción moralmente neutral de *kosmos* en el caso del alma humana resulta ser idéntica con un comportamiento social que caracterizamos como virtuoso.

¿Es aceptable esto para Calicles? Me parece que tiene que serlo en la medida en que acepte el lenguaje de su comunidad. Eso es lo que significa ser *kosmios*. Lo que él ha negado que sea ventajoso o bueno.

<sup>25</sup> *Gorgias* 504c 7 – d 3.

Para rechazar esta última contención, el argumento que iba de la bondad de objetos artesanales a la del cuerpo y de allí a la bondad del alma, requiere de un refuerzo final. Es esto lo que provee la grandiosa visión con ecos pindáricos y pitagóricos que parece en 507e 6 ss.:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden (*kosmíotes*), la moderación (*sofrosyne*) y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto (*to holon touto*, este todo, el universo) “kosmos” (orden) y no desorden y desenfreno.<sup>26</sup>

La idea de la bondad (y belleza) del orden no aparece restringida aquí a tal o cual subconjunto de la realidad. Por el contrario, es tan universal que llega a utilizarse como nombre del universo entero. Esto nos permite formular un principio de máxima universalidad:

(P4) Para todo ente *e*, *e* es bueno si y sólo si posee el orden correspondiente.

De (P4) en conjunción con la tesis sobre el orden específico del alma se sigue (P2), la identificación socrática de bien y virtud moral. Si toda cosa adquiere calidad cuando está en orden, y si un ser humano tiene su alma en orden cuando practica la moderación (y, por implicación, las demás excelencias),<sup>27</sup> entonces será un buen ser humano cuando viva conforme a la rectitud. La buena vida resulta ser la vida justa.

En consecuencia, creo haber mostrado que lo que inicialmente apareció como un axioma en el pensamiento de Sócrates, resulta ser ahora un teorema cuya verdad depende de un principio que configura una visión de la totalidad de lo real. En este sentido (y con gran cautela) se podría hablar de un intento por parte de Platón de proveer una fundamentación metafísica para la ética socrática. □

<sup>26</sup> *Gorgias* 507e 6 – 508<sup>a</sup> 4 (trad. Calonge).

<sup>27</sup> Cf. *Gorgias* 507<sup>a</sup> - b.