

elementos significativos entre todos los que posee. Está obligado a confiar en el análisis filosófico para aclarar sus preguntas, y tiene sólo las probabilidades generales de la naturaleza humana para responderlas; pero esto último, en la ausencia de una reserva ordenada de ejemplos históricos, es un oráculo peligroso. La grandeza de Platón, por lo tanto, como pensador de temas prácticos no se basa en la cantidad de respuestas que dio y que continúan siendo correctas a la luz de una larga experiencia, sino en la cantidad de preguntas que hizo con precisión. Dio a estos problemas una forma dentro de la cual aún pueden ser discutidos. Continúa siendo el crítico más mordaz de las posturas liberales, y le sería muy beneficioso a cualquier liberal complaciente darse cuenta de la enorme fuerza de los razonamientos de Platón.

¹ Platón de hecho lo dice con distinto orden: es decir que la preñez espiritual hace que el hombre busque un objeto bello en el que procrearse (209 b 2).

² «Emancipación divina de todas las reglas convencionales» (*Fedro* 265 a 10).

³ Debo recordar que en *La República* la belleza era el ejemplo escogido para ilustrar la tesis de que no podemos conseguir nuestras ideas de las propiedades universales mediante la inducción a partir de sus ejemplos.

⁴ Véase *Crátilo* 434 donde hay una muestra de un similar uso equivocado de la palabra «imitación».

⁵ Me disculpo por este uso del adjetivo «ambiguo». Lo uso por brevedad.

⁶ *Menón* 81-6.

Diálogos. 184 p7 18d 1922.

Obras completas Referencia R102 p7 18 oc 1993

Capítulo 6

ETICA

1. INTRODUCCION

En este capítulo vamos a estudiar la contribución de Platón a los principales problemas de la filosofía moral, el principal de los cuales es, para él, la pregunta: «¿Qué es el bien?»¹.

Según muchos filósofos modernos, una pregunta así puede entenderse de dos maneras. Puede ser una petición para que se describa la vida buena, o puede ser una demanda de una explicación de cómo actúan expresiones evaluativas como «bueno». Si es un filósofo quien hace la pregunta, debe ser lo segundo; pues describir la concepción de una vida buena es hacer una confesión de fe, y los filósofos como tales no tienen más capacidad que los demás para tener fe. Les está destinado a los predicadores, poetas, y novelistas decir como debemos vivir y a los filósofos decir que tipo de declaración se ha hecho, y por lo tanto, que tipos de razonamientos son apropiados para hacer declaraciones como éstas. El arma profesional del filósofo es el análisis, no la visión interna de las cosas.

Yo no deseo discutir esta doctrina, pero debe decirse que Platón no entendió la pregunta «¿Qué es el bien?» de ninguna de estas dos maneras. Para él, creo, era una pregunta socrática típica. Es decir, una respuesta satisfactoria a ella no sería ni una visión profunda de la vida ni un plano preciso de las relaciones lógicas de los conceptos morales, sino una descripción analítica del bien, a la luz de la cual todas las cosas ciertas acerca de éste puedan ser entendidas. Todo el mundo se ha dado cuenta de que hay hombres buenos y malos, de que el bien nos atrae, de que el estado debe mantenerlo; pero gran parte de nosotros no comprende, en el sentido socrático de la palabra, estas afirmaciones, y a causa de que no las comprendemos, algunos de nosotros llegamos a pensar que son viejos cuentos de comadres. Si estas afirmaciones son ciertas, deben poder ser entendidas y demostradas mediante un análisis del bien; pues, si y sólo si se sabe lo que es una cosa, se ve entonces por qué las distintas cosas que son ciertas acerca de ella son ciertas, y esto no es una tarea impropia para un filósofo, pues ofrece un amplio campo de acción para el análisis, en los distintos sentidos de la palabra. El bien ha de ser «analizado» de tal

forma que la diferencia entre unos hombres y otros que la palabra indica, ha de verse detalladamente y no sólo intuirse vagamente. También varias expresiones como «placer» o «valentía», que surgen en conversaciones acerca de este tema, tendrán que ser «analizadas» en el sentido de que sus diferentes significados puedan ser diferenciados. Igualmente los conceptos contrarios tendrán que ser «analizados» para evitar que tengan un aspecto plausible debido a su ambigüedad.

Pero aunque esta tarea necesita del análisis, y por tanto beneficia al filósofo, Platón nunca consideró que discusiones como éstas sean académicas. Sus análisis de las nociones morales tienen la tendencia, desconcertante e inexplicable para algunos lectores, de sacar conclusiones prácticas. Consejos acerca de cómo vivir surgen de reflexiones acerca de la naturaleza del placer, y esto parece muy extraño. Es menos extraño si recordamos que al discutir acerca del bien, Platón considera que está discutiendo algo que es nuestro común objetivo, excepto en la medida en que nuestra confusión intelectual nos lo impida. Cada acción clasificadora, por lo tanto, tiene corolarios prácticos.

La Ética pues, tal y como veremos al discutir en este capítulo la contribución de Platón a ella, no es ni una simple forma de predicación, ni un simple escrutinio lógico de las formas de ciertas argumentaciones. Es no sólo práctica en las conclusiones, sino también analítica en su método, y aquellos que sepan que razonamientos así no pueden contener más que sofistería y falacias, pueden evitarse la molestia de leer este capítulo.

Parece que Sócrates solía mantener ciertas paradojas acerca de la ética. Acostumbraba a decir, en particular, que la virtud es una sola cosa, y no un conjunto de «virtudes»; que virtud es conocimiento (o una cierta rama del conocimiento); y que nadie que actúa con maldad lo hace deliberadamente. Debemos intentar ver cual podría haber sido su propósito.

En primer lugar debemos dar una explicación acerca de la propia palabra *aretê*, para la cual he intentado encontrar en otras partes equivalentes menos arcaicos como «excelencia» o «bien», pero que he traducido por «virtud». *Aretê* es algo mucho más general que el bien moral. Es, quizás, la condición para que algo sea aceptable; es, pues, como la eficacia en el caso de las herramientas; como la valentía en el caso de los perros o los soldados; como la lealtad, aptitud, o autoridad en el caso de los políticos; como el bien moral en el caso de hombres justos.

Bien moral, sí; pero bien moral de un cierto tipo. En la medida en que una palabra que puede significar la rigidez de una palanca es el concepto central del pensamiento griego ordinario acerca de la moral, se sigue que el bien humano estaba concebido de una cierta forma. Teóricamente, si *aretê* significa la condición para que algo sea aceptable, cualquier condición humana que se considere aceptable o beneficiosa, tanto para el propio hombre como para aquellos que tienen que tratar

con él, puede ser llamada *aretê*. Pero en la práctica, si se está acostumbrado a usar la misma palabra para referirse a la agudeza de las espadas y a la malicia de los perros guardianes, se tenderá a usarla para referirse a cualidades morales que son obviamente eficientes para fomentar los intereses del que la lleva a la práctica y de sus amigos. *Aretê*, por lo tanto, trae consigo una connotación (más o menos clara) de las virtudes obviamente útiles, y quienes la utilizan son propensos a ser un poco insensibles ante el valor de otras cualidades.²

De hecho el aspecto de la moral griega parece haber sido un tanto convencional, en el sentido en que lo que era admirado era, en general, un cierto patrón convencional del comportamiento socialmente útil. Igual para los escolares que para los atenienses; había un código no escrito del comportamiento decente, y aquellos que lo transgredían no eran bien considerados. Había quizás dos factores principales que determinaban el código, que eran puestos de relieve mediante dos adjetivos elogiosos: *Kalos* y *agazós*. (La combinación de estos dos adjetivos significa exactamente ese concepto pedante que a menudo expresa la palabra inglesa «gentleman»). La palabra *kalos* significa «bello» y otras cosas de ese tipo, pero es también el principal adjetivo para alabar una moral que se distingue (en nuestro sentido de la palabra «moral»). Expresa admiración, y creo que es correcto decir que la conducta que excita la admiración por su perfección o valentía, o cualquier otra propiedad aconsejable, puede dar derecho a un hombre a que se le llame *kalos*. *Agazos* es una noción más utilitaria. El *agazos* es el hombre que nos gustaría tener a nuestro lado, el hombre que ennoblece su propia causa y la de sus amigos (de hecho un hombre de *aretê*). El *kalosagazos*, por lo tanto (la combinación de los dos), es el hombre a quien se admira, cabeza de familia, capitán de cricket, valiente, cortés, y perfecto en todo lo que hace; y también el hombre que es considerado útil para la comunidad y el destinado a que le vaya bien en la vida.

No estaría bien decir que esto constituye el aspecto ético que ofrecían los contemporáneos de Sócrates. Los trágicos sabían que la vida no consistía sólo en mirar las cosas a través de su cristal, y los artesanos estaban probablemente menos impresionados por la *kalokagazía* de lo que imaginaban sus superiores. Pero Platón se negó, en la práctica, y en principio, a conocer la moralidad a partir de alguna de estas fuentes, de forma que es bastante correcto decir que ésta es la base en contra de la cual desarrolló su exposición de las paradojas socráticas. En cambio, no es cierto que se oponía totalmente a esta actitud (como Aristóteles, es demasiado benévolo hacia ella según la opinión cristiana), pero no puede aceptarla tal y como estaba establecida. El buen ciudadano de Magnesia³ puede ser parecido al *kalosagazos* ateniense en su comportamiento y apariencia, pero en su comprensión del código moral y en sus motivaciones debía ser muy distinto; y Sócrates, como auténtico santo platónico, es aún más diferente tanto a nivel de comportamiento como debajo de él.

En la época de Sócrates había muchos abusos basados en la idea de *kalokagazía*. Atenas había evolucionado con rapidez durante el siglo quinto de ser una ciudad campesina a una ciudad comercial e imperial, había sido devastada por una plaga y derrotada en una larga y desastrosa guerra. Nuevos problemas habían surgido, para los cuales no había respuestas previstas de antemano. Conflictos de clases habían roto leyes antiguas y habían transformado la actitud de los hombres ante sus obligaciones. Los sofistas se habían ocupado de transmitir *aretè* en lecturas, y algunos de sus alumnos preferían fórmulas plausibles en vez de la enseñanza tradicional. Nuevas ideas acerca de la naturaleza y orígenes de la sociedad estaban en el aire; ciencia y filosofía habían empezado a debilitar la antigua religión. Sin duda si los antiguos modelos para el buen comportamiento debían mantenerse, debían ser reafirmados sobre bases más resistentes a la crítica, y de forma que fueran más aplicables a nuevas situaciones.

No podemos decir en que medida pensó Sócrates que podía llevar a cabo esto, ni hasta que punto sabía Platón cuales eran las bases que intentó establecer durante sus primeros años, cuando estaba tan ocupado con las paradojas socráticas. Pero hay una cierta postura general que se deduce de las paradojas, y que debemos intentar conocer. Quizás la idea fundamental es que hay un cierto grado absoluto (tal y como lo llamaremos) en el comportamiento moral. Hay un grado relativo al obedecer las reglas del cricket cuando se juega al cricket, en el sentido de que deja de ser cricket si las reglas son pasadas por alto frecuentemente; pero no hay un grado absoluto, pues nadie necesita jugar al cricket. Es posible considerar a la moralidad como un tipo de cricket; es un juego que hemos acordado jugar, y no nos gusta la gente que se niega a jugarlo, aunque desde luego no hay necesidad de hacerlo. En contra de esto las paradojas socráticas afirman que el bien es algo bueno, como la salud es algo bueno. El bien no es únicamente una norma de conducta que se da a nuestro alrededor como conducir por la derecha; es algo que tiene importancia. Pero si el bien es realmente una cosa buena, ¿por qué hay gente malvada? Seguramente toda la gente intenta preservar su salud; si su bien fuese una cosa buena⁴ en el mismo sentido, ¿acaso no intentaría todo el mundo ser bueno? Sí, pero la gente también se estropea la salud aunque en un sentido tratan de preservarla; y se la estropean al no saber qué es lo que es realmente la salud, o cómo pueden preservarla. Supongamos entonces que aquellos que aparentemente no intentan lograr el bien, no saben o están equivocados en como es o como lograrlo. En ese caso la diferencia esencial entre la gente buena y la mala no será una diferencia en sus deseos; ambos desean todas las cosas buenas que puedan lograr. La diferencia esencial es una diferencia en lo que creen. Los hombres malos tienen ideas equivocadas acerca de la vida; como resultado de ello, lo que intentan lograr —su versión del bien— no es una cosa buena, aunque la persiguen creyendo equivocadamente que sí

lo es. El bien, por lo tanto, (en el sentido de aquello que diferencia a los hombres buenos de los malos) debe ser una especie de conocimiento o una opinión correcta, que los hombres buenos poseen, y de la que carecen los malvados.

Esto tiene dos consecuencias. En primer lugar, es obvio que algunos hombres son, por ejemplo, valientes, aunque lascivos o codiciosos. Convencionalmente, hombres así pueden considerarse poseedores de una virtud (valentía) pero carentes de otras (justicia o templanza). Pero si vamos a decir que el bien es un conocimiento, no podemos admitir que un hombre así tenga una virtud. No es plausible decir que lo que le pasa es que tiene un poco de conocimiento acerca de la vida, que abarca la conducta ante el peligro, pero que deja a un lado otras partes del conocimiento, pues el conocimiento no puede ser fragmentado de esta forma. Es mucho más razonable decir que tiene un temperamento valiente, una ventaja natural, si es controlada por un sano juicio, en vez de una virtud o un fragmento del bien moral. El bien, pues, se convierte en algo más profundamente asentado en la personalidad que las cualidades del temperamento; Pérez, que por la razón correcta intenta ser valiente, tendrá más valentía que García, para quien el valor es fácil, pero cuyos motivos son malos. El bien es unitario en el sentido de que, una vez diferenciado de las cualidades del temperamento, no está muy alejado de la motivación correcta, y, por lo tanto, si se posee totalmente, se posee en todos los campos, por muy irregular que sea su logro.

La segunda consecuencia es que todo el que actúa equivocadamente lo hace, en un sentido, involuntariamente en el sentido de que en lo que incurre al actuar así es en algo en lo que no incurriría voluntariamente si lo supiera. El pecador, pues, no es un importante personaje que conoce el bien y el mal y es lo suficientemente audaz como para elegir el mal (este hombre, si existe, sería un hombre bueno trastornado); el pecador normal es un pobre tipo atontado. Si un hombre hizo lo que sabía con claridad que era malo, habría tenido que conocer la diferencia entre el bien y el mal, y rechazar el bien sabiendo que es el bien. Pero si hablamos en serio al insistir en que el bien es un bien supremo, esto es, algo que nadie puede hacer pues nadie podrá tener un motivo para hacerlo. La gente, por lo tanto, que hace lo que es malo, debe hacerlo suponiendo que no lo es, y por lo tanto, no pecan deliberadamente (aunque desde luego hacen deliberadamente el acto en cuestión). Surge una dificultad a esta cuestión relacionada con los actos de *akrasia*, es decir, con aquellos casos en donde el hombre hace algo que es totalmente contrario a sus propios principios bajo la influencia del placer, la ira o cualquier otra pasión. Sin embargo, quizás, puede ser en cierto sentido posible hacer que estos casos encajen; debemos decir, por ejemplo, que la pasión hace que cambie temporalmente la mente del hombre.

Así, las paradojas socráticas parecen basarse en dos proposiciones. En

primer lugar, el comportamiento humano tiene una finalidad; lo que la gente hace está determinado por las cosas buenas que cree poder obtener. En segundo lugar, si todo el aparato de la moralidad está justificado, debe haber alguna cosa buena que pueda ser obtenida cuando nos sometemos a sus exigencias; si no la hubiera, la moralidad sería una especie de ritual o etiqueta, algo con lo que podríamos estar de acuerdo en renunciar sin sufrir por ello una pérdida importante. Si se parte de estas dos proposiciones, no se alcanzara necesariamente lo que parece ser la postura socrática; hay otras decisiones que deben hacerse sobre la marcha; pero la posición socrática puede probablemente ser representada como un intento de defender estos dos puntos.

En un momento en el que el código tradicional estaba empezando a derrumbarse, es probable que una gran cantidad de pensadores haya hablado en términos en cierto modo similares, y no creo que haya ninguna razón para suponer que Sócrates era la única persona que dijo esas cosas, y aún menos para suponer que Platón era el único socrático que escribió acerca de ellas. Incluso parece deducirse lo contrario de los primeros diálogos de Platón. Pues en ninguno de ellos se afirman las paradojas socráticas en términos claros; en varias ocasiones, por otra parte, Sócrates es representado suscitando deliberadamente dificultades en contra de ellas, o refiriéndose al hecho de que el punto de vista del oponente puede traer consigo una de esas paradojas, como si esto fuera una objeción para el punto de vista en cuestión. Sabemos, desde luego, que va en contra de los principios de Platón dar explicaciones claras de sus opiniones; pero quizás es posible pensar que eso ocurre aquí con más intensidad que en su enigmático método habitual. Pues es bastante probable que las paradojas socráticas fueran más o menos una base común a una cierta cantidad de pensadores de alto nivel, y que el interés de Sócrates y de Platón no era el de repetir las como slogans sino insistir en que no deben ser mantenidas irreflexivamente.

2. PRIMEROS DIALOGOS

a) *Eutifrón*

Junto con esta exposición de las paradojas socráticas y de la relación de Sócrates y Platón con ellas, estudiaremos ahora como se presentan en los diálogos. El *Eutifrón* se ha mencionado algunas veces en este contexto, aunque quizás no debería haberse hecho. Su tema es la piedad, que a veces, no siempre, se ha incluido en la lista de las «partes de la virtud» (sabiduría, templanza, justicia, valentía, y a veces piedad). Eutifrón se dedica a perseguir a su padre por asesinato, y la opinión común mantendría que es impío actuar en perjuicio del padre. Sin embargo Eutifrón sabe que está mal; es impío perdonar a un asesino, y todo el que

actúa así participa en la corrupción. Sócrates, como uno de los perseguidos por impiedad, pide a Eutifrón una definición de «santidad». La definición dada por Eutifrón ante la petición de Sócrates es: «Conocimiento o comprensión acerca de qué pedir y dar a los dioses» o «Conocimiento de la oración y el sacrificio». Depende, por lo tanto, de: a) saber que necesitamos, y b) saber que es lo que los dioses quieren.

La razón por la que a esta definición se le da la vuelta es lo suficientemente interesante como para justificar una breve digresión. Una palabra como «santidad» puede referirse a una cualidad como las acciones o cosas santas, o puede referirse a la cualidad común a todos los santos. Puede ser nombre de una «cosa abstracta» o de una «persona abstracta». Esta distinción se encuentra en el diálogo, pero no explícitamente. Hay dos formas de expresar un nombre abstracto en griego, en primer lugar puede utilizarse un artículo definido con el neutro del adjetivo apropiado («lo santo») y en segundo lugar puede usarse un nombre formado a partir del adjetivo («santidad»). La normal es usar la primera forma para el objeto abstracto y la segunda para persona abstracta, y esto es lo que se hace en el *Eutifrón*. Sócrates empieza pidiendo una definición para la cosa abstracta; el tema principal del diálogo es la cualidad que, atribuida a objetos y actos, hace que sean santos. En una ocasión (9e) Eutifrón dice que la cualidad que hay en ellos es que gustan a los dioses. Sócrates entonces le hace decir (10 d 5) que los actos etc. que gustan a los dioses les gustan porque son santos. Pero esos actos no gustan a los dioses porque son agradables-para-los-dioses (más bien son agradables-a-los-dioses porque gustan a los dioses). Pero si con respecto a los mismos actos es a) cierto que gustan a los dioses porque son santos, y b) falso que gustan a los dioses porque son agradables-para-los-dioses, entonces ser santo y ser agradable para los dioses no es la misma cosa. Ser agradable para los dioses es algo que le sucede a lo que es santo (un *pazos* de ello, 11 b 8) pero no forma parte de ello (*ousia*).

El propósito de esta argumentación está relacionado con la naturaleza de la definición socrática que requiere, recordemos, una fórmula *analítica*. Puede ser cierto que todas las cosas santas, y sólo estas cosas, gusten a los dioses, pero si su santidad es la base de que gusten a los dioses, no puede darse como definición de santidad que «las cosas santas gustan a los dioses», porque no aclara (como debe hacer una definición socrática) la cosa que se intenta definir. Lo que el razonamiento ha demostrado es que no se puede sustituir «agradable a los dioses» y «santo» en todos los contextos: en concreto, no puede hacerse en «X gusta a los dioses, porque es santo». Debe exponerse esto diciendo que «agradable a los dioses» y «santo» no significan lo mismo. La primera expresión se refiere a la relación entre X y los dioses, la última a la base de esta relación, que es algo que está en la naturaleza intrínseca de X (como estar racionalmente ordenado por ejemplo). A continuación podemos sentirnos tentados a expresar la no-equivalencia de las dos expresiones en términos de

la no-identidad de sus significados —«gustar a los dioses no es lo mismo que ser santo». En este punto debemos señalar un nuevo hecho lingüístico. La expresión que consta de un artículo definido y el adjetivo neutro, que puede usarse como sustantivo abstracto («lo santo» o «ser santo») puede también ser utilizada para significar la clase de cosas a las cuales se aplica el adjetivo («todo lo que es santo»). Por lo tanto, la misma oración griega que significa «ser agradable a los dioses no es lo mismo que ser santo» significa también «la clase de cosas agradables a los dioses no es la misma clase que la clase de las cosas santas». Por lo tanto podemos decir que el propósito de esta argumentación era señalar que decir que lo santo es lo agradable a los dioses es tergiversar las cosas, pero que su efecto es sugerir que es también *falso* decir que todo lo que es santo es agradable a los dioses, y *viceversa*.

Sócrates, entonces, continúa sugiriendo que la santidad (cosa abstracta) es parte de la justicia; la parte, deciden, relacionada con servir a los dioses. En este punto (13 b 4) introduce Sócrates la otra forma del sustantivo abstracto (*josiôtês*) y sugiere que la santidad es servir a los dioses. (Parece como si «santidad» se refiriese a la actividad religiosa más que a lo sacro como cualidad de las cosas, o a la piedad como cualidad de las personas). Después de una discusión acerca de como es posible servir a los dioses, Sócrates hace la sugerencia (14 d 1), que Eutifrón acepta, de que la santidad (aquí debe ser la persona abstracta) es el conocimiento acerca de como pedir y dar a los dioses. Sócrates, entonces, sugiere que esto implica que podemos beneficiar a los dioses; Eutifrón responde que nosotros no podemos beneficiarles, pero podemos agradecerles, y Sócrates infiere de esto que una acción santa debe ser agradable para los dioses (15 b 1). Pero puesto que ya antes se ha decidido que la cualidad abstracta santidad no es idéntica a «ser agradable a los dioses», Sócrates dice que esto nos hace retroceder hasta donde habíamos llegado antes y que debemos investigar de nuevo y desde el principio sobre la santidad, como cosa abstracta. Eutifrón, sin embargo, tiene que irse.

Es evidente que la estructura lógica no es muy clara. Sin embargo, algo parece seguro, y es que la explicación de Eutifrón de la santidad personal es rechazada sólo porque implica una explicación previa inadecuada de la santidad como cosa abstracta. (De hecho no la implica, pues Eutifrón puede siempre ofrecer una descripción de que es lo que debemos dar a los dioses, que sea más informativa que «lo que les agrada»; pero es legítimo que Sócrates, dentro de las reglas de juego del diálogo, asuma que él no dará una descripción así.) Por lo tanto no se pone ninguna objeción a que se defina la santidad personal en términos de conocimiento, siempre que se pueda decir cual es el objeto de conocimiento. Por otra parte, puesto que esta definición es propuesta por Sócrates como explicación de lo que Eutifrón quiere decir, y puesto que Eutifrón no es considerado un gran pensador, no puede decirse que

el diálogo abogue por este tipo de definición. De hecho, el diálogo no está fundamentalmente interesado por la santidad personal sino por la santidad como abstracto, y es, por lo tanto, imparcial con respecto a la cuestión de si esta parte de la virtud puede ser considerada un tipo de conocimiento. Sin embargo, debe señalarse que la única explicación ofrecida sobre la santidad personal se hace en términos de conocimiento; no se sugiere que un hombre puede saber que es lo que le gusta a los dioses, y, sin embargo, a causa de un defecto en su temperamento, no acierta a darles eso; lo que diferencia a un hombre santo de otro no-santo es una especie de conocimiento. Es cierto que ésta es la explicación de Eutifrón y que su idea de la religión consiste en seguir los impulsos correctos; pero la crítica que puede hacerse es simplemente que no sabe cuales son los impulsos correctos. Sócrates no interpretaría la fórmula de Eutifrón de la misma manera que Eutifrón, pero podría decir que la rectitud religiosa consiste en pedir a los dioses lo que es bueno para nosotros y darles lo que les es agradable (especialmente vidas virtuosas), y que por lo tanto la santidad personal es el conocimiento de qué es bueno para nosotros y qué es una vida virtuosa. Desde luego, así es como la paradoja de que las partes de la virtud son idénticas se aplica a la santidad o a la piedad. Sin embargo, esto no puede verse claramente en el diálogo, que, como otros primeros diálogos, se dedica más bien a ilustrar las dificultades de hacer definiciones que a hacer una; la única enseñanza positiva que contiene (es decir, que los dioses son buenos y autosuficientes) es insinuada sobre la marcha.

b) *Cármides*

Hasta aquí nos hemos referido a la piedad. La templanza (*sôfrosinê*) es puesta en tela de juicio en el *Cármides*, un diálogo cuya finalidad es muy difícil de ver. La discreción y la modestia son rechazadas como definición de la templanza, basándose en que no dicen lo mismo, pues la templanza es siempre una cosa buena, mientras que la discreción y la modestia son a veces malas. Se sugiere entonces que la templanza es hacer el trabajo propio de cada uno, afirmación que es considerada oscura, y que es rectificadas y transformada en «hacer el bien». Sin embargo esto es rechazado sobre la base de que se puede hacer el bien sin saber que se está haciendo, pero no se puede tener templanza sin saber que se tiene. Se sugiere entonces que la templanza es el auto-conocimiento. Pero si es conocimiento de algún tipo, debe tener un objeto. Se proponen como objetos el conocimiento y la ignorancia, de forma que la templanza se convierte en un conocimiento de segundo orden del conocimiento y la ignorancia. Se objeta que esta noción es lógicamente falsa y que, incluso aunque fuese correcta, un conocimiento así no haría ningún bien, mientras que la templanza sí lo hace. Final-

mente se sugiere que la templanza es el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es perjudicial; pero se arguye a esto que un hombre sobrio, en ese caso, no sería capaz de producir ningún buen resultado en virtud de la templanza, y que el conocimiento del bien y del mal no es lo mismo que el conocimiento del conocimiento. Por lo tanto, no saben qué es la templanza.

Hay que señalar aquí varios puntos. Al principio parece que la templanza es una cualidad introspectible, o una inclinación a sentimientos específicos. Puesto que Cármides la posee, debe notarla y debe tener idea de lo que es (159 a.; cp. 160 d). Esto pone a la expresión «templanza» al mismo nivel que «modestia», refiriéndose ambas a una tendencia a unas sensaciones específicas. Sin embargo, en varias ocasiones se dice que la templanza es siempre una cosa elogiable (*kalon*). Si unimos estas dos cosas obtenemos la teoría de que la templanza es una cualidad específica e introspectible que es siempre elogiable. Algunas cualidades, podemos imaginar, carecen, por así decirlo, de discreción y se manifiestan a deshora, mientras que otras, como las virtudes, son siempre oportunas, y se dan sólo cuando se requieren. La explicación es, desde luego, que las expresiones de virtud como la «templanza» no se refieren a cualidades psicológicas (tendencias-sentimiento o tendencias-comportamiento) sino a cuándo deben ocurrir estas cualidades psicológicas; la valentía no es un tipo especial de agresividad, que se da siempre en el momento oportuno, sino el control de las propias tendencias agresivas de forma que sólo se pongan de manifiesto cuando son apropiadas. Por lo tanto la pregunta «¿qué es la templanza?» tal y como Sócrates la entiende, se convierte en «¿qué es lo que es común a todos los hombres que están siempre controlados de forma apropiada, y que explica por qué están siempre apropiadamente controlados?» En *La República* se da una respuesta lógicamente apropiada a esta pregunta: «lo que es común a hombres así es que sus pasiones no disputan la supremacía del elemento racional». No puede decirse que el Cármides señale la diferencia lógica entre expresiones del carácter y expresiones de virtud, puesto que nos permite creer en la existencia de rasgos superdiscretos; pero al correlacionar templanza y laudabilidad parece hacerlo. (Debe recordarse que en *La República* no podíamos correlacionar justicia y laudabilidad).

El siguiente punto se refiere a la premeditación. Se señala específicamente (164) que un hombre puede hacer el bien o hacer lo correcto sin saberlo (así un doctor o un artesano puede hacer un buen trabajo sin saber si él u otra persona van a beneficiarse de él); pero que un hombre no puede auto-controlarse sin darse cuenta. Esta es una manera de decir que la conducta virtuosa debe ser premeditada (y su uso de la noción de *conocimiento* más que de *intención* es una forma muy griega de decirlo). Si se unen este punto y el anterior, se establece bastante claramente que el bien moral es cuestión de conducta más que de dotes. Desde luego, esta

es una parte necesaria en la tesis de que el bien es unitario y que depende de un cierto tipo de factor intelectual.

La segunda mitad del diálogo está relacionada con la sugerencia de que el auto-control es auto-conocimiento; interpretada en forma de la extraña doctrina según la cual el auto-conocimiento es el conocimiento del conocimiento. La idea que subyace parece ser la de que toda conducta agresiva e incontrolada es fruto de creer equivocadamente que se sabe lo que no se sabe, y por lo tanto una conducta así no se dará en un hombre que conozca que es el conocimiento, porque en ese caso será capaz de decir qué partes de su mente son conocimiento, y por lo tanto merecen ser utilizadas, y cuales no lo son. Este punto de vista, es expuesto por el tío de Platón, Critias, y Sócrates lo destroza. Su ataque, creo, se basa en esto: Si se puede decir que hay un tipo especial de conocimiento que tiene como objeto el conocimiento, se deberá convertir en un campo de conocimiento distinto de los demás. Aprendiendo un tipo de conocimiento de orden superior no se puede ser competente para juzgar si se conoce un conocimiento X de medicina, sino sólo si se tiene un conocimiento X del conocimiento. El conocimiento acerca del conocimiento, por lo tanto, no llevará a ninguna parte por sí mismo. Critias entonces, retrocede a la postura más general según la cual vivir bien y felizmente es vivir cognosciblemente (173), pero Sócrates pregunta qué es lo que debe saberse, y Critias dice: «El bien y el mal.» Sócrates parece conceder (pero el sentido de la discusión es muy oscuro) que el conocimiento del bien y del mal puede ser beneficioso, pero señala que aún habrá un conocimiento médico que curará; la función del conocimiento del bien y del mal será la de hacer cosas «bien hechas y beneficiosas» (174 c 9). Es decir, si se aísla el conocimiento del bien y del mal, no puede mostrar como curar a un paciente o como construir una casa, sino sólo cuando hacerlo, o si, por ejemplo, es mejor que muera el paciente. Sin embargo, concluye Sócrates, el conocimiento del bien y del mal no es el conocimiento del conocimiento, y por lo tanto, si se define el auto-control como esto último, no sabemos qué es el auto-control, e incluso puesto que el conocimiento del bien y del mal es beneficioso, si el auto-control no es eso, no puede ser beneficioso. Pero esto es falso pues es beneficioso.

La razón de que Platón pensara que merece la pena rebatir la extraña idea de que el auto-control es el conocimiento del conocimiento es desconcertante. Después de todo, esto no es lo mismo que el punto de vista plausible según el cual el auto-control es el conocimiento de las propias limitaciones. Quizás la explicación sea histórica; Critias, el oligarca, era la oveja negra tanto en la familia de Platón como del círculo de amigos de Sócrates, y Platón pudo haber querido demostrar que no era un auténtico socrático, sino un filosofastro sabihondo con una predilección por las fórmulas socráticas⁵. Casi al final de la discusión se sueltan dos indirectas con bastante peso; la primera que el auto-control debe ser

buscado en la región del conocimiento del bien y del mal, y la segunda que un conocimiento así no está al mismo nivel que las ramas ordinarias del conocimiento como la medicina o la carpintería, sino que es superior a ellas. Es decir, al conocer el bien y el mal no se sabe *cómo* hacer cosas, sino *en qué contextos* es correcto hacer uso del conocimiento propio o del de otras personas. Ya hemos visto la misma insinuación en la argumentación de Sócrates con Polemarco en *La República* («¿Para qué es bueno el hombre justo?») y la encontraremos de nuevo. Nótese que la sugerencia de que el auto-control está unido al conocimiento del bien y del mal no es idéntica a la descripción del auto-control hecha en *La República*, pero puede compararse con ella. El conocimiento del bien y del mal es el conocimiento de como vivir, y la parte de éste último que es llamada auto-control es el conocimiento de que la razón, que está capacitada para darse cuenta de las cosas imparcialmente, debe gobernar. Sin duda es engañoso sugerir que cuando Platón escribió los primeros diálogos estaba poniendo conscientemente los cimientos de *La República*, pero me parece claro que los primeros diálogos aluden a una postura que, cuando se dedicó a desarrollarla, se convirtió en la postura de *La República*.

c) *Laques*

En *Laques* se vuelve a estudiar la valentía, y es tratada más inteligentemente que el autocontrol en el *Cármides*. Formalmente el diálogo es una discusión entre Sócrates y los famosos soldados *Laques* y *Nicias* sobre el consejo que le han pedido a este último dos preocupados padres sobre como deben sus hijos ser enseñados a pelear. Hay un punto de interés general incidental en el momento de hacer la pregunta, pues los dos padres, Lisimaco y Melesias, explican que la razón de que tengan que pedir consejo sobre la educación es que sus propios padres, al ser hombres públicos muy ocupados, se despreocuparon de su educación. Esto, sin duda, refleja la postura de muchos atenienses a finales del siglo quinto. En su propia niñez se consideraba que lo que sucedía en la ciudad era una influencia educativa suficiente; una generación después, en un mundo más complicado, expuestos a las enseñanzas de profesores profesionales, aquellos que habían sido abandonados en su educación se dieron cuenta de que los niños necesitan una guía más clara.

La discusión pronto se desvía de la lucha a la valentía. Se le pide a *Laques* su opinión sobre qué es la valentía. Primero dice que la valentía es mantener la propia dignidad, pero se demuestra que esto no es común a todos los tipos de valentía. Entonces Sócrates aclara que lo que quieren es algo que mantenga con la valentía la misma relación que la que se mantiene entre prisa y «hacer muchas cosas en poco tiempo» (192). *Laques* sugiere entonces que valentía es perseverancia, pero, puesto que la perseverancia no siempre es elogiada y la valentía sí, lo rectifica

diciendo que es una «perseverancia docta». Sin embargo, a veces es más bravo hacer algo que parece una locura, o que al menos es irrazonable, o más bravo hacer algo en lo que no se es experto o «docto», que hacer algo en lo que sí se es; lo cual hace que parezca más bien como si la valentía fuera una perseverancia loca.

Nicias dice entonces que debían haber dicho el refrán que a menudo ha oído afirmar a Sócrates: que un hombre es bueno en y sólo en aquello en lo que es docto. Puesto que la valentía es elogiada, debe haber algo en lo que los hombres valientes son doctos. Especifica que se trata de las cosas que hay que temer y de aquellas en las que hay que confiar. Sin embargo, estipula que el conocimiento del hombre valiente de las cosas temibles no es el mismo tipo de conocimiento que el que tiene el doctor de la clase de cosas temibles o como el que tienen otros expertos de otras clases de cosas; el doctor sabe lo que es probable que le ocurra a un paciente, pero no si ocurrirá o si es mejor para él vivir o morir. (Hemos visto esta opinión en el *Cármides*.) *Nicias* admite que según esta descripción ningún animal puede ser llamado bravo; admite que en los animales hay falta de temor o agresividad, pero no valentía. Sin embargo, Sócrates le objeta a *Nicias* que las cosas temibles son simplemente cosas malas que aún no han sucedido, y que, por lo tanto, el conocimiento de las cosas que hay que temer y de las cosas en las que hay que confiar es simplemente una consecuencia del conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo. Pero cualquier hombre que lo posea, será bueno en todos los campos, pues ya se ha acordado que la valentía es sólo una parte del bien. Por lo tanto, se concluye, ninguno de ellos puede decir qué es la valentía, y por lo tanto, no pueden aconsejar a Lisimaco y a Melesias sobre como implantar valentía en sus hijos.

Hay un cierto número de cosas que hay que señalar. Nótese en primer lugar como se obliga a *Nicias* a confiar en la fórmula socrática, y como se enreda porque realmente no la comprende. La conclusión es que había una enseñanza socrática primitiva, y que Platón no deseaba vulgarizarla. A ello se debe su espíritu destructivo. En segundo lugar, vease que donde se equivoca *Nicias* es obviamente y comparativamente trivial; todos pasan por alto lo que nos parece la mayor equivocación, es decir, cuando se ponen de acuerdo en que si un hombre conoce el bien y el mal (lo cual significa conocer lo que es digno de ser poseído y lo que no) poseerá el bien en todos los campos. Comparado con esto, parece como si estuvieran buscando tres pines al gato cuando desechan la definición de *Nicias* sobre la valentía, basándose en que no ha distinguido entre la valentía y las otras partes del bien. Sin embargo, debe recordarse que no debió ser fácil hacer esta distinción en la época de Sócrates o Platón, puesto que esto requiere una sofisticada comprensión del lenguaje. En la medida en que la valentía, la templanza y la belleza son consideradas partes del bien igual que Inglaterra, Escocia y el País de Gales son partes de Gran Bretaña, se dificulta la diferenciación

entre la valentía y, por ejemplo, la templanza, sin una frontera arbitraria. ¿Es acaso un ejemplo de valentía o de templanza soportar una larga y dolorosa enfermedad alegremente? Según la primera definición de *Laques*, no se trata de valentía, pero Sócrates puntualiza que sí lo es; no puede negarse que una conducta sea valiente sólo porque no se dé en el campo de batalla. A continuación intentaremos resolver estas dificultades diciendo que llamar a una conducta así valiente es prestar atención a un aspecto de ella y considerarla templanza es prestar atención a otro; o algo así. Sin embargo esto implica una sofisticada doctrina acerca del uso de las palabras. Distinciones así son hechas frecuentemente y casi explícitamente por Aristóteles, y en efecto Platón sigue más o menos estas líneas cuando relaciona entre sí las expresiones de la virtud en *La República*; pero esto es lo suficientemente difícil como para hacerle pensar, no que la definición de Nicias es equivocada, sino que no está bien expresada. (No es cierto, aunque a menudo se dice, que Platón creyera que si dos expresiones no son sinónimas deben representar a cosas distintas, de la misma manera que Inglaterra y Gales son cosas distintas. No creía esto porque no lo había considerado explícitamente. Es capaz de resolver problemas, sin embargo, por métodos que implican una lógica del significado más avanzada, pero no se había dado cuenta de lo conveniente que puede ser una lógica así en una exposición filosófica⁶).

Observamos también en el *Laques* que la distinción entre una virtud como la valentía, que ha de ser premeditada, y un don natural como la falta de miedo, es trazada más fríamente que en el *Cármides*. Se repite también que el conocimiento de la virtud es diferente a un conocimiento técnico, pues este último dice lo que podrá ocurrir, y el primero lo que deberá ocurrir. Debemos, sin embargo, tener cuidado de no suponer, como les gustaría hacer a algunos filósofos modernos, que Platón ha diferenciado entre dos tipos de conocimiento fundamentalmente diferentes, es decir, conocimiento de hecho y conocimiento de valor. Como vimos en *La República*, la virtud depende del conocimiento de los hechos igual que la práctica médica, aunque los hechos en cuestión son hechos acerca de la naturaleza de la personalidad humana.

Finalmente pueden subrayarse dos características lógicas. En primer lugar, encontramos de nuevo la doctrina de que si un hombre no puede dar una fórmula analítica y conmensurada de X, no puede aconsejar acerca de X. En esta ocasión no es particularmente alarmante, porque es precisamente cuando intentamos resolver preguntas como: «¿Acaso luchar enseña a ser valiente?» cuando nos encontramos respondiendo: «Bueno, pero, sea como fuese, ¿qué es la valentía?» En segundo lugar debemos advertir que la primera definición de *Laques* («Es bravo el hombre que mantiene su rango») es rechazada porque excluye ciertos casos de comportamiento valeroso; es decir, se considera una exposición incompleta de lo externo de la valentía. Sin embargo, la definición de

Nicias es una descripción de lo interno; no de lo que hace el hombre valeroso, sino de las razones de que lo sea. Por lo tanto, en efecto, hay una transformación de un sentido de «¿qué es lo que es común a todos los ejemplos de valentía?» a otro (de «¿en qué se distinguen?» a «¿qué razón tienen?») y esta transformación no es advertida: puede rechazarse la definición de *Laques* sólo porque no tiene la misma extensión. Muy probablemente hay una teoría implícita de que, puesto que la valentía es una virtud, no será posible encontrar una descripción conmensurada que no lo haga en términos de motivación; pero sin duda es un ejemplo de su incapacidad para darse cuenta de la complejidad de los sustantivos abstractos como la que encontramos también en el *Eutifrón*.

En lo que respecta a la enseñanza ética, el *Laques* nos deja donde estábamos. Da a entender con más firmeza que las demás obras que hemos considerado, que puede encontrarse sentido a las paradojas basadas en que la virtud es única y es materia de conocimiento, pero que no es una materia simple; también reitera que la virtud es objeto de una conducta premeditada, y que lo que un hombre bueno comprende correctamente es muy distinto de lo que comprende correctamente el profesional.

d) Menón

Hasta aquí nos hemos dedicado a estudiar los primeros diálogos que ponen en tela de juicio «partes específicas de la virtud». Nos dedicaremos ahora a estudiar un cierto número de diálogos que discuten la virtud en general utilizando las paradojas socráticas, especialmente el *Menón*, *Eutidemo* y *Protágoras*. (De hecho es probable que sean cronológicamente posteriores a los otros.) En primer lugar estudiaremos el *Menón*, posiblemente una obra del período intermedio, y que sin duda es una discusión elaborada y cuidada, si se la compara con las que hemos considerado.

Empieza con la pregunta de si la virtud puede ser enseñada, o es adquirida en la práctica, o si es un don de la naturaleza. Sócrates protesta diciendo que no pueden considerar esto sin decidir primero qué es la virtud. La descripción de la virtud que Menón (un discípulo de Gorgias) da entonces es interesante, pues es una versión agudizada de la actitud griega común. La virtud, dice, consiste en ser capaz de dirigir los asuntos de la ciudad, y, al hacerlo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, y mostrarles que uno no se perjudica. *Aretè*, de hecho, es competencia; o al menos es la *aretè* del hombre, pues la *aretè* del hombre es distinta a la de la mujer (siendo la de ellas la de ser un ama de casa obediente). De hecho, cada edad y cada tipo de ser humano tiene una virtud específica. Sócrates protesta diciendo que si todas esas virtudes específicas son virtudes distintas, deben tener algo en común. Que todos los seres humanos que merecen ser llamados buenos son buenos de la

misma manera puede verse en el hecho de que nada está bien hecho a menos que se haga con justicia y templanza; es decir, hay un solo patrón en todo buen comportamiento, y esto debe ser analizado. Menón, basándose en las nociones sofistas según las cuales es la competencia lo que debe admirarse, sugiere que el factor unitario es la capacidad para gobernar, pero Sócrates objeta que esto no se aplica a niños y esclavos, e, incluso cuando se aplica, es la capacidad para gobernar *con justicia* lo que es el bien. Y la justicia es una virtud, y por lo tanto el análisis de Menón es circular.

¿Pero la justicia es la virtud o una virtud, en el sentido en el que circularidad es *una* forma? Menón, admite la segunda alternativa; hay otras muchas virtudes, como la valentía, la templanza, la sabiduría, la magnificencia, etcétera. (Esta es una enumeración de Menón. Sócrates no admite en ninguna ocasión virtudes como la magnificencia.) De hecho hay aún muchas virtudes, pero en un sentido distinto al de antes (es decir, virtud masculina, virtud femenina, etc.) y el factor que las unifica aún se desconoce (74).

Esta discusión acerca de la unidad de la virtud es importante. Hay dos sentidos en los que puede usarse la fórmula: «La virtud es una.» Puede significar que las virtudes forman una clase, igual que las formas forman una clase, y que por lo tanto hay algo en común entre ellas igual que *ser el límite de un sólido* es algo común a todas las formas. O puede significar que la virtud es literalmente una condición, igual que la viruela es una condición, siendo las distintas virtudes aspectos, fases de ella, o algo así. En el *Protágoras* la «unidad de la virtud» se discute en los últimos términos. La prueba usada para demostrarlo es, por ejemplo, si un hombre puede realmente ser valiente sin poseer templanza. Aquí, sin embargo, Sócrates no está afirmando la «unidad de la virtud» en este paradójico sentido; simplemente está insistiendo en que si las virtudes son todas virtudes, debe haber algo en común entre ellas. Se puntualiza también que la noción de virtud puede ser dividida al menos de dos maneras —según las personas que la posean, y según la división usual en «partes». Puede también decirse que se insinúa que la última división es la más importante, presumiblemente porque es fácil ver que la bondad se puede manifestar de forma diferente en personas de distinta condición social, pero no es fácil ver qué es lo que hay en común y en que se diferencian la bondad y la templanza.

Habiendo recibido de Sócrates dos ejemplos (dados en términos de forma y color) de como «exponer» la propiedad común de una clase, Menón expone la propiedad común de las virtudes con una cita poética: obtener placer de las cosas elogiadas (*kala*) y ser capaces (de conseguirlas). De hecho la virtud posee, como componentes, una correcta escala de preferencias, así como competencia. En el siguiente razonamiento Sócrates confunde dos sentidos de la fórmula: «Todos los hombres desean lo que es bueno.» Formalmente interpretado esto significa:

«Todo lo que el hombre desea, considera que le hará bien.» Materialmente interpretado significa: «Todos los hombres desean las cosas que *de hecho* les benefician.» Sócrates confunde estos dos sentidos (es difícil saber si lo hace deliberadamente o no). Pues empieza argumentando que todas las cosas elogiadas son buenas (*agaza*, es decir, dignas de ser poseídas. Este es un paso interesante por razones que más tarde consideraremos). Entonces argumenta que nadie puede deliberadamente desear lo que sabe que no merece la pena poseer, y deduce de esto, que todos los hombres desean cosas buenas, y que por lo tanto en la fórmula de Menón: «Virtud es obtener placer de (o desear) cosas elogiadas y ser capaz de obtenerlas», el deseo será común a todos los hombres y por lo tanto solo la capacidad podrá distinguir a los hombres buenos de los malos, y por lo tanto esta es la propiedad común a todas las virtudes (78).

El resultado final de esta argumentación es el de trasladar el énfasis del componente de preferencia (donde lo pondría la opinión común) al componente de competencia en el análisis de Menón que consta de dos componentes y que estudia que es lo que diferencia a los hombres buenos (es decir, la virtud). Esto, desde luego, concuerda con las ideas que subyacen: «Virtud es conocimiento» o «ningún hombre hace el mal deliberadamente»; pero lo hace de una manera extraña. Sócrates sabe —lo dice Menón en la argumentación— que algunos hombres desean cosas, como una enorme riqueza, que no merecen la pena y presumiblemente sabe que mediante estos deseos se convierten en hombres malos. Sin embargo, dice que los hombres buenos no difieren de los malos en términos de desear cosas buenas, sino en términos de capacidad de lograrlas. Está claro, observando el hecho de que los hombres malos desean la riqueza y que la riqueza es una cosa mala, mientras que los hombres buenos no la desean, que los hombres buenos y los malos desean cosas diferentes; sólo según la interpretación formal desean las mismas cosas, es decir, las cosas buenas. Se sigue también de ello que parte de la razón de que los hombres malos sean incapaces de adquirir cosas buenas es que desean lo que son, materialmente interpretado, cosas malas; Dionisio podría haber sido *capaz* de continuar siendo un ciudadano ordinario si no hubiera *querido* ser un Tirano. ¿Por qué, entonces, nos preguntamos, Sócrates traslada la atención de la diferencia material del deseo a la unidad formal? ¿Por qué se empeña en decir que todos los hombres desean lo que es bueno, a pesar de que saben que en un sentido no lo desean? La respuesta es que Platón está presuponiendo que hay una marca distintiva en lo que es realmente bueno que consiste en que nos satisfará totalmente, y esto es puesto a la inversa al decir que todos lo deseamos. Para que algo sea objetivamente bueno, bueno para todos los hombres, debe haber a algún nivel unidad de deseo entre todos los hombres, pues habrá sólo una manera según la cual cualquier hombre pueda obtener una satisfacción completa. Las diferencias obvias entre los deseos de los hombres deben, por lo tanto, ser explicadas en términos de

diferencias de opinión acerca de lo que realmente producirá satisfacción (o al menos debe ser explicado si se da por supuesto que todos deseamos la auténtica satisfacción y no podemos desear algo que creemos incompatible con ella); y estas diferencias de opinión, en términos del presente razonamiento, están relacionadas con las diferencias de capacidad para lograr las cosas buenas. No puedo conseguir mantequilla si supongo equivocadamente que se encuentra en paquetes con un letrero que pone «Margarina».

Sin embargo, nada de esto es expuesto explícitamente, y es difícil discernir hasta que punto lo tenía Platón explícitamente en su mente y en que medida se daba cuenta de que Menón podría defenderse. Sócrates pregunta a continuación cuáles son las cosas buenas que se obtienen mediante la virtud, y sugiere la salud y el dinero, a lo cual Menón añade el oro y la plata, y estar en una posición honorable y poderosa. Sin embargo, está claro que no es virtuoso adquirirlas injustamente, de forma que se ha aclarado la virtud en términos de uno de sus componentes: la justicia.

Por lo tanto, hay una duda, y a continuación hay una larga disgresión acerca de cómo es posible salir de dudas. Al final de ésta, Sócrates quiere volver a la pregunta de qué es la virtud, pero Menón dice que preferiría su pregunta inicial acerca de si puede ser enseñada (86). Sócrates se horroriza ante la idea de considerar cualquier pregunta acerca de algo cuya naturaleza esencial no haya sido aclarada, pero está de acuerdo en considerarlo hipotéticamente. Para poder ser enseñada, están todos de acuerdo en afirmar, la virtud tiene que ser un tipo de conocimiento, de forma que si y sólo si la virtud es un conocimiento, podrá ser enseñada.

Pero, ¿acaso es correcta la prótasis de que la virtud es un cierto tipo de conocimiento? La hipótesis de que la virtud es una cosa buena puede ser considerada digna de confianza⁷; por lo tanto la pregunta es si hay algo que es bueno sin conocimiento. Todas las cosas potencialmente beneficiosas tienen capacidad de perjudicar si no están supervisadas por la sabiduría, tanto si son cosas «materiales» como la fortaleza, como si son cualidades espirituales como la audacia. Por lo tanto, dado que la virtud es beneficiosa, debe haber algún tipo de sabiduría, y como tal no aparece por generación espontánea (89). He traducido *fronêsis* por «sabiduría» y *epistêmê* por «conocimiento», pero Platón a menudo usa intercambiadas estas palabras).

¿Puede, entonces, ser inculcada mediante la enseñanza? A continuación hay una larga sección en la cual se une a la conversación el futuro acusador de Sócrates, Anito, un testarudo *Kalos Kagazos* y en la que se demuestra que los tres dialogantes no pueden ponerse de acuerdo sobre si los sofistas pueden enseñar la virtud (una sugerencia que no acepta Anito) o si un *Kalos Kagazos* puede hacerlo con su ejemplo (esta es la opinión de Anito, pero Sócrates la rechaza haciendo comentarios despectivos acerca de hijos de famosos atenienses). Parece deducirse de

esto que la virtud no puede ser enseñada y que por lo tanto no es un conocimiento. Sin embargo, puesto que parece correcto decir que la virtud es beneficiosa, y que nada ocurre correctamente en los asuntos humanos a menos que estén dirigidos por el conocimiento, es una conclusión desconcertante. Sin embargo, en esta situación (96 c) Sócrates recuerda que de hecho no es necesario saber cómo hacer algo (es decir, comprender por qué la forma correcta de hacerlo es correcta); es suficiente poseer las opiniones correctas. Ciertamente una opinión correcta no siempre es suficiente, pero es a menudo adecuada. Por lo tanto la virtud presumiblemente es (al menos) la opinión correcta. No puede ser enseñada por quienes la poseen, como Temístocles, porque ellos sólo tienen los puntos de vista correctos pero sin ser capaces de dar las bases en las que se fundamentan. A menos que existan hombres de estado capaces de impartir enseñanzas sobre su condición (y por lo tanto de la virtud) a otras personas, debe decirse que la virtud surge, como la profecía o la poesía, por providencia divina, y no por naturaleza o mediante la enseñanza. Con esto acaba el diálogo.

Observamos una vez más en el *Menón* lo que ya hemos observado en otras partes, es decir, como el diálogo gira gradualmente pasando de las manifestaciones externas de lo que se discute («Virtud es la capacidad de lograr cosas buenas») a sus partes más internas (conocimiento y opinión correcta) que explica esas manifestaciones, y que la transformación no es observada. Definiciones que no son suficientemente aclaratorias, porque no muestran una de las características internas de la cosa, son rechazadas, no basándose en eso, sino en que no están conmensuradas, o son circulares, o algo así. Observamos también que en este diálogo nos hace creer que la virtud puede ser una opinión correcta, pero sin tener ni idea de acerca de qué hay que tener una opinión correcta. La única indicación que obtenemos sobre este punto es cuando se dice (87-8) que ninguna cosa potencialmente beneficiosa, como un temperamento valeroso, puede considerarse que hace el bien a menos que sea correctamente utilizada, lo cual supone conocer cuando hacer uso de ella. Por lo tanto, proposiciones como «no se debe luchar cuando no hay ninguna esperanza de victoria» son ejemplos posibles de las proposiciones verdaderas que deben guiar la utilización de nuestras capacidades bélicas. De hecho el *Menón* nos permite suponer que el conocimiento o la correcta opinión acerca de en qué consiste la virtud consistirá más bien en un conjunto de mandatos que hay que cumplir o de reglas de conducta, que en una comprensión de la naturaleza y del destino de los espíritus humanos. Por esta razón el *Menón* gusta a aquellos que prefieren pensar que las reglas morales no son para Platón «reductibles» a un hecho cognoscible.

Estos, sin embargo, deben recordar que el *Menón* nos deja suponer que en lo que tenemos que creer para vivir bien es en una lista de reglas morales, pero que también nos permite suponer que la virtud puede ser la opinión correcta. Ninguna de estas posturas es satisfactoria para

Platón, pero en la medida en que una es cierta, la otra lo es también. La moralidad convencional de Anito está relacionada con la opinión correcta y las opiniones en cuestión son un conjunto de declaraciones que hay que cumplir; pero Anito condenó a muerte a Sócrates, acusándole de «la más impía acusación». El *Menón* de hecho, contiene dos bramantes advertencias de que lo que se dice acerca de la virtud tiene que ser aclarado. Una es la manera de aclarar que lo que está pasando bajo el nombre de «virtud» es lo que es característico en los hombres que Anito admira; en el mito de *La República* se muestra, por ejemplo, que Platón, aunque respeta esto en general, no lo considera adecuado. La otra indirecta se encuentra en la disgresión, cuya existencia indicamos antes, acerca de cómo salir de dudas; pues el tema del *Menón* es si la virtud puede ser enseñada y el tema de la disgresión es qué es enseñar. La disgresión (ocurre frecuentemente en Platón), por lo tanto, no es realmente una disgresión. Su tema es que todo lo que alguna vez comprenderemos ya lo sabemos en cierto sentido; la función de la enseñanza es, haciendo las preguntas correctas, la de hacer que el alumno vea lo que está ya ante sus ojos en el sentido de que es auto-evidente una vez que es aislado y que se le presta atención. La auténtica enseñanza, según el *Menón*, consiste en el método socrático de hacer la pregunta eficaz. Pero ni Protágoras enseña así a sus alumnos, ni Térmistocles a sus hijos; por lo tanto, si se equivocaron al enseñar la virtud por sus métodos, es porque sus métodos no pueden lograr una visión intelectual de la verdad. No se sigue de esto que Sócrates no pueda enseñar la virtud (desde luego él siempre defendía que no podía, pero ésa es otra cuestión), y por lo tanto no debemos creer que la virtud no depende de que sea comprendida intelectualmente, según la manera de *La República*. Incluso *La República* da énfasis a la dificultad del proceso, pero da aún más énfasis a su posibilidad y necesidad. El *Menón* por lo tanto, se refiere realmente no a la pregunta de si la virtud puede, en principio, ser enseñada y por lo tanto depende de la comprensión, sino a la pregunta práctica sobre de dónde puede obtener un ateniense ordinario y decente su decencia. Sócrates responde a esta pregunta con seriedad aunque con fastidio que la obtiene, como el poeta y el profeta, de Dios.

El *Menón*, por lo tanto, no dice directamente nada acerca de la unidad de las virtudes en el sentido paradójico; admite que el bien ordinario no es conocimiento, pero aclara que el bien ordinario no es suficiente; y arguye que el mal debe ser «involuntario» en el sentido de que, como todos deseamos cosas buenas, aquéllos que desean cosas malas están deseando lo que en realidad no quieren.

e) *Eutidemo*

El *Eutidemo* es con demasiada frecuencia desechado considerándolo una frívola trivialidad de la juventud de Platón. Realmente es cómico,

pero no es trivial (sino sofisticado y en detalles, brillantemente construido); y dudo que pertenezca a la juventud de Platón. Anticiparé tres consideraciones en favor de posponer la fecha en que se considera que fue escrito: 1) muchos de los temas que le interesan son posteriores a los de *El Sofista* y *El Político*⁸. 2) el argumento se desarrolla con agudeza, y 3) finaliza con observaciones acerca de escritos de discursos muy parecidas a las observaciones acerca de Isócrates en el *Fedro*. Sin embargo, la fecha en que fue escrito no es realmente importante.

Contiene, en su mayor parte, temática no-ética pero contiene tres paréntesis éticos (278-82, 288-92, y 304-final). En el primer paréntesis se señala la opinión, ya expuesta anteriormente, de que todos nosotros queremos ser felices, lo cual supone poseer cosas buenas, y que todas las llamadas cosas buenas, tanto ventajas materiales como dones morales (a las que se refiere aquí como «valentía», etc., es decir, bajo nombres de virtudes) pueden perjudicarnos a menos que sean correctamente usadas, pues nos dan poder y por lo tanto, el poder de equivocarnos gravemente. El uso correcto, sin embargo, depende del conocimiento, y por lo tanto, debemos hacer todo lo que podamos para hacer que otros nos impartan sabiduría (en la suposición de que pueda ser enseñada; Sócrates admite que les habría costado una larga investigación decidir esto, si Critias no hubiera estado de acuerdo en que puede ser enseñada).

En el 2.º paréntesis, Sócrates hace la pregunta que en el *Menón* casi se pasó por alto, es decir, «¿Cuál es el conocimiento que debemos buscar, para usar correctamente los bienes potenciales, y por lo tanto, para la felicidad y la virtud?» Esta pregunta no es respondida, pero se establece un requisito para responderla, es decir, que el conocimiento en cuestión debe tener dos facetas, debe capacitarnos para conocer tanto como producir sus frutos, como la manera de usarlos. En otras palabras, una conducta correcta en la vida tiene dos elementos: un elemento de habilidad, de saber cómo conseguir los resultados deseados, y un elemento de juicio, es decir, saber cuando éste o aquél resultado es deseable.

No habiendo logrado satisfacer este requisito varias artes y ramas del conocimiento, el conocimiento que parece el candidato más apropiado es aquél que el rey o el hombre de estado debe poseer. Este es superior a todas las formas de conocimiento productivo pues su función es determinar cómo deben ser usados los frutos de las otras artes. ¿Pero, qué es lo que éste produce? Si la única cosa buena es cierto tipo de conocimiento, su producto entonces (ser bueno) será una sabiduría de algún tipo en el ciudadano; pero ¿sabiduría de qué tipo? Sin duda no será un tipo de habilidad técnica. Quizás la sabiduría del político confiere sobre los ciudadanos un conocimiento sobre cómo beneficiar a los demás; pero ¿beneficiar en qué? En conocer cómo beneficiar a los demás al conocer cómo beneficiar a los demás al conocer... Lo dejan. Puesto que el tercer paréntesis está dedicado a decir que los «escritores

de discursos» (es decir, Isócrates; según nuestros términos, se trataría de editores de semanarios políticos) son inferiores a los filósofos y a los políticos, la contribución ética del *Eutidemo* finaliza en este callejón sin salida.

Es el viejo acertijo de la argumentación de Sócrates con Polemarco en *La República*: ¿Para qué es bueno exactamente el hombre justo?; y está artificialmente reproducido mediante la afirmación de que se ha acordado que lo único bueno es un cierto tipo de conocimiento (292 b 1). De hecho lo que se acordó fue que nada es bueno a menos que esté supervisado por el conocimiento, lo cual es bastante diferente. Parece, por lo tanto, como si el *Eutidemo* acabara deliberadamente en un embrollo, y podemos dejar esto a un lado y relacionar el diálogo con *El Político* que dice que lo que el político produce es una comunidad equilibrada en la cual las distintas ventajas naturales están entrelazadas entre sí hasta formar un conjunto. Presumiblemente la razón de que el conocimiento para vivir correctamente sea estudiado dentro del contexto de las cosas que el gobernante debe saber, sea, como en *La República*, en primer lugar que el problema de cómo gobernar correctamente una ciudad es en principio el mismo problema que el de cómo gobernar la propia vida, y en segundo lugar que la respuesta puede ser comprendida, más fácilmente en el conjunto más grande. Por lo tanto, debemos decir que la respuesta a la que Platón quiere que lleguemos con el acertijo del *Eutidemo* es que el conocimiento del cual depende la virtud es el conocimiento de cómo los distintos bienes potenciales pueden ser unidos entre sí para producir una vida satisfactoria. Esto se parece mucho a la respuesta que parece ser la moraleja de la elección de las vidas en el mito de *La República*, y es la conocida respuesta de la *Ética* de Aristóteles.

Sin embargo, hay una pregunta que continúa sin ser tocada, y es: ¿Cuál es el criterio de una vida satisfactoria? Supongamos que mi definición contenga mucho más vino, canciones y mujeres, y mucha menos valentía, justicia y templanza que la tuya, ¿cómo vamos a determinar qué definición es la correcta? Esto nos lleva a un tema diferente en las enseñanzas éticas de Platón, que se centra en el status del placer. Sin embargo, antes de que nos dediquemos a ello hay dos diálogos menores, de importancia ética, que estudiaremos brevemente con el fin de dar una visión completa.

f) *Los Amantes (o Los Rivales) e Hipias Menor*

En primer lugar veremos *Los Amantes*, un breve e inteligente diálogo, de cuya autenticidad se ha sospechado aunque sobre una base no muy fundada. Expone la misma opinión «aristotélica» que el *Eutidemo* de que lo que necesitamos es saber el correcto valor de cada cosa, y continúa preguntando qué es lo que el filósofo sabe y qué es lo que puede hacer

para ser útil. La conclusión a la que llega (bastante oblicuamente) es que el filósofo debe conocerse a sí mismo y también saber cómo manejar a los demás; y por lo tanto lo que el filósofo conoce no es más que la templanza, la justicia y el arte de gobernar.

A continuación tenemos el *Hipias Menor*, cuyo tema es que el hombre que actúa mal deliberadamente es «preferible» al hombre que lo hace «sin deliberación». Sócrates expresa graves dudas acerca de su razonamiento, pero esto no significa que no haya opiniones serias en él; pero están expuestas de forma paradójica. La argumentación dice que la capacidad y el conocimiento, siendo ambas cosas buenas, nos capacitan para hacer las cosas correctas o incorrectamente, según queramos; lo que hace que hagamos las cosas incorrectamente, cuando no lo deseamos, es la falta de capacidad. Esto es obvio en la esfera de la habilidad, y Sócrates lo extiende a la esfera moral. El hombre con habilidad y conocimiento está en una condición más aceptable que el hombre que no posee estas cosas; sin embargo, si este hombre superior hace algo equivocadamente, lo hará deliberadamente (puesto que no es incompetente), y a la inversa, si alguien se equivoca deliberadamente, sólo podrá ser un hombre superior. Desde luego, esto pretende implicar algo en lo que siempre creyó Platón (podemos encontrarlo en *Las Leyes*), es decir, que en un sentido nadie actúa equivocadamente deliberadamente; pero no se trata sólo de una *reductio ad absurdum* de la opinión contraria. Se intenta también —seguramente— privar al que actúa mal de su encanto al mostrarle incompetente. Si el bien depende de saber cómo vivir de forma que se logren las cosas buenas de la vida (y si el bien no es esto, entonces, ¿cómo es una cosa buena?), entonces el mal se basa en la debilidad y en la ignorancia y no (cómo suponen Calicles y Trasímaco) en la fuerza y la independencia.

vida satisfactoria

3. EL PROBLEMA DEL HEDONISMO

Todos los diálogos que hemos estudiado han ayudado a clarificar que la diferencia entre el hombre bueno y el malo es una diferencia interna, una diferencia en la visión o en la comprensión de la vida. Es gracias a esta diferencia de comprensión por lo que un hombre vive una vida satisfactoria y otro no lo logra. Pero, como vimos, debemos ahora preguntar qué es lo que constituye una vida satisfactoria. ¿Cómo puede ser que una vida sea objetivamente más satisfactoria que otra, de forma que no sólo se deba elegir esta primera, sino que además sea necesario convencer a los demás, e incluso en algunos casos obligarles a elegirla? Otra pregunta apremiante es, ¿cómo puede darse por supuesto que si un hombre sabe qué forma de vida es satisfactoria, actuará de acuerdo con ello? ¿Por qué no puede darse el caso de que un hombre sepa que es más satisfactorio ser valiente, y sin embargo no lo sea?

La respuesta obvia está dada en términos de lo que podemos vagamente llamar placer o felicidad. Si la forma de vida correcta es aquella que promete más placer que las demás, entonces puede verse fácilmente por qué es correcto que aquéllos que saben cuál es la forma de vida correcta convengan a los demás para que la pongan en práctica, y por qué es imposible que los que poseen autoridad permitan desviaciones de esta forma de vida. Salta a la vista por qué la moralidad debe ser, como de hecho lo es, un problema público e incluso oficial, y no simplemente un problema de preferencias personales. Salta a la vista también por qué puede darse por supuesto que un hombre actuará de acuerdo con sus principios. Si yo sé que la valentía es el camino más placentero, naturalmente (es fácil suponer) será valeroso.

Sin embargo, ¿a quién debe producir el mayor placer una forma de vida correcta? ¿Al propio agente o a los demás? Si la maldad es una molestia pública, podemos entonces darnos cuenta (como Trasímaco y Glaucón en *La República*) de por qué la gente intenta mediante la persuasión y la violencia, evitar que los demás la practiquen. Podemos ver también por qué un hombre con espíritu generoso debe estar dispuesto a intentar llevar una vida virtuosa, puesto que desea producir placer a los demás. Pero en ese caso no vemos ninguna razón para que el hombre egoísta deba evitar cometer el mal. Si el bien aumenta la felicidad de los demás, pero no la del agente, entonces, cuando convengo a alguien para que lleve una vida buena, le pido que haga algo en provecho mío y de los demás; no puedo honestamente afirmar que estoy aconsejándole algo que va también en su propio interés. (Desde luego puede ir en su propio interés tener una reputación de bondad; pero ésta es otra cuestión.) El hombre egoísta, por lo tanto, (y la mayor parte de nosotros empezamos siendo egoístas, aunque podamos dejar de serlo) no tiene ningún motivo para cultivar la virtud, aunque tiene un motivo para cultivar la virtud aparente. Incluso si otros se benefician, pero no el agente, de la bondad del agente, entonces, en cualquier sociedad de hombres buenos nos encontramos con la situación de que cada miembro gana algo de la bondad de los demás, y pierde algo por su propia bondad. Por lo tanto podría parecer bastante posible que en una sociedad de buenos todos perderán algo, pero también todos ganarán algo. Sin embargo, si esto no es así, ¿cuál es la ventaja de ser bueno? Es admisible que si yo (siendo malvado) vivo en una sociedad de hombres buenos, en la medida en que ellos continúan siendo buenos perderán algo mediante mi maldad, y puede comprenderse por qué intentarán evitarlo. ¿Pero por qué deben continuar siendo buenos? Quieren que yo cambie, ¿por qué no ellos? Si cambian, y todos nos convertimos en malvados, quizás estaríamos tan bien como lo habríamos estado si yo hubiera cambiado y todos hubiésemos sido buenos. ¿Por qué, entonces, es mejor que yo cambie en vez de que lo hagan ellos? Parece por lo tanto, como si fuera una condición necesaria para mantener que la moral beneficia a la

especie humana, y que debemos mantener que beneficia al propio agente y no sólo a las demás personas. (Estrictamente sólo es necesario mantener que gana más con el bien de los demás que lo que pierde por su propio bien; que lo que actualmente gana es un ejemplo obvio y especial de esto.) Por lo tanto parecerá que en un universo bien ordenado habrá una forma de vida que beneficiará tanto al agente como a aquéllos a quienes afecta la acción, y si éste es un universo bien ordenado (como siempre supuso Platón) la conciencia o los sentimientos morales ordinarios serán, por así decirlo, un recuerdo confuso de esta forma de vida.

Hay otra ventaja que el ordenador del universo debe haber perseguido al hacernos de tal forma que una y sólo una forma de vida aumente el placer nuestro y el de los demás (al menos así lo parecería a primera vista); y ésta es, seguramente, que podremos esperar encontrar un criterio infalible para juzgar los dictámenes de la conciencia basándonos en nuestra experiencia sobre el placer producido por los distintos tipos de acción. ¡Pero incluso parece ser el placer lo que descartaría a la gente! Sin embargo, ¿es ésta una objeción insuperable? La gente sin duda, *piensa* que va a lograr placer de su tolerancia, pero desde luego deben estar equivocados. Por desgracia hay una gran cantidad de gente que dice que no están equivocados, que de hecho obtienen más placer de su tolerancia que el que podrían esperar obtener de la sobriedad; pero quizás pueda encontrarse alguna manera de demostrarles que están confundidos y que no se dan cuenta. Quizás entonces el conocimiento del cual depende la virtud comprenda no sólo las leyes generales que gobiernan la sucesión de los hechos en la vida humana (ej. máximas como «la riqueza, el poder y la pobreza corrompen»), sino que quizás incluya también el conocimiento de lo que es realmente placentero.

Espero que el lector admitirá que todas éstas son ideas típicas de Platón. De esta forma podemos ver por qué era importante y natural que Platón considerara la relación entre el bien y el placer, cosa que hizo. Algunos comentaristas, cegados por su manía a las teorías hedonistas, (aquéllas que hacen una conexión íntima y esencial entre la vida buena y el placer) parecen desechar las especulaciones hedonistas de Platón considerándolas aberraciones y travesuras, o consideran como acusaciones al hedonismo textos que aparentemente no lo son. Otros, confusos por los frecuentes ataques de Platón a la búsqueda equivocada del placer corporal, y no observando con cuanta frecuencia dice Platón que los «placeres» corporales no son realmente placenteros (o al menos, no demasiado), llegan a conclusiones similares. Tendremos que intentar considerar este tema sin prejuicios; y, para lograrlo, hay una confusión que debemos evitar. Debemos señalar que no hay nada en la postura que antes hemos bosquejado (y a la que me referiré en esta discusión con el nombre de «hedonismo») que implique que es mejor pretender lograr nuestro propio placer, mediante nuestro deseo egoísta, en vez de pre-

tender el placer de los demás, impulsados por nuestro deseo altruista. El hedonista mantiene que la moralidad como institución coercitiva, no estará justificada a menos que todos nos beneficiemos de ella; nada de esto requiere que se niegue que la motivación generosa es preferible a la egoísta; no hay nada que impida decir que la principal motivación del hombre bueno es el deseo de bienestar para los demás. De hecho es antigriego decir esto, pues los griegos pensaban que es su propio bienestar a lo que un hombre puede y debe dedicarse, y que todos nos beneficiaríamos si viviéramos en una sociedad en la que los hombres se ocuparan de defender los intereses de su vecino. Pero aunque la virtud cristiana de la caridad no es precisamente griega, no hay razón lógica para que el hedonismo no pueda estar unido a una alabanza al altruismo. Todo lo que ocurre cuando se unen es que se crea un compromiso con la postura butleriana según la cual el altruismo aumenta efectivamente la felicidad del altruista. Se da desde luego el caso de que el motivo de un hombre egoísta para intentar ser altruista será un motivo egoísta; deseará la generosidad espiritual por la felicidad que le traerá consigo. Pero, puesto que el hombre egoísta de todas formas sólo puede tener motivos egoístas, esto no parece importar mucho; es seguramente una ventaja que pueda ser persuadido a intentar, por razones egoístas, lograr en sí mismo una condición espiritual en la cual empezará a poder ser movido por motivos no egoístas. Cuando se logra esa condición, el placer que se obtiene de ella es la justificación de las dificultades que le han costado conseguirla, en el sentido de que explica por qué es necesario y correcto convencer a los demás para que sigan este mismo camino; sin embargo ha dejado de ser la cosa que más le preocupaba pues ahora se preocupa más por el bienestar de los demás. El hedonismo por lo tanto, no es una línea de conducta basada en un egoísmo refinado; no es en absoluto una teoría acerca de los motivos, sino acerca de la justificación de la moralidad, y como tal no es ni estúpida ni inmoral.

Debemos estudiar brevemente la discusión de Platón acerca del hedonismo en el *Protágoras*, pero primero debemos concretar la noción de bien, y en particular, preguntar cuál es la relación que se da entre el bien moral (el bien de una persona) y el bien de las cosas buenas. Desde luego hay una mínima conexión, suficiente para explicar el uso del término «bien» en ambos contextos, y es que los hombres buenos son respetados mientras que las cosas buenas son aceptadas, recibidas con agrado o deseadas, y que todas éstas son actitudes favorables. Sin embargo, la conexión debe ser más importante que esto; por ejemplo puede mantenerse que el bien de un hombre consiste en que es deseado como miembro de la sociedad (es decir, que es una condición necesaria para que un hombre merezca ser llamado bueno que tenga una influencia útil sobre sus compañeros, que sea al menos tan aceptable como una operación quirúrgica peligrosa). O de nuevo debe mantenerse que un hombre bueno debe ser considerado bueno en virtud de haber logrado

una condición espiritual deseable (literalmente deseable, es decir, que produzca felicidad). O, desde luego, pueden ser combinadas éstas dos posibilidades, y puede mantenerse que el bien de un hombre bueno consiste tanto en ser el tipo de hombre que una sociedad humana necesita para lograr la felicidad, como en poseer el carácter necesario para lograrla. Este punto es importante porque cuando leemos discusiones acerca de si el placer es bueno, o es el bien, necesitamos conocer qué sentido de «bien» se utiliza. *Prima facie*, «bien» tiene al menos dos sentidos (está correlacionado con al menos dos actitudes favorables); pues los hombres buenos son dignos-de-respeto, mientras que las cosas buenas ordinarias, como la salud o la cirugía, son dignas-de-ser-deseadas. Si esto es correcto, cuando se dice que cosas como el placer o el bien son cosas buenas, este uso de «bien» debe estar relacionado con el uso moral y no con el no-moral. Es decir, el sentido sería que el placer o el bien moral son dignos de respeto, más bien que dignos-de-ser-deseados, y desde luego esto facilitaría negar que el placer sea un bien. Sin embargo, si el uso moral de «bien» en Platón es de hecho una función del uso no-moral siguiendo las líneas antes bosquejadas, de forma que todos los usos de «bien» estén basados en alguna referencia directa o indirecta a la aceptabilidad, entonces se tratará de un caso bastante diferente.

Desde luego esto es algo que es muy difícil de determinar e imposible de demostrar. Es necesario basarse en impresiones. Sin embargo, hay ciertas consideraciones que pueden ser señaladas.

Ya hemos observado ciertos párrafos (*Eutidemo* 279, y quizás *Menón* 87-8) en donde las ventajas naturales, como la salud y el poder, y las dotes morales, como la valentía, son consideradas bienes. De nuevo en *Las Leyes* 631 las ventajas naturales son llamadas bienes humanos, y las virtudes, bienes divinos. Y recordemos que en el Segundo Libro de *La República* (357-8), cuando se le pide a Sócrates que demuestre que la justicia es un bien, se pone de manifiesto que la considera una cosa aceptable, y el placer el pensamiento, la vista y la gimnasia son ofrecidos como ejemplos de otras cosas aceptables. La tendencia de todos esos textos es sugerir que no hay una gran diferencia entre el bien de la salud, el bien de la valentía, y el bien del bien moral, o al menos ninguna diferencia del tipo que nos interesa. La opinión general, tal y como la conocemos, es que sólo el bien moral es bueno sin reservas, simplemente porque el bien moral consiste en el conocimiento de cómo utilizar los otros bienes potenciales; la diferencia entre el bien moral y los otros bienes no es que el bien moral sea digno de respeto mientras que los demás merezcan ser deseados, sino simplemente que el bien moral no puede ser perjudicial y por lo tanto siempre merece ser deseado. Por eso la evidencia sugiere que ha de darse por supuesto que el bien es siempre digno de ser deseado, y que nada merece respeto a menos que en cierto modo merezca ser deseado.

Veamos ahora ciertos razonamientos bastantes interesantes. En primer lugar, *Menón* 77. Aquí Menón dice que la virtud consiste en desear o regocijarse con las cosas elogiadas (*kala*) y en ser capaz de conseguirlas. Sócrates, como vimos, quiere transferir el peso del primero al segundo párrafo de esta definición, y argüir que todo el mundo desea lo que supone que son cosas elogiadas. Empieza a hacer esto preguntando a Menón si el hombre que desea *kala* desea *agaza* (cosas buenas); Menón dice que sí. Está claro, basándonos en el curso seguido por la discusión, que por *agaza* Sócrates entiende cosas beneficiosas o aceptables. Entonces la palabra *kalos* pertenece aparentemente a un orden de ideas diferente al de *agazos*; está relacionado con admiración y con un amor más mercenario (*erôs*) pero no con las nociones más utilitarias que a menudo acompañan a *agazos*. ¿Por qué, entonces permite Menón que se sustituya *agaza* por *kala*? Hay dos explicaciones. Por una parte, puede aceptar la teoría sugerida por la sustitución, es decir, que nada en la vida humana es elogiada a menos que sea beneficioso y que la utilidad es la única base válida para la admiración⁹. Por otra parte puede no pretender que se identifique *kala* con *agaza* interpretado como cosas beneficiosas, sino que es engañado por la ambigüedad de *agaza*. Es decir él puede estar de acuerdo con la sugerencia de Sócrates de que *kala es agaza* porque crea que esto significa que las cosas elogiadas merecen respeto, y no se dé cuenta de que Sócrates establece que *agaza* representa a las cosas beneficiosas o aceptables. De hecho, si el argumento es lógicamente válido, se implica de él que nada es elogiado a menos que sea aceptable: si esta implicación quasi-hedonista no se pretende, la argumentación se convierte en una ambigüedad con *agaza*; y si esta ambigüedad existe y no es detectada, quizás sugiera la quasi-hedonista implicación que no debe alarmarnos demasiado.

Hay otra interesante argumentación en el *Gorgias* 497-9. Calicles (que es descrito como un cínico feroz) ha afirmado que todos los placeres son buenos. Para refutar esto, Sócrates estipula que los hombres buenos son buenos en virtud de la presencia en ellos de cosas buenas, igual que los hombres bellos (*kaloi*) son bellos en virtud de la presencia de la belleza. Arguye entonces que propiedades como la inteligencia y la valentía son las que hacen que los hombres buenos sean buenos, y que los hombres bravos e inteligentes tienen la misma capacidad de sentir dolor o placer que los locos o los cobardes. Pero si a) los hombres buenos son buenos en virtud de la presencia en ellos de cosas buenas, y b) todos los placeres son cosas buenas y todos los dolores son cosas malas, entonces los locos y los cobardes, que normalmente son considerados hombres malos, serán igual de buenos y también igual de malos que los hombres inteligentes y valientes; pues les sucederán la misma cantidad de cosas buenas, justas y malas (placer y dolores) a cada uno. La moraleja de esta argumentación es bastante obvia (que no se puede clasificar a la gente en buenos o malos basándose en lo que les

sucedan), pero sus aplicaciones son misteriosas. Es una argumentación polémica más entre las muchas usadas en contra de Calicles, y Sócrates (o Platón) no necesariamente ha de considerarla definitiva. Sin embargo, es expuesta por considerarla al menos plausible y puesto que no es plausible en absoluto para nosotros, debemos preguntar qué es lo que se está presuponiendo para que lo sea.

Se le impone a Calicles la opinión de que si se dice que «placentero» y «bueno» son coextensivos (495 a 3), de forma que todas las cosas placenteras sean cosas buenas, o cosas que merecen ser deseadas, entonces tiene que decirse que si A tiene más cosas placenteras que B, esto significa que A es un hombre mejor que B, Esto es impuesto mediante la estipulación de que los hombres buenos son buenos en virtud de la presencia en ellos de cosas buenas (497 e 1). La palabra «presencia» (*parusia*) es una de las palabras usadas por Platón para significar la relación entre un universal y sus ejemplificaciones o casos concretos (aunque se observa en el *Lisis* (217) que la palabra es ambigua); y desde luego, en el ejemplo paralelo de los hombres bellos, es del universal (*kalos*) de cuya presencia se afirma que les hace ser bellos. Se sigue de este ejemplo paralelo que, o bien (por error de Platón o por malicia de Sócrates) hay una gran equivocación acerca de *parusia* y la relación de un universal con sus ejemplificaciones es identificada con la relación de un hombre con sus placeres o sus propiedades, o bien se considera que tener cosas buenas es lo mismo que ser bueno. Por lo tanto, cualquiera que crea que la argumentación es convincente lo creerá porque lo ha interpretado de la forma mencionada en último lugar, porque dio por supuesto que el hombre bueno es un hombre «en el cual están presentes las cosas buenas» o el hombre que ha hecho lo que hay que hacer. Sobre esta presuposición es fácil demostrar que no se puede simplemente decir que «X es placentero» implica «X es bueno», sin tergiversar al hacerlo todos los criterios normales acerca del bien moral. Desde luego, es posible que unos cuantos lectores hayan sido convencidos por la argumentación, y que Platón está engañado (o se supone que Calicles está engañado) por su aparente validez. Yo me inclino a pensar, sin embargo, que para alguien que no haga la presuposición requerida, la argumentación es tan obviamente falsa que lo más probable es que se espere que presupongamos que es la posesión de cosas genuinamente buenas lo que da derecho a un hombre ser llamado bueno.

Por lo tanto probablemente podamos remitirnos a esta argumentación para sostener lo que yo creo que es el punto de vista correcto, es decir, que hay al menos una conexión íntima en Platón entre el bien de los hombres buenos y el bien de las cosas buenas. Se da por supuesto que el bien moral es la condición que queremos lograr, y que las cosas buenas son las cosas que queremos obtener. El bien, por lo tanto, es la principal cosa buena. Esto significa que el bien de los hombres, como el bien de cualquier otra cosa, es considerado como algo esencialmente

deseable; y no he podido encontrar en Platón ninguna noción cuasi-Kantiana de respeto o reverencia, totalmente al margen de la idea de deseo. El bien es el bien porque es deseable, y decir que es deseable es decir que su logro nos producirá satisfacción.

Así Platón es lo que podríamos llamar un orecticista (para él «bueno» está siempre correlacionado con *orexis* o deseo), pero no se deduce de ello que sea hedonista. Mucha gente ha dicho que podemos desear cosas que no sean necesariamente placenteras, o que el placer no siempre satisface, y Platón podría ser uno de ellos. Por otra parte, todos sabemos las respuestas a las afirmaciones que acabamos de citar: «No se puede desear una cosa si no se cree que será placentera» y «si una cosa no satisface no es realmente un placer; por lo tanto el placer siempre nos satisface»; y Platón pudo sentir cierta simpatía por estas respuestas. O pudo inclinarse unas veces a un lado y otras a otro, e incluso lo más probable es que fuera así, pues la decisión entre ambas alternativas depende de si vamos a usar o no «placer» para referirnos a todo lo que deseamos, y los argumentos de cada alternativa parecen irrefutables hasta que no nos damos cuenta de esto.

4. ¿UN DIALOGO HEDONISTA? EL «PROTAGORAS»

Tras este prefacio volvamos a las argumentaciones del *Protagoras*. El *Protagoras* es uno de los diálogos más brillantes y mejor hechos, comúnmente atribuido a su período intermedio sobre la base (quizás inadecuada) de que está muy bien escrito.

Protagoras defiende que puede capacitar a un hombre, mediante sus enseñanzas, para que maneje los asuntos públicos y a ser, de hecho, un buen ciudadano (318). Sócrates expresa su sorpresa de que esto (a lo que él llama virtud) pueda ser enseñado, en primer lugar porque las asambleas democráticas no admiten la existencia de expertos en materias no técnicas, y en segundo lugar porque buenos ciudadanos como Pericles no se preocuparon de enseñar la virtud a sus hijos sino que les dejaron para que ellos mismos la aprendieran. (Es obvio que Sócrates no da ningún valor a ninguna de estas razones. Para la primera compárese con la parábola de la tripulación amotinada en *La República* 488-9.) La respuesta de Protagoras a esto es bastante adecuada, pero carece de interés inmediato para nosotros. (Debemos señalar sobre la marcha que en 325 expone dos puntos de vista acerca de la educación: en primer lugar

la anti-platónica opinión de que el joven aprende de los poetas verdades acerca de la vida, y en segundo lugar la opinión platónica de que obtienen un beneficio moral del ritmo y la armonía. Parece como si este último punto no fuera exclusivo de Platón.)

En su respuesta, Protagoras ha hablado de la justicia, modestia, templanza, piedad, etc., como si fuesen colectivamente una sola cosa; es decir, la virtud. ¿Ocurre en realidad, pregunta Sócrates, que la virtud es una sola cosa y éstas son sus partes, o son nombres distintos de una sola cosa? ¹⁰ Protagoras dice que obviamente la primera alternativa es correcta y Sócrates le pide que elija si las partes están relacionadas como las partes de la cara (es decir, son partes heterogéneas) o como lingotes de oro (es decir, son paquetes homogéneos). Protagoras elige lo primero, es decir, que las virtudes son partes heterogéneas de un todo único, y dice que la experiencia común ofrece muchos ejemplos de hombres que tienen una virtud pero no otras. Cada virtud es diferente de las demás tanto en sí misma como en sus obras (su *dinamis*). Sócrates infiere de esto que cada cualidad virtuosa es predicable de sí misma («la justicia es una cosa justa») y que ninguna es predicable de otra, por lo que la justicia no es una cosa sagrada, sino que por el contrario es una cosa antisagrada (331).

Aparte del último, y no esencial paso de «no-sagrado» a «antisagrado», esta argumentación, aunque lógicamente imperfecta, no es tan sofista como parece. Si se considera que el bien tiene un solo objetivo, entonces sus distintas facetas deben, por así decirlo, cooperar entre sí. Siendo auténticamente píos se fomentará la justicia, siendo auténticamente justos se fomentará la piedad. Digamos que con «justicia» nos referimos a la ocupación de los hombres buenos que se dedican a lograr la unidad de su sociedad; entonces la justicia de Pérez será una cosa justa, porque fomentará la unidad de su sociedad, lo cual es el criterio para aplicar el adjetivo «justo». Pero si con «piedad» nos referimos al deseo de los hombres buenos de hacer la voluntad divina, entonces la justicia de Jones será también una cosa piadosa porque está de acuerdo con la voluntad divina. Para que Sócrates suponga que Protagoras pretende negar esto al afirmar que la piedad es una cosa diferente a la justicia, sin duda toma esta aserción en su sentido más fuerte en vez de en el más débil, lo cual es una mala jugada en la conversación, pero no una falacia ilógica. De todas formas, está bastante claro que Sócrates está afirmando una opinión acerca de la unidad de la virtud según la cual las distintas expresiones de virtud están tan íntimamente interrelacionadas en su significado que en la medida en que una de ellas puede ser apropiadamente predicada de una cosa, pueden también serlo en cierto sentido todas las demás.

Protagoras admite que la justicia y la piedad tienen algo en común, pero echa a perder esta afirmación al añadir que todo tiene algo en común con lo demás. La siguiente argumentación de Sócrates no es atacada; demuestra que la insensatez es lo opuesto tanto de la sabiduría

como de la templanza, de lo cual se deduce que o bien una cosa puede tener dos opuestos (lo cual parece poco probable según casos análogos) o bien que la sabiduría y la templanza son la misma cosa. La siguiente argumentación es rudimentaria. Protágoras está de acuerdo en defender la opinión común de que un hombre puede actuar con templanza y sin embargo, injustamente. Esta opinión considera a la templanza como un cálculo frío o la búsqueda del propio bien. Sócrates pregunta si las cosas buenas son beneficiosas. Y Protágoras responde que todo lo que es bueno es bueno para algunas cosas pero no para otras, en algunos usos, pero no en otros, etcétera; nada es solamente bueno. (En otras palabras, el bien no es una propiedad como el color amarillo o la circularidad.)

Sócrates protesta, incortés e inoportunamente, diciendo que no puede entender tan largos discursos (334). Hay un intermedio mientras se calman los malos humores, y a continuación (338) hay una larga sección dedicada a hacer una exégesis cómica de un poema de Simónides. Protágoras cita un poema acerca de la dificultad de la virtud, en el que encuentra una contradicción, y Sócrates se dedica a defender el poema. La exégesis que hace entonces es muy tendenciosa (como más o menos lo admite ante el amigo a quien narra la conversación). Todo tipo de verdades inesperadas son descubiertas en las palabras de Simónides, incluso la paradoja socrática de que ningún hombre hace el mal deliberadamente, siendo el método de descubrimiento una palpable importación. El propósito de este pasaje (aparte de su valor cómico) es probablemente demostrar que, como dice Sócrates (347 e 5) se puede hacer que un poema signifique lo que se quiera, implicándose de ello, quizás, que confiar en la poesía como medio para la educación es algo equivocado.

Todo esto ya ha sido establecido anteriormente, y la función del diálogo se condensa en su última docena de páginas: Sócrates repite ahora (349) su anterior pregunta: ¿Son «la sabiduría», «la templanza», «la valentía», «la justicia», y la «piedad» cinco nombres de una sola cosa, o son cada una de ellas la base de una naturaleza (*ousia*) y cosa distinta, haciendo cada una de ellas algo distinto y siendo diferente de las demás —como las partes de la cara? Protágoras aún elige la última alternativa pero la modifica. Insiste en que la valentía es completamente distinta a las demás cosas, pero admite que las demás se parecen más. La diferenciación de la valentía es evidente en el ejemplo común de hombres muy valerosos pero muy injustos.

La refutación de esto por Sócrates es muy compleja. Hace que Protágoras admita que los hombres valerosos tienen confianza, y entonces arguye (con varios ejemplos, incluyendo el de hacer un pozo) que los hombres que saben como hacer las cosas tienen normalmente más confianza que los que no lo saben. Sin embargo, algunos tienen confianza sin ser totalmente estúpidos, y, (dado que la valentía es elogiada) no son valerosos, sino locos. Esto parece ser una argumentación razonable para llegar a la conclusión de que la sabiduría es una condición necesaria para

la valentía, porque ha sido demostrado que la confianza estúpida no es valiente, mientras que la confianza consciente puede serlo. Sócrates estropea, sin embargo, esta argumentación diciendo (350 e) que la confianza estúpida no es valentía, ya que el hombre más sabio es el que más confía y por lo tanto el más valeroso; y que esto significa que la valentía es sabiduría. Protágoras protesta ante esto diciendo que él admitió que todos los hombres valerosos tienen confianza; pero no que todos los hombres que tienen confianza sean valerosos, y comienza a hacer una mala argumentación que dice que es paralela a la de Sócrates, aunque de hecho es mucho peor. Sin embargo, Sócrates, no parece darse cuenta.

Este texto tiene varios rasgos desconcertantes. ¿Por qué se le hace argumentar falazmente a Sócrates y se muestra la falacia? Presumiblemente Platón quiere aprovechar la oportunidad para advertir al lector de los peligros de la conversación ilícita (inferir que todos los P son S a partir de que todos los S son P), tanto porque acaba de descubrir la falacia como porque quiere decir que todas las cosas placenteras son buenas y no quiere que inferamos de ello que todas las cosas buenas son placenteras. De nuevo, la doctrina que Sócrates mantiene aquí es un poco extraña. En el *Laques* (193) el ejemplo de cavar el pozo es utilizado en el sentido opuesto. Laques ha sugerido que la valentía es una resistencia prudente, y en contra de él Sócrates argumenta que es más valeroso luchar cuando no se sabe que se va a recibir un refuerzo, más valeroso cavar un pozo cuando no se es un experto, etcétera. Y el conocimiento con el cual Nicías identifica la valentía en el *Laques*, como en *La República* y como eventualmente en el *Protágoras*, es el conocimiento de lo que es temible. Aquí la opinión de Sócrates parece ser que el conocimiento experto acerca de cómo hacer algo hace que el hombre tenga menos miedo y por lo tanto que sea más valeroso, pues condenamos lo que no está basado en un conocimiento experto considerándolo sólo una temeridad. Parece como si deliberadamente se hiciera que Sócrates diera un primer paso en falso, pero desde luego es un sugestivo paso en falso. La noción de que la valentía es o depende de un conocimiento experto es una equivocación, pero el hecho de que la confianza ignorante demuestre estupidez, mientras que la confianza experta no la demuestra, señala el hecho de que la valentía no es cuestión sólo de no tener miedo. Este texto es un ejemplo claro de una ocasión de la que no puede decirse que Platón pretenda decir lo que hace decir a Sócrates (pues él mismo lo refuta) o que simplemente está andando a ciegas (pues no habría afirmado algo primero para luego refutarlo; no se publican las propias perplejidades de esta manera). Evidentemente impone lo que pretende que el lector infiera pero ha determinado que el lector lo infiera por sí mismo. Habiendo protestado Protágoras diciendo que la argumentación de Sócrates es inválida, Sócrates cambia repentinamente de tema (351) y pregunta a Protágoras si cree que algunos hombres viven bien y otros mal. Hay que observar dos puntos en esta pregunta. En primer lugar,

como vimos en el *Teeteto* fue cuando se referían a este punto cuando Platón consideró que las teorías epistemológicas de Protágoras estaban echadas por tierra (aunque nada de eso se hace aquí). En segundo lugar, la noción de *vivir bien* es notoriamente «ambigua», pues la traducción al castellano es a veces «vivir prósperamente» y a veces «vivir virtuosamente». Esto es y no es a la vez una ambigüedad. No es una ambigüedad pues todos los griegos habrían admitido, si se les hubiera presionado, que cada hombre debe desear la virtud y que por lo tanto nadie que no viva virtuosamente está prosperando realmente. Es una ambigüedad pues, mientras que teóricamente la virtud y la prosperidad están unidas entre sí, en la práctica suelen estar separadas. Se tiene la tendencia a identificar prosperidad y opulencia, y virtud con represión, aunque en teoría se reconoce que una separación así es imposible. Platón es conocedor del hecho de que «vivir bien» tiene en la práctica un doble significado aunque en teoría no debe tenerlo. Puede encontrarse una prueba de ello en su adopción deliberada de una expresión análoga (*eu pratein*) como forma de saludo al principio de una carta, y en sus comentarios acerca de la salutación (véase el principio de las *Cartas* 3, 8 y 13). Frecuentemente usa argumentaciones que son falaces si se toma en serio el doble significado, y estoy seguro de que lo hace deliberadamente. La táctica empleada es la de destruir el doble significado haciéndolo salir al aire libre.

Vimos que la identidad de estos dos significados para Platón y para los griegos se basa en la doctrina de que todo hombre debe desear la virtud; debemos ahora señalar que hay dos formas diferentes de entender esa doctrina. Por una parte puede decirse que es simplemente un hecho que la naturaleza ha implantado en todos los hombres (normales) un deseo de virtud; necesariamente debemos amar más a lo más alto cuando lo vemos, etcétera. Según esta opinión nuestro amor a la virtud es un hecho contingente en la naturaleza de los seres humanos. Pero puede considerarse, por otra parte, que amamos a la virtud no por un hecho relacionado con nosotros, sino por un hecho de la virtud; o, si se quiere, porque el hecho de que algo pueda ser amado es un criterio para considerar que algo es una virtud. Según esta opinión necesitamos amar más a lo que está más alto cuando lo vemos, no porque estemos constituidos de tal forma que respetemos lo que es noble y deseemos poseerlo, sino porque sólo lo que puede ser amado nos puede parecer lo más alto. Según la primera interpretación, si puede demostrarse que para lograr la virtud tenemos que sacrificar más cosas que deseamos que las que obtenemos a cambio; esto probaría la fuerza de nuestro desinteresado amor a la virtud; en la segunda interpretación es lógicamente imposible que esto pueda ser demostrado, pues, puesto que la virtud es deseable, nada que suponga un sacrificio en comparación puede ser de hecho considerado virtud a pesar de que comúnmente se crea que lo es. La segunda interpretación, por lo tanto, requiere que admitamos que no

podemos determinar que es lo que debemos hacer sin determinar antes que es lo que nos beneficiaría más hacer?

Hay tres participantes en la discusión que se origina a continuación: Protágoras, Sócrates y el vulgo. De éstos, tanto Protágoras como Sócrates están más o menos de acuerdo en que no se puede vivir bien en un sentido sin vivir bien en el otro; pero creo que no sería erróneo decir que Protágoras aceptaría la primera interpretación de la doctrina según la cual todos los hombres aman la virtud, mientras que Sócrates sería partidario de la segunda. Se dice que la postura del vulgo es que de hecho están de acuerdo con Sócrates, cosa que se ve claramente en los principios sobre los cuales basan sus juicios morales, pero no siempre lo reconocen. A menudo hablan como si creyeran que los dos sentidos de «vivir bien» fuesen distintos. A Sócrates, por lo tanto, se le hace defender la doctrina de que sólo lo que es beneficioso puede ser obligatorio, y se basa en la costumbre de los hombres ordinarios de hacer juicios morales. Protágoras difiere de Sócrates y de las costumbres y creencias reales de los hombres ordinarios, en que se ocupa más de algunas de las cosas que dicen éstos. Pero Sócrates va aún más lejos de lo que hemos dicho. Es posible decir que sólo lo que es beneficioso puede ser obligatorio sin necesidad de decir, como Sócrates dice, que sólo lo que es placentero puede ser obligatorio. Podríamos contestarle diciendo que el placer puede hartar, que se puede tener más placer del que realmente se desea, etcétera. Sócrates no dice esto, y hay dos razones que pueden explicar por qué se abstuvo de hacerlo. En primer lugar debe mantener la correlación de la palabra «placer» con un estado mental ligeramente alegre, pero cree que no puede durar mucho ese estado mental (cosa que requeriría considerar testigos equivocados a aquellos que dicen que el placer puede hartar). O en segundo lugar, podría romper la correlación de la palabra «placer» con la alegría, manteniendo sólo su correlación con la satisfacción. Basándose en esto puede obtenerse la verdad analítica de que el placer no puede hartar porque lo que harta deja de ser placer. Si Sócrates elige la primera opinión, tiene gustos extraños; si elige la segunda, está utilizando un sentido común y demasiado amplio de la palabra «placer». De hecho no es nada fácil decidir qué opción eligió.

Con estas reflexiones podemos volver a la argumentación. Protágoras admite que algunos hombres viven bien, y otros mal, y está de acuerdo en que vivir bien excluye la miseria y requiere placer; pero no está de acuerdo en que la vida placentera es buena (y terrible la mala vida) sin la condición de que las cosas de las que el hombre obtenga placer sean elogiables (*kala*). A esto responde Sócrates (351 c 2-6) diciendo: ¿mantienes acaso la opinión común de que algunas cosas placenteras son malas, y algunas cosas dolorosas buenas? Pues como digo, en la medida que son placenteras ¿no son; según eso, buenas, a menos que tengan consecuencias desafortunadas?; y ¿acaso las cosas dolorosas de la misma

manera no son malas en la medida en que son dolorosas?». Protágora vacila en estar de acuerdo con esto, y Sócrates repite (351 e 1-3): «Digo yo, en la medida en que las cosas son placenteras ¿no son acaso buenas? ¿no es acaso el placer (que ellas producen) una cosa buena?». Acuerda investigar esto)

Para hacerlo, Sócrates presta atención a la condición conocida como «ser dominado por un placer o alguna otra pasión». Protágoras y él están de acuerdo en decir que es falso que un hombre pueda alguna vez dejar de hacer lo que «el conocimiento le aconseja» (no se examina cómo el conocimiento puede aconsejar algo). Sin embargo afirman que la gente a menudo hace lo que sabe que no es lo mejor, bajo la influencia de la ira, el placer, el dolor, el amor o el miedo. Desde luego, se deduce de esta doctrina basada en el sentido común que algunas conductas placenteras están equivocadas, y por lo tanto el fenómeno de ceder a la tentación es crucial para la doctrina de que el placer es bueno. Si se da a veces realmente el caso de que se que A es la conducta correcta, pero hago B porque es la más placentera, se sigue de esto que A es correcta y menos placentera, y B equivocada y más placentera. Sin embargo, si lo que realmente ocurre es que, siendo A efectivamente placentera además de correcta, creo equivocadamente que B es más placentera, esta consecuencia no puede sacarse; sino que simplemente se tratará de una equivocación por mi parte. Basándose en esto, Sócrates intenta hacer un análisis del fenómeno de ceder ante la tentación.

Tras hacer una introducción a la discusión afirmando que tiene importancia para la investigación de la valentía y las otras partes de la virtud, Sócrates empieza a razonar con el vulgo. Se ponen de acuerdo primero en que las conductas atractivas pero equivocadas consisten en la tolerancia a los placeres corporales, y se razona entonces que la única razón de que se piense que están mal esas conductas atractivas es que producen como resultado dolor (y al contrario ocurre con conductas no atractivas como la gimnasia, que son consideradas buenas). Esto, dice Sócrates, apoya la identificación de placer y bien, dolor y mal (354 c 5 y 355 a 1). Deja claro que no cree que el hombre ordinario opine que el placer y el bien son la misma cosa, sino sólo que el hombre ordinario «no ve otra finalidad» al determinar la bondad de una conducta.

La demostración gira totalmente en torno de esta identificación, dice Sócrates. Dado que «placentero» y «bueno» son sustituibles, es absurdo decir que un hombre a veces deja a un lado la mejor conducta para lograr placer, pues sería lo mismo que decir que deja un placer mayor para obtener otro menor, y esto nadie lo haría.)

Sin embargo, la gente sí cede ante la tentación, y debe haber alguna otra explicación de este hecho. La explicación de Sócrates es que hacemos estimaciones equivocadas del placer o dolor que traerá consigo las cosas que vamos a hacer. Igual que podemos ser engañados por las apariencias cuando juzgamos el tamaño relativo de un objeto cercano y

otro distante, y debemos abandonar la apariencia y recurrir a la medida cuando la cuestión es importante, de la misma manera subestimamos a menudo el placer o el dolor relativo de distintas conductas. Puesto que se ha demostrado, dice (357 a 4-b 4) que la salvación de nuestra vida depende de elegir el placer mayor, debe depender de la medida y por lo tanto de algún tipo de habilidad o conocimiento, y ceder a la tentación debe ser fruto de la ignorancia.

Los Sofistas Hippias y Prodicus, que también están presentes, entran en la conversación, y están de acuerdo con lo que Sócrates ha dicho; en particular en que la sabiduría es no ceder ante la tentación, y la ignorancia ceder. Están de acuerdo con esto basándose en que «no hay en la naturaleza humana posibilidad de que un hombre se aventure a hacer lo que cree que son cosas malas en vez de hacer cosas buenas» (358 d 1).

¿En qué se diferencia la valentía de las otras partes de la virtud? Siendo el miedo esperar un mal, un hombre no puede hacer lo que teme, y sólo hará una acción así si hay algo que teme aún más. Todo el mundo sigue la conducta que teme menos y la diferencia entre un cobarde y un valiente es que el valiente teme las cosas que hay que temer («tiene temores elogiables»), mientras que el cobarde tiene temores no elogiables. La cobardía, por lo tanto, es la ignorancia de lo que hay que temer, la valentía su conocimiento; y así valentía y sabiduría son la misma cosa. Puesto que la valentía es la única parte de la virtud que Protágoras quiere estudiar por separado, esto lleva a la admisión de que la virtud es una.

Antes fue Protágoras quien defendía, y Sócrates quien negaba que la virtud pueda ser enseñada, pero ahora, como señala Sócrates, los papeles han cambiado pues es Sócrates quien está defendiendo y Protágoras quien rebate la opinión de que la virtud es un conocimiento, lo cual es la única base para que pueda ser enseñada. Sin duda deben primero decidir qué es la virtud, y entonces preguntar si puede ser enseñada. El diálogo finaliza con la profecía de Protágoras que le augura un prometedor futuro a Sócrates.

Antes de que consideremos el significado de esta discusión debemos señalar que hay dos cosas implícitas aunque no específicamente afirmadas. En primer lugar, cuando se dice que «ceder a la tentación» depende de que se estime mal el valor de dos placeres opuestos, no se dice, pero presumiblemente se da a entender, que lo que ocurre cuando hacemos lo que sabemos que está mal es que exageramos el valor del placer (o del dolor) que está a punto de ocurrirnos. Pues el hombre que cede a la tentación cree, normalmente, que no se debe beber demasiado en las fiestas, pero lo hace cuando va a una. Su opinión le lleva a creer (lo cual es cierto) que el resultado de beber demasiado no es placentero, dice Sócrates. Por lo tanto, normalmente no está equivocado sobre el «resultado hedónico» del beber y de las resacas. Si estuviera equivocado no sería un ejemplo de excesiva indulgencia para hacer lo que sabe que está

mal, sino una acción que obedece a unos principios equivocados. Sólo se equivoca en su valoración del placer de beber mucho cuando beber está en el presente o en un futuro muy cercano, y la resaca más lejana comparativamente. Por lo tanto la teoría debe ser que es difícil decidir el tamaño relativo de objetos cercanos y distantes de forma que cuando tenemos que elegir entre un placer presente acompañado de un dolor futuro, y un dolor presente acompañado de un futuro placer, a menudo nos equivocamos, cosa que no haríamos cuando ninguna de estas cosas estuviera en el presente, y que por eso actuamos en contra de nuestros principios usuales. De hecho, la cercanía temporal hace que cambiemos de ideas acerca del valor de los placeres.

El segundo punto que está implícito pero que en ese momento no es expuesto se refiere a la identificación de la valentía con el conocimiento. El hombre valeroso sabe lo que es temible, tiene temores elogiados. Puesto que el miedo es la «expectación del mal», temer las cosas correctas es considerar malo sólo lo que de hecho es malo. Sócrates no aplica explícitamente en este punto el análisis del placer para determinar qué es de hecho malo, pero seguramente se da a entender que lo aplica. Es decir, se pretende que supongamos que el cobarde está equivocado al afrontar los peligros de la desgracia y de la mala conciencia, y que el hombre valeroso tiene razón al preferir los peligros de las heridas y de la muerte, porque y sólo porque lo último es realmente más placentero que lo primero. (En 360 a 5 Sócrates dice incluso que el hombre valeroso elige la conducta más placentera.)

¿Cómo debemos interpretar esa discusión? Algunos comentaristas niegan que Sócrates sea partidario de las opiniones hedonistas que discute; que lo sea o no depende de si se entiende que exponer una pregunta es lo mismo que responder «sí». Como vimos antes, Sócrates sugiere interrogativamente, dos veces, que todas las cosas placenteras son buenas, todas las dolorosas malas. Supongamos que hay un diálogo en el que Sócrates dijera en dos ocasiones: ¿No son acaso todas las camas camas por imitación a la Cama Perfecta?, que se demostrara que la opinión común está de acuerdo en la práctica con este punto de vista, y que se probara alguna postura típica de Sócrates a la luz de esto; estoy seguro de que se nos diría que en ese imaginario diálogo Sócrates es partidario del punto de vista de que las formas son particulares perfectos. Sólo porque el hedonismo es una doctrina mal considerada hay algunas reservas para decir que Sócrates la mantiene en el *Protágoras*.

Desde luego, Sócrates realmente no identifica completamente el bien y el placer. Dice que todo lo que es placentero es bueno y todo lo que es doloroso malo, pero no que todo lo que es bueno es placentero ni que todo lo malo es doloroso. La identificación completa es sólo atribuida al vulgo. Sin embargo, dudo que Platón intente hacer uso de esta escapatoria, pues no le permite decir mucho. Ciertas cosas que ni son placenteras ni dolorosas pueden ser consideradas buenas (o malas); como por ejem-

plo atarse la corbata. Hubo pensadores, y Platón: simpatizaba con ellos, que mantenían que debemos evitar tanto el placer como el dolor, y amar el estado intermedio; pero es obvio que esas ideas no pertenecen a la misma estructura mental del que dice que el hombre valeroso elige la conducta más placentera. Un diálogo que mantiene esto último no se dedica a guardarse las espaldas de la manera que antes mostramos.

Sócrates, pues, mantiene una tesis hedonista. ¿Quiere Platón que nos lo tomemos en serio? Creo que sí. Es particularmente difícil pensar de otra forma cuando nos damos cuenta que todas las paradojas socráticas están expuestas en términos de ésta en este diálogo. Es cierto que ha habido otros diálogos que han explicado de forma bastante diferente la doctrina de que la virtud es conocimiento, (lo cual es la principal paradoja); me refiero a la concepción del «uso correcto de los bienes potenciales» del *Menón* y del *Eutidemo*. Pero, como vimos, esos diálogos no intentan responder a la pregunta: ¿Qué determina que éste es o que éste no es el uso correcto de los bienes potenciales? No nos dice qué es lo que el hombre bueno sabe y en virtud de lo cual usa correctamente las cosas. La respuesta debe ser, desde luego, simplemente que «El sabe cómo usar correctamente las cosas; es decir, tiene una lista de «Instrucciones para el uso» que es correcta.» Pero es muy difícil creer que Platón se hubiera contentado con describir como «conocimiento» algo que consiste en la posesión de ciertas reglas correctas, y de todas formas, ¿qué es lo que las hace ser correctas? El conocimiento es la comprensión de cómo son las cosas, y no cómo deberían ser, y el *Protágoras* es el primer diálogo que da prioridad a los hechos (valores relativos del placer) en los cuales el hombre bueno es experto.

La doctrina del *Protágoras* no es, por lo tanto, una alternativa caprichosa de la doctrina del *Eutidemo* y del *Menón*, sino una versión específica de la postura común a esos últimos diálogos. Es una versión que contesta todas las preguntas; explica cómo el bien es conocimiento, nos dice qué es conocimiento, explica como un hombre no puede obrar mal deliberadamente, explica incidentalmente por qué el filósofo debe gobernar. Por otra parte, provoca desde luego ciertas nuevas dificultades. No resulta demasiado sorprendente que Platón lo considerara un ensayo ni tampoco, quizás, que a veces tuviera dudas acerca de ello.

Pues el hedonismo del *Protágoras* es bastante estricto, ya que implica que las categorías morales son toscas y provisionales, y que debemos sustituirlas por juicios sobre el placer relativo obtenido. La demostración de esto es algo complicado pero tiene una gran importancia.

Sócrates y Protágoras están de acuerdo en que el conocimiento es el que debe «gobernar» en un hombre y no se le puede «dejar a un lado». También están de acuerdo en que ese conocimiento puede darnos instrucciones sobre qué hacer. El hombre que cede a la tentación hace, a pesar de cómo se analice el fenómeno, lo que normalmente cree que es lo incorrecto, aún cuando en ese momento crea que está bien; a me-

nos que normalmente él considere que ese acto está mal, no se tratará de un ejemplo de ceder a la tentación. Por lo tanto, algo en él se ha dejado a un lado, no en el sentido de que ha desobedecido claramente, sino en el sentido de que ha sido sacado de escena antes de que pudiera dar un orden. Si observamos el *Menón* (97-8) vemos que lo que caracteriza a la opinión cuando se la compara con el conocimiento, es que la opinión puede abandonar a un hombre, mientras que el conocimiento es fijo, pues incluye la comprensión de la razón del acto. También aprendemos en *La República* que el conocimiento está relacionado con la opinión, igual que ver una cosa está relacionada con ver una imagen o reflejo, que de hecho es un efecto de la cosa. Es decir, cuando algo se capta indirectamente, sin claridad, y sin seguridad debe ser llamado opinión; comprender lo que es inteligible en la cosa es el conocimiento.

A continuación Sócrates se ocupa de demostrar que los juicios morales del hombre ordinario están de hecho determinados por la experiencia del placer relativo de distintas conductas, pero sabe que no se expresan en esos términos. Las cosas que no debemos hacer son llamadas bajas, indignas, equivocadas: no son llamadas no-placenteras. Estos juicios son los que pueden ser destruidos cuando se acerca la tentación, y por lo tanto no son más que opiniones. Pero seguramente esos juicios son sólo opiniones no sólo porque son inestables, sino también porque han sido captadas indirecta y confusamente y no se trata de ejemplos de comprensión. El desagrado¹¹ al desertar de su puesto en la batalla es lo que hace que el hombre se dé cuenta de que una conducta así es equivocada, pero no es apreciado explícitamente en la condena moral ordinaria. Así todas las opiniones correctas están determinadas por (pero no son realizaciones explícitas de) hechos inteligibles. Los hechos inteligibles en la esfera de la moralidad, los hechos que determinan las opiniones del hombre, pero no son claramente captadas en ellas, son hechos acerca del placer superior.

Esto explica por qué la opinión moral ofrece solamente un control inseguro sobre la acción, mientras que el conocimiento moral tiene que ser inevitablemente obedecido; explica no sólo por qué el conocimiento moral ha de ser obedecido, sino también como puede dar órdenes, como es relevante para elegir. Pues el conocimiento moral hace caso omiso de conceptos opacos como «correcto» o «incorrecto»; el conocimiento moral es la percepción de la naturaleza del placer superior. Como Sócrates implica, lo que necesitamos para tener una conducta correcta en la vida es saber como medir el placer relativo. Dado esto, nuestras normas para la vida serán explícitamente de la forma: «No sirve para nada que un hombre haga...» y serán inamovibles porque serán mediciones hechas, no con los ojos, sino mediante una comprensión de como medir en ese campo. Juicios ordinarios que contienen los conceptos «correcto» e «incorrecto» son como estimaciones basadas en el «efecto aparente» y que contienen conceptos toscos como «más grande que». Están

sustituídos en la mente del filósofo por algo que puede ser preciso y acerca de lo cual puede establecerse una teoría. Esto es un ataque tan drástico a la moralidad ordinaria como el hecho por Trasímaco o Calicles. La diferencia es que, al contrario que estos hombres, Sócrates cree que la teoría luminosa, con la cual reemplaza esa manera de andar a tientas de la moral ordinaria justificará, en vez de socavar, las reglas morales ordinarias.

Hay varias preguntas que debemos hacer acerca de esta audaz teoría. En primer lugar, ¿qué es el arte de la medida o el conocimiento del placer? Platón no nos lo dice, pero creo que podemos asumir que es algo como lo que expone en *La República* y de nuevo en el *Filebo*. Es, supongo, una rama de la psicología: pues recordamos que las equivocaciones que el hombre carnal hace en el campo del placer, las equivocaciones que le inducen a vivir mal, se deben a la confusión entre satisfacción del apetito y placer. No podría equivocarse así si supiera qué es el placer. Si preguntamos cual es el valor en una esfera tan empírica de algo que Platón puede llamar conocimiento, la respuesta seguramente seguirá estas líneas. No se puede decidir empíricamente (sólo empíricamente no) cual de entre dos formas de vida es la que produce más placer, pues un hombre vivirá de una manera y otro de otra. Como dice en *Las Leyes* (802) cuando discute acerca de música, un hombre obtiene placer de aquello a lo que está acostumbrado, de manera que a un hombre puede llegar a gustarle cualquier modo de vida y no estar dispuesto a cambiar. Platón está, sin embargo, convencido de que hay una forma de vida preferible a las demás, en el sentido de que cualquier persona que se pase a ella llegará a admitir que su placer ha aumentado con el cambio, y no querrá volver a cambiar. Puesto que esto no puede ser empíricamente determinado, debe ser demostrado mediante la reflexión racional acerca de la naturaleza del placer y acerca de como difiere de cosas como la gratificación del apetito con lo que puede fácilmente confundirse. Así pues, esto es «saber como medir los placeres».

A continuación debemos preguntar qué es lo que entiende Platón por «placer» en el *Protágoras*. ¿Se usa la palabra para referirse a todo lo que satisface, de manera que sería una contradicción en los términos decir que el placer puede hartar, o mantiene su correlación ordinaria con un estado fácilmente reconocible de alegría?¹² Es obvio que la palabra «placer», tal y como Sócrates la usa, debe estar dissociada de «los placeres», como nombre dado a ciertas actividades cuyo rasgo común más obvio es que a menudo producen placer y se les toleraría menos si no lo produjeran. No se puede concebir que el hombre valeroso obtenga más placeres de ese tipo que el cobarde. Pero esto no zanja la cuestión. ¿Por qué, preguntamos, es la cobardía menos placentera que la valentía? Tiene sus consecuencias, desde luego; el cobarde será impopular, o incluso será condenado, pero estas consecuencias no se siguen necesari-

riamente, y no se necesita una «habilidad para la medida», sino simplemente el sentido común, para darse cuenta de que pueden suceder. Pueden traer también consigo insatisfacción y mala conciencia, y esas son cosas no placenteras, pero sólo le sucederán estas cosas al hombre que desee ser valeroso. Hay hombres a quienes no les importa ser malvados, que piensan que es estúpido ser de otra manera. Si estos son los únicos males que el hombre valeroso puede temer, pueden entonces ser evitados mediante una cobardía absoluta. Sin embargo, nos sentimos inclinados a decir que la razón de que el hombre valeroso no abandone su puesto no es que se diga a sí mismo: «Si lo hago, perderé mi autoestima, y me haré un miserable»; la conducta cobarde simplemente le repugna, igual que a mucha gente le repugna matar a una gallina.

Si es esta repugnancia lo que Platón tiene en mente cuando dice que el hombre valeroso tiene temores nobles, hay dos comentarios que debemos hacer. En primer lugar, como vimos, «tener temores nobles» debe significar «temer cosas que son realmente no-placenteras»; y no deben ser placenteras para nadie, o de lo contrario la valentía no sería la conducta más placentera para todos sino sólo para el valeroso. Pero el cobarde no comparte la repugnancia del valiente por la cobardía, y por lo tanto, según esta interpretación, los males que el hombre valeroso teme no existen para el cobarde, y no puede decirse que son no-placenteros para todo el mundo. En segundo lugar, si decir que una conducta es no-placentera es decir que es repugnante, se usa «placer» en un sentido muy amplio, tan amplio que hace que se derrumbe toda la teoría del *Protágoras*. Decir que la maldad no es placentera es sugerir que tiene consecuencias que no le gustan a nadie; si todo esto quiere decir realmente que el hombre honorable no siente gusto por el mal, esto ya lo sabíamos, y Platón no dice nada nuevo, sino que simplemente recomienda una nueva terminología muy confusa.

Pero, ¿qué es lo que tiene además en mente Platón? Para responder a esto, *La República* es sugestiva, pues recordemos que en ella se veía que la conducta mala crea desunión y desorden interno, y esas cosas no sólo son no-placenteras en sí mismas, sino que también perjudican el disfrute de cosas potencialmente agradables al hacer que no las llevemos a cabo en el momento oportuno. Estos hechos están sin duda comprendidos entre los hechos que el filósofo que sabe como medir el placer debe entender. ¿Pero acaso el hombre valeroso ordinario no cumple su obligación porque se dice a sí mismo que se desorganizará si no cumple, y que será no-placentero? No, pero no hay ninguna razón para que no deba ser así. Dejemos al hombre valeroso cumpliendo su obligación porque la cobardía le repugna. El *Protágoras* no intenta sustituir la repugnancia por otro motivo, sino explicar por qué está justificada esa repugnancia. La repugnancia es, si se quiere, opinión; es decir, es el efecto sobre la sensibilidad moral del hombre de un reconocimiento implícito de los hechos que hemos estado considerando. El hombre

valeroso está prevenido contra la conducta cobarde por la repugnancia que siente hacia ella; que algo sea placentero no es lo mismo que sea repugnante, pero lo justifica.

Así pues, ¿qué significa «placer» en el diálogo? No hay ninguna razón para suponer que Platón hubiera podido dar una respuesta muy precisa. Sin embargo, si no nos equivocamos al relacionar el *Protágoras* con *La República*, podemos decir que la idea dominante es la capacidad de elegir. Decir que una forma de vida es más placentera que otra, no es lo mismo que decir que es más divertida, ni tampoco es decir simplemente que un hombre decente la preferirá. Más bien es decir que nadie que haya hecho un buen examen de cada tipo de vida dejaría de elegirla. Según esta interpretación, no se trata de una temeraria escapatoria por parte de Platón, decir que el placer es bueno; sería una contradicción en los términos que lo negara. Pues lo que es bueno es lo que cualquiera que comprendiera sus consecuencias escogería.

La tercera pregunta que haremos concierne a la exposición del fenómeno de *akrasia*, o de ceder a la tentación. ¿Es adecuada? ¿Hay alguna razón para que debamos estar de acuerdo con Platón en que un hombre que comprendiera claramente que algo va en contra de sus intereses, o es malo, no lo podrá hacer, y que por lo tanto el hombre que hace algo que normalmente cree que está mal, debe haber cambiado momentáneamente de ideas? Si decidimos definir «creer» de manera que no pueda decirse que un hombre cree algo si actúa en desacuerdo con ello, debemos estar de acuerdo con Platón; pero aparte de estos ejemplos extremos, no hay ninguna razón por la que debamos estar de acuerdo. Platón está confuso debido al simplista modelo de la personalidad humana que a veces adopta. La metedura de pata puede verse en 358 d 6 donde se define el miedo como expectación del mal. Pues el temor no es eso, sino la perturbación producida por la expectación del mal. Igualmente el deseo, en un sentido de la palabra, no es expectación del bien, sino los anhelos y otras perturbaciones excitadas por la expectación del bien. Si en situaciones peligrosas la gente fuera tan serena y racional como en sus sillones, bien podría decirse que el hombre que huye realmente no cree que debe sacrificar su vida. Tal y como son las cosas, esto es absurdo. No puede confiarse en una explicación de las características internas y racionales del placer superior de una muerte gloriosa para controlar las secreciones de las glándulas secretoras de adrenalina. La explicación de Platón de la *akrasia* (como la de Aristóteles, que es muy similar) está equivocada, al no darse cuenta de que expresiones como «deseo» y «temor» se refieren no sólo a «pasiones serenas» o predisposiciones permanentes de elección, sino también a «pasiones violentas» y perturbaciones, que superan estas predisposiciones.

5. TEXTOS ANTIHEDONISTAS EN EL «GORGIAS»
Y EL «FEDÓN»

El lector del *Protagoras* se extrañará al volver al *Gorgias* y al *Fedón*, pues en ambos diálogos se ataca la idea de que el placer es bueno. ¿Defiende Platón dos ideas distintas o pueden reconciliarse? Estudiaremos primero el *Gorgias*.

El tema del *Gorgias* es el poder. En contra de la presuposición común de que la autoridad o, en el caso de la democracia, la oratoria y las artes políticas, pueden dar al hombre el codiciable poder de hacer lo que quiera, Sócrates opina que esas cosas no confieren más que el poder de equivocarse y de dañarse uno mismo con males irreparables. El auténtico poder proviene sólo del conocimiento de cómo vivir.

Lo que el orador posee es el poder de convencer a la gente, y esto lo considera Sócrates una técnica de placer, y no un conocimiento, porque el orador sabe como agrandar a su audiencia, pero no si hace bien al hacerlo; no ha captado los fines. Polos, un discípulo de Gorgias, protesta diciendo que los oradores tienen poder supremo y pueden hacer lo que quieran. Sócrates niega esto; los oradores pueden quizás hacer lo que les parece bueno para ellos, pero actúan igual que todo el mundo, buscando un bien, y si se equivocan al juzgar que es lo que va en su propio interés, realmente no hacen lo que realmente desean. El poder para actuar injustamente no es envidiable, pues una acción injusta es el peor de los males. Incluso el hombre injusto que escapa del castigo es más desdichado que el hombre que es justamente castigado.

Polos le discute esto. Admite que es menos elogiable (*kalon*) hacer injusticia que sufrirla, pero dice que es mejor (más *agazon*). Este es un clarísimo ejemplo de especialización de *kalos* y *agazos*. Sócrates le refuta esto arguyendo que todo lo que es elogiable lo es porque es placentero o beneficioso; ser injustamente tratado no es ciertamente más placentero que actuar injustamente; por lo tanto, si es más elogiable, tiene que ser más beneficioso, y por lo tanto mejor y más aceptable. Ampliando esta argumentación (en la que se incluyen algunos pasos dudosos) Sócrates demuestra que el castigo justo es lo más beneficioso —lo más beneficioso porque el mal espiritual del que exhíme es el menos elogiable de todos los males, pero no el menos placentero, y por lo tanto debe ser el más perjudicial. El hombre más desdichado es aquel que hace una injusticia y no es castigado por ella.

Ciertamente, en esta argumentación, Sócrates se permite distinguir entre cosas placenteras y cosas beneficiosas basándose en el sentido común. Debemos señalar, sin embargo, que nociones como ser envidiable, ser afortunado, y ser desdichado están relacionadas con la presencia o ausencia de cosas beneficiosas. No hay ninguna sugerencia de que beneficiarse sea recibir algún bien que sea moralmente elogiable pero no necesariamente deseable. Es posible decir, por lo tanto, que cuando

6. Ética

Sócrates dice que el castigo no es placentero habla a nivel de sentido común, y no pretende implicar que no es placentero en comparación. Ciertamente no dice todo lo que debería decir en esta argumentación, pues no discute la distinción de Polos entre lo que es elogiable y lo que es bueno.

La discusión es entonces interrumpida por Calicles, un joven político ateniense, que ha asimilado de los sofistas la distinción entre lo que existe por naturaleza y lo que existe por ley humana o costumbre, y la usa para ponerse en una postura bastante parecida a la de Trasímaco. Afirma que Polos debería haber dicho que actuar injustamente es menos elogiable por convencionalismo pero no por su naturaleza. Los convencionalismos son inventados por los débiles para obligar a la gente a comportarse de forma que se beneficie el débil. La naturaleza revela en el comportamiento de todos los animales y de todos los hombres que es justo y correcto, según la ley natural, que el mejor hombre tenga más que el peor. Por lo tanto es justo por naturaleza, y elogiable, actuar injustamente en el sentido convencional.

A continuación hay una disputa acerca de quien es el mejor hombre, y Calicles afirma que aquellos que son lo suficientemente *inteligentes* y lo suficientemente *valerosos* como para lograrlo, deben gobernar y disfrutar de sus ventajas. Sócrates le pregunta si esos hombres importantes tienen que ser capaces de gobernarse a sí mismos, es decir, tener *templanza*. Calicles afirma que la templanza es un servilismo. Lo que realmente es lo mejor (*aretè*) es tener deseos poderosos y la suficiente valentía e inteligencia para satisfacerlos.

Sócrates replica (con una confusión pitagórica u órfica) que los deseos son insaciables, y que la felicidad depende más de moderar que de satisfacer los propios deseos, y así lograr la tranquilidad. Calicles ataca la tranquilidad, y pide placer y dolor; la felicidad es la posesión y satisfacción de deseos. Extrañado por las consecuencias que Sócrates deduce de esto, continúa diciendo que lo que es placentero y lo que es bueno es la misma cosa. Sócrates da dos importantes argumentaciones en contra de esto, una de ellas (que los hombres malvados tienen exactamente los mismos placeres que los buenos) ya la hemos considerado. La otra es que «bueno» y «malo», y también «feliz» y «desdichado», son incompatibles, pero que un hombre puede sentir a la vez placer y dolor, como por ejemplo cuando una dolorosa sed empieza a ser saciada. Por lo tanto, las cosas buenas y las cosas placenteras no son las mismas cosas. (La conclusión de esta argumentación, tanto si Sócrates la pretendía como si no, es que al decir de algo que es bueno, o de un hombre que es feliz, se está haciendo una comparación. Una operación hace el bien si produce más placer que dolor; ésta es la razón de que una cosa no pueda ser buena-y-mala pero sí placentera-y-dolorosa).

Realmente Calicles nunca ha dudado de que algunos placeres sean malos; su poderosa defensa de lo que es «justo por naturaleza» demues-

El castigo es más placentero que actuar injustamente; por lo tanto, si es más elogiable, tiene que ser más beneficioso, y por lo tanto mejor y más aceptable.

tra que él, igual que el hombre ordinario, está dispuesto a respetar así como a desear; pero lo que respeta es la fortaleza. Los placeres de la debilidad, por lo tanto, le parecen despreciables, y entonces admite que el placer y el bien no pueden identificarse, y que todo lo que hagamos debemos hacerlo intentando conseguir algún fin, incluso en el caso de actividades que son incidentalmente placenteras. Sócrates arguye que se necesita conocimiento para elegir placeres beneficiosos, el tipo de conocimiento de los fines en el cual no participa la retórica; y que el fruto de este conocimiento es orden y reglas. Lo placentero es aquello cuya presencia nos produce placer, el bien aquello cuya presencia nos hace buenos. Por lo tanto no son iguales, y el bien es una virtud que depende del «orden, la corrección y el conocimiento». Por lo tanto es el hombre ordenado y sobrio quien es bueno y envidiable (*eudaimôn*), y es también justo, piadoso y valeroso.

El resto del diálogo señala las consecuencias de esto en la vida. Ningún hombre quiere actuar injustamente, pero muchos lo hacen porque no pueden evitarlo. Este es el poder o habilidad que un hombre debe intentar adquirir, en vez del poder de conseguir una vida fácil. Al hombre no le beneficia vivir mucho a costa de vivir indignamente. Calicles, por lo tanto, no puede convertirse en un político a menos que esté convencido de que puede capacitar a los hombres para que vivan mejor. El diálogo finaliza con un mito cuyo mensaje es que nuestro destino tras la muerte depende de nuestra conducta durante la vida.

El *Gorgias* es un notable ejemplo del arte oratorio que critica, pero su contribución a los problemas teóricos de las costumbres es menor. Su principal preocupación es defender la memoria de Sócrates recomendando su actitud ante la vida. La defensa está astutamente hecha. Se muestra a Sócrates como representante del respeto tradicional por la belleza y la justicia, que los oligarcas desafiaron en nombre del derecho natural del «mejor hombre» para gobernar, escéptico ante los políticos democráticos sólo porque eran infieles a los ideales tradicionales. Incluso se insinúa su simpatía por las ideas órficas¹³ y pitagóricas que probablemente fueran responsables de muchos votos en su contra en su juicio, y se demuestra que éstas le llevaron a obrar de manera opuesta a aventureros oligarcas como Calicles. En una obra con este propósito, habría sido una locura que Platón perdiera la simpatía del lector debido a razonamientos artificiosos acerca de la relación precisa entre placer y bien. Por lo tanto, incluso aunque en la (probablemente temprana) época en la que escribió el *Gorgias*, Platón hubiera pensado que en un sentido era cierto decir que todas las cosas placenteras son buenas, habría sin embargo preferido enfatizar el sentido en el que esto es falso. El tema del *Gorgias* es que no podemos vivir bien o lograr lo que realmente deseamos a menos que disciplinemos nuestros apetitos; y esto es algo en lo que

Platón siempre creyó, incluso cuando se preguntaba si «vivir bien» no podría significar lo mismo que «vivir en equilibrio placentemente». Si «todo lo que es placentero es bueno» se considera un tebo que nos haga aceptar todo placer que pasa, Platón nunca habría estado de acuerdo.

El texto antihedonista del *Fedón* (68-9) es aún mejor. El tema del *Fedón* (un diálogo intermedio) es la concepción órfico-pitagórica de la liberación del cuerpo. Es el último día de la vida de Sócrates, y está explicando la serenidad con la que espera la muerte. Toda su vida ha deseado sabiduría, para la cual el cuerpo es un impedimento, y ahora se acerca el momento en el que quizás logre su deseo. Por eso, ¿cómo puede estar afligido ante la muerte? Esto le lleva a un párrafo que no es esencial para el tema del diálogo, y debe haber sido incluido por su interés, en el cual expone que quizás la valentía y la templanza le convengan al filósofo más que a los demás hombres. Pues la valentía se la deben los demás al miedo, su templanza a su intemperanza; temen la muerte, pero la afrontan porque temen más a otras cosas, aman ciertos placeres tanto que se inhiben de otros porque necesitan los que aman. Quizás, dice, la auténtica virtud no consista en elegir placeres, sino en deshacerse de todo en bien de la sabiduría, de todos los placeres, temores y dolores que puedan salir al paso. Quizás la virtud sin sabiduría sea un sustituto servil, y la auténtica virtud deba purificarse de toda dependencia de las pasiones; y la purificación es la templanza, justicia, valentía y la propia sabiduría.

Es posible reconciliar este párrafo con el *Protágoras* insistiendo en que en ese diálogo Platón presta atención a la justificación mientras que aquí se ocupa de los motivos, pero no sé si es correcto decir esto. Si Platón hubiera escrito estos dos estudios sobre la valentía, tan parecidos y tan opuestos aparentemente, y pretendiera que estuvieran reconciliados, seguramente habría indicado su intención. Todas las conclusiones que sacamos del *Fedón* son incompatibles con el *Protágoras*. Platón se revela (vacilante, pues repetidas veces dice «quizás») ante la idea de que el bien suponga cálculo. Es el Platón que elogiaba la locura divina del amor apasionado en *El Banquete* y en el *Fedro* el que está escribiendo este párrafo.

Así pues, ¿cuál es la postura del *Fedro*? Creo que es ésta. Hay dos niveles del bien, el del filósofo y el del hombre decente ordinario. El hombre decente ordinario está movido por el deseo de disfrutar auténticamente en la vida, y para ello sacrifica las diversiones de oropel que tientan al malvado. El hombre auténticamente bueno está obsesionado por un único deseo de verdad, para lograr el cual sacrifica todo lo demás. Pero, ¿por qué es este hombre auténticamente bueno? ¿Es simplemente una expresión de Platón? No, es más que eso. Este hombre es auténticamente bueno porque es por ese deseo de sabiduría por lo que podemos ser purificados del cuerpo y así podemos entrar en el patrimonio que se nos ha destinado. Si se le preguntara a Platón por qué

debemos intentar ser buenos, probablemente nos diría que si fuésemos filósofos ya desearíamos el bien, y lo único que tendríamos que hacer sería eliminar errores para ver cual es el auténtico bien; si no somos filósofos, el único motivo que puede ofrecer para que intentemos vivir de acuerdo con el destino trazado para nosotros por la naturaleza es que no se puede ser feliz (o si se quiere, no se puede lograr el placer supremo) a menos que se haga esto.

Debemos señalar que el *Fedón* rompe no sólo con el *Protágoras* sino también con todos los demás diálogos que hemos estudiado. En otras ocasiones hemos encontrado una exposición a dos niveles del bien, y también la opinión de que el bien de más alto nivel depende del conocimiento, mientras que el de más bajo nivel depende de la opinión. Pero hasta ahora el conocimiento ha sido *práctico*; ha sido conocimiento de como usar bienes potenciales, conocimiento de como medir el placer. Aquí (igual que en *La República*, Libro 6, *Teeteto*, 172-6, y sobre todo, yo creo, en los últimos diálogos) la idea que sacamos no es que la sabiduría o el conocimiento es el bien, porque nos dice como vivir, sino que el amor a la sabiduría es la base del bien, porque el hombre que tiene esa motivación desprecia las cosas de este mundo y se amolda al orden divino que estudia. Según esto, la sabiduría que perfecciona la condición humana consistirá, en el *Epinomis*, en teología, matemáticas y astronomía.

6. HEDONISMO Y ANTIHEDONISMO EN «LA REPUBLICA»

Al estudiar *La República*, vimos que ambas cosas están mezcladas. Cuando Platón distribuye las expresiones de la virtud entre los distintos aspectos de un hombre ordenado, la sabiduría es el conocimiento de como mandar; y se sugiere en el mito¹⁴ que este conocimiento consiste en comprender como las diferentes combinaciones de circunstancias afectan al hombre. Por otra parte, cuando Platón alaba al filósofo, deja claro que una base para valorar la filosofía es su efecto acondicionador sobre el filósofo; y podría pensarse que el aprendizaje prescrito para los filósofos es un proceso acondicionador destinado simplemente a desprenderle de los engaños terrenos. Pero entonces aprendemos que su aprendizaje debe culminar en la comprensión de la naturaleza del bien, y que esto es necesario porque todos buscamos lo que es bueno y por lo tanto los que gobiernan deben saber qué es realmente el bien. Por lo tanto, hay una mezcla de las dos actitudes ante el conocimiento; y desde luego, no hay ninguna razón para que no la pueda haber.

Hay también, como hemos visto en nuestro análisis, algo de hedonista y algo de no-hedonista en *La República*. El lector que considere indigno que la justicia deba ser elogiada por el placer que ofrece podrá pensar que la principal tesis de Platón es que el hombre justo es el

hombre que se amolda al patrón racional de la naturaleza humana; el lector que considere que esa justificación es insuficiente, podrá fijarse en la demostración de que la vida del hombre justo es la más placentera.

¿A qué da más importancia Platón? No se sabe. Hay un pequeño punto que se dice a veces que decide la decisión, y que no lo hace; debemos estudiarlo brevemente. Casi al final de *La República*, Libro 6 (505), Sócrates habla irrisoriamente de las confusiones y de los círculos viciosos en los que incurren las personas que identifican el bien y el placer. Y un poco después (509 a 9), cuando Sócrates dice que debe admirarse más al bien que a la cognoscibilidad y a la verdad, Glaucón señala: «¡Qué enormemente admirable debe ser...! Pero creo que no lo considerarás un placer»; y a esto responde Sócrates con una palabra que significa literalmente: «Cállate, fatídico loco» y pero que significaba más o menos «¡Bah!». Pero estos párrafos no son tan decisivos como puedan parecer. En el primero, Sócrates está describiendo teorías populares, e incluso dice que los que identifican bien y sabiduría se meten en dificultades similares. Con respecto al segundo párrafo, Sócrates a menudo pretende extrañarse ante cosas en las que realmente cree, pero que extrañan a la opinión común; e incluso aunque estuviera seriamente extrañado, se explica fácilmente: Sócrates en este momento no está hablando de lo bueno para el hombre, sino que habla acerca del principio en el que se basa todo el orden del universo. Platón puede pensar entonces que el principio que mantiene en su lugar a las estrellas, el valor que se expresa imperfectamente en el orden del universo, es una especie de alegría cósmica; quizás Beethoven pensó algo así cuando compuso la Novena Sinfonía y no esté muy alejado del hombre que escribió que el deseo, el odio, el amor y la aversión son fuerzas cósmicas (*Leyes* 896-7). En conjunto es poco probable que pensara eso, pues también escribió (*Filebo* 32-3) que mientras que el placer sea un ingrediente deseable en la vida humana, estará fuera de lugar en la de los dioses. Pero incluso aunque esta última opinión fuera su verdadera opinión, no se sigue que el hedonismo sea falso; pues si nuestro deber es amoldarnos al patrón de vida natural, y por lo tanto, al más feliz, entonces ninguna conducta será correcta a menos que haga feliz al agente. Por lo tanto, tanto si Sócrates se extraña realmente como si no, este texto no puede demostrar que el bien *para el hombre* no puede identificarse con el placer.

7. ULTIMAS IDEA ACERCA DEL PLACER: EL «FILEBO»

El diálogo que tenemos que estudiar a continuación es el *Filebo*. Su tema es el estatus relativo del placer y del conocimiento en una vida buena. Sin duda pertenece al último grupo de diálogos, y es el único de estos en el que Sócrates dirige la discusión. Sabemos por Aristóteles que había un debate entre hedonistas y antihedonistas en los alrededores

de la Academia y en ella, y es probable que en el *Filebo*, Platón crea estar declarando cual ha sido siempre su postura, y por esa razón hace que hable Sócrates. El hecho de que Platón escriba para la gente con la cual discutía frecuentemente, explicaría por qué el diálogo es tan oscuro. Para nosotros, que no podemos preguntarle qué quiere decir, ni recordar lo que dijo la semana pasada, es un diálogo difícil de interpretar; lo que diga sobre él ha de ser tomado con reservas.

Se representa a Filebo y a Protarco manteniendo un punto de vista igual al que Eudoxo mantenía en la realidad, es decir, que el placer, la diversión, y el gozo, etcétera, son buenos para todos los organismos. Sócrates y sus amigos mantienen en contra de esto que el pensamiento y otras actividades intelectuales son mejores para todos aquellos que son capaces de poseerlos. Admiten que la cuestión se decidirá cuando estén de acuerdo en cual es la condición espiritual que hace que una vida sea feliz. Mi impresión sobre los términos con los que se plantea el problema es que por «bueno» se entiende tanto «lo que nos puede satisfacer» como también «aquello que la naturaleza pretende que intentemos conseguir». La opinión hedonista aquí atribuida a Protarco parece ser la de que la naturaleza ha hecho que algunas actividades sean agradables y otras desagradables para guiarnos hacia la forma de vida correcta, y que, por lo tanto, el placer puede ser usado como guía de rectitud. En contra de esto, Sócrates parece decir que la naturaleza pretende que aquellos organismos a los que se les ha otorgado capacidades intelectuales, usen esas capacidades. En contra de la primera opinión, la postura que Platón siempre tomó en el pasado (y que Aristóteles tomará en el futuro) es que lo que nos agrada depende de cómo hemos sido educados. Puede ser verdad que el filósofo que sabe cómo medir el placer puede decir que la vida justa es la más placentera, pero el hombre ordinario no puede, y por lo tanto no puede usar el placer superior como guía para actuar.

Sócrates empieza insistiendo en que por «placer» se entienden varias cosas distintas, cuya única cualidad común será que son placenteras, y que no todas necesitan ser buenas sólo porque sean placenteras. Se ha creado confusión con argumentos con la forma: Los X son todos iguales porque son todos X; algunos son Y; por lo tanto, puesto que todos son iguales, son todos Y. Algunas páginas se dedican a tratar de esto arguyendo que todos los universales ordinarios, como el placer o el conocimiento, son divisibles en subconjuntos, y que no se puede entender nada hasta que no se puedan tener presentes todos los subconjuntos en los que se dividen.

Si queremos decir que el placer o el conocimiento son buenos, es necesario hacer esta operación con ellos, seguramente porque tendremos que conocer qué tipos de placer o conocimiento son aquellos que debemos pretender. Pero si, como Sócrates sospecha, lo bueno es otra cosa distinta, esto no será necesario. Para decidir si lo bueno es otra cosa distinta, Sócrates estipula en primer lugar que nada puede ser llamado

«lo bueno» a menos que satisfaga total y aisladamente, y entonces pregunta a Protarco si aceptaría una vida sólo de placer. Insistiendo en que en una vida así Protarco no podría prever o recordar sus placeres, ni incluso ser consciente de ellos mientras se produjeran, Sócrates hace que admita que no es lo suficientemente buena, igual que una vida de puro pensamiento sin sensaciones tampoco lo es. La vida aceptable para el ser humano será, por lo tanto, una mezcla de placer y conocimiento. Esto sólo prueba, desde luego, que el placer no es bueno a menos que seamos conscientes de él, y a pesar de que la argumentación es sofisticada, nos recuerda que estamos discutiendo la vida de organismos conscientes, con la esperanza de que veremos que, si los hombres son seres conscientes, el ejercicio de nuestros poderes conscientes formarán parte de la vida que la naturaleza pretende que llevemos.

Ni el placer ni el conocimiento obtienen el primer puesto, pero aún es necesario determinar su orden de mérito decidiendo cual de ellos se parece más a aquello que hace que la buena vida sea aceptable. Sócrates dice que para ello necesita un nuevo sistema conceptual. Esto lo consigue en un párrafo muy complejo que tendremos que discutir en un posterior capítulo¹⁶. Por el momento es suficiente decir que su sentido es el siguiente: —Necesitaremos cuatro conceptos para discutir cualquier cosa. El primero lo *ilimitado*, es decir, el material actual o potencialmente desordenado; en segundo lugar *el límite*, o principios de organización; en tercer lugar *la mezcla* de esos dos elementos en cosas concretas actuales¹⁷ en cuarto lugar *la inteligencia*, divina o humana, como responsable de la mezcla. Todos los buenos estados de algo, como la salud, la música, el buen tiempo o la virtud humana, se deben a la mezcla correcta de estos dos elementos. Este es una doctrina muy parecida a la teoría del Justo Medio de Aristóteles; ningún componente de la vida (comer, beber, hablar, pensar) es bueno o malo en sí mismo, —siempre que pueda haber más o menos, podrá haber también mucho o demasiado poco. El bien depende de la correcta organización de los componentes¹⁸.

En términos de este nuevo sistema conceptual, Sócrates continúa diciendo que⁹ la inteligencia humana es semejante a la que ordena el universo, que el placer y el dolor son materias desordenadas y que la vida formada por la mezcla del placer y el pensamiento es, desde luego, una mezcla. Una vez dicho esto, Sócrates cambia bruscamente de tema y se dedica a hacer un examen psicológico del placer. No está por lo tanto muy claro que es lo que se pretende que hagamos con esas identificaciones; ni tampoco está muy claro sobre qué trata la conversación en conjunto. Tenemos que otorgar el segundo premio, decidiendo qué es lo que hace que esta vida formada por una mezcla sea aceptable, y la idea de un orden de mérito entre pensamiento y placer no está totalmente clara. Sin embargo, por el momento, parece ser que cree que aquello que hace que la vida formada por una mezcla sea placentera es que es una mezcla inteligente y que por lo tanto la inteligencia es no sólo un componente

sino también el arquitecto de la buena vida, mientras que el placer, siendo un material que requiere organización, tiene que subordinarse a la inteligencia. Estrictamente hablando no está claro por qué la vida formada por una mezcla es más mezcla que otra vida. Pues la vida formada por una mezcla estaba «mezclada» porque tenía dos ingredientes (pensamiento y placer), mientras que al decir que algo como la salud o, supongo, un pastel de Madeira son una mezcla, en el sentido en el cual Sócrates acaba de introducir esta expresión, las dos cosas que se supone que están «mezcladas» no son dos ingredientes, sino por una parte los ingredientes y por otra la «fórmula» que determina sus cantidades. Hay, por lo tanto, dos sentidos de la palabra «mezcla»; y, puesto que cualquier cosa, aunque sea insatisfactoria, parecerá tener su «fórmula», parece como si cualquier vida, incluida la vida del puro placer, debiera ser una mezcla en este sentido, aunque muchas de ellas sean mezclas equivocadas. Pero aunque Platón ha sido sin duda poco concreto, no es imposible captar su significado. Hay una «fórmula» de la salud (una proporción determinada de calor, frío, sequedad y humedad, o lo que sea) que es la misma en todos los casos de salud; mientras que no hay ninguna fórmula para la fiebre *en general* (pues «fiebre» significa todo un conjunto de condiciones insatisfactorias), aunque desde luego hay una razón determinada que puede ser encontrada *en cualquier caso* de fiebre dado. Similarmente el hombre cuya única ocupación es lograr el placer, no utiliza la noción «demasiado», y no hay ninguna fórmula *general* para la vida de los buscadores del placer (es decir, para el caso imaginario de los puros buscadores del placer) pues simplemente toman todo el placer que pueden. Sin embargo, una vez que admitimos que la vida debe contener al menos dos ingredientes (tanto el pensamiento como el placer), debemos ver que tiene que haber reglas para su combinación, y que, por tanto la vida formada por una mezcla (es decir, con dos ingredientes) será una mezcla (es decir, tendrá una fórmula general), de igual manera que una vida con un sólo ingrediente no lo será. Se trata, pues, de la antigua idea que encontramos cuando Sócrates estaba argumentando con Trasímaco y tratando de convencerle de que cualquier vida satisfactoria tendrá que tener reglas que puedan ser trasgredidas. Es también una idea vieja que la actividad de pensar y la actividad de regular proceden de la misma fuente.

A continuación hay un largo examen psicológico del placer, cuyo principal objeto parece ser el de argumentar que muchos placeres son falsos. Esto puede ser interpretado de dos formas. En *La República* se argumenta que muchos placeres son *irreales* en el sentido de que con ellos no disfrutamos mucho, aunque imaginemos que sí lo hacemos, porque no son más que satisfacciones del apetito. De esta forma los placeres pueden ser «falsos», y esta falsedad o irrealidad puede objetarse basándonos en el disfrute —son menos placenteros de lo que pretenden y por lo tanto perdemos placer al pretenderlos. La otra forma según la

cual el placer puede ser falso es que, aunque sea lo suficientemente real y pueda ser disfrutado por aquellos que no se dan cuenta de su falsedad, depende de un cierto tipo de irrealidad (por ejemplo, los placeres de vivir en un paraíso de locos) y pueden ser censurables en todo amante de la verdad. Platón se propone argumentar que la vida buena necesita placeres auténticos y no falsos, y cualquiera de esos sentidos de «falso» puede ser oportuno. El propósito de todo esto lo veremos cuando lleguemos a ello.

Sócrates empieza recordándonos que el placer y el dolor ocurren en organismos, y que los organismos son mezclas, es decir, que dependen para su vida del equilibrio correcto entre sus elementos. Cualquier destrucción de este equilibrio o «armonía» es dolor, y su reinstauración es placer. Otro tipo de placer, y crucial para la investigación, es aquel que se da sólo en la mente, por anticipación. De todo esto se sigue, dice Sócrates, que un organismo, cuyo equilibrio no haya sido ni reinstaurado, ni trastornado, no experimenta ni placer ni dolor, sino una condición intermedia, y que esta condición intermedia caracteriza a la vida de puro pensamiento. Una vida así es quizás divina, pero está al alcance del hombre. Esto lo considera Platón un punto a favor del pensamiento.

En esta argumentación, 32 b, parece como si se compararan los placeres que ocurren en el organismo formado por una mezcla, con los placeres que ocurren sólo en la mente, y por lo tanto parece como si se identificara la mente con el elemento fórmula en el organismo «formado por una mezcla» (es decir, ordenado). Una identificación así no es inadecuada. Tenderá en la dirección de la concepción aristotélica de la mente como el orden manifestado en la existencia y comportamiento del organismo, y también en la dirección de la concepción estoica de la mente individual como «chispa» de la mente cósmica. La idea fundamental será que la relación entre los ingredientes que preserva la vida del organismo es producto de la inteligencia, una parte de la ordenación inteligente del universo; y que la mente del organismo individual, siendo su capacidad individual para la ordenación inteligente, es toda ella parte de la misma cosa. «Mente» (*psikê*) significa tanto un componente de la vida del individuo (sus actividades conscientes), como un aspecto de toda su vida (la organización de la cual depende). Hay una larga distancia entre esto y las primeras nociones platónicas acerca del estatus de la mente, pero es totalmente consistente con la concepción del pensamiento como componente y a la vez arquitecto de la buena vida.

Sócrates a continuación divaga acerca de los placeres puramente mentales de la anticipación, y señala que todos ellos dependen de la memoria. Tiene en mente placeres como buscar una comida cuando se está hambriento, y afirma que para tener cualquier placer o cualquier deseo (como contrario al malestar) en situaciones como éstas, es necesario recordar como se llevó a feliz término en el pasado una situación como la actual. Todo deseo, pues, es mental. La razón de que estos

placeres de anticipación sean «cruciales para la investigación» es, presumiblemente, ésta: un organismo puramente sensible, sin poderes intelectuales, sería apto para el placer o el dolor sólo en un sentido muy restringido del bienestar y el malestar. Una vida así no es obviamente aceptable para un ser humano, lo cual significa que no son sólo las sensaciones orgánicas de bienestar lo que hacen que la vida sea aceptable, sino que es necesario la utilización de la inteligencia al menos en forma de deseo y en un intento de lograr lo deseado. No somos organismos puramente sensibles. Sócrates bosqueja el corolario de que, además de los estados de placer y dolor, hay estados de placer-dolor, como cuando estamos hambrientos pero sabemos que la comida está casi a punto.

Sócrates entonces propone que algunos placeres son «auténticos» y otros falsos. (Parece que (en 36 e 6) habla de placeres mentales, pero más tarde se aplica a los demás). Protarco se opone a la idea de «falsos placeres» basándose aparentemente en que cree que Sócrates entiende por «falso» «ilusorio» o «no realmente placentero». Sin embargo, Sócrates no quiere decir esto. Expone tres tipos de falsos placeres, y parece que el primer tipo son los placeres de un paraíso de tontos. A veces esperamos que ocurra algo agradable cuando de hecho no sucederá. Esta creencia equivocada da pie a fantasías, que son falsos placeres, en el mismo sentido en el cual las falsas opiniones son falsas. Es decir, tienen objetos pero los objetos son irreales. El placer, por lo tanto, no es irreal pero se basa en una irrealidad. Sócrates entonces propone que la única cosa que hace que los placeres sean malos, así como a las opiniones, es la falsedad. Protarco prefiere pensar que algunos placeres son simplemente malos; y esta cuestión se deja a un lado.

Este es un texto bastante desconcertante. ¿Qué es lo que tienen de malo los placeres de un paraíso de tontos? Hay dos objeciones obvias, que pueden hacerse, una de las cuales apela al hedonista y la otra al no-hedonista. La primera es que produce desilusión, cosa que es desagradable. La segunda que se basan en la ilusión, cosa que es indigna. ¿Cuál es la objeción que defiende Sócrates? Su insistencia en que esos placeres son falsos, en el sentido en que falsas creencias son falsas (rechaza la propuesta de que son simplemente placeres que se derivan de falsas creencias. 37 e-38 a), sugiere más bien que quiere encontrar algo deshonesto en los propios placeres, cosa que le inclina a favor de la segunda o no hedonista objeción. Pero en este caso, ¿por qué propone (40 e) que la falsedad es el único tipo de maldad que puede tener un placer? Si estuviera pensando no hedonísticamente, podría haberse pensado que el placer podría haber tenido otras cosas malas, como por ejemplo que es contrario a la naturaleza. Afirmar que la falsedad es la única cosa mala que puede tener el placer, es sugerir que todo lo que sea «auténticamente» placentero, ha de aceptarse. Una respuesta posible es que Platón tiene un enorme interés por mostrar que la inteligencia es el arquitecto de la buena vida; esto estaría de acuerdo con la opinión de que

la falsedad es la base fundamental para objetar algo, pues falsedad e inteligencia son enemigos naturales. Por otra parte, podría ocurrir que Sócrates estuviera pensando en términos no hedonistas y acusara a los malos placeres de ser falsos porque confundiera «falso» con «ilusorio». Está podría ser la explicación natural, si no fuera porque la falacia que implica es demasiado grande. Para un hedonista un mal placer sería ilusorio en el sentido de que no es realmente tan importante poseerlo como se supone; la búsqueda de éste, por lo tanto, es una pérdida de tiempo. Pero los placeres que Sócrates discute no son ilusorios en ese sentido, sino en el sentido de que el suceso agradable cuya anticipación produce placer, es un suceso que realmente no sucederá. E incluso, lejos de decir que en casos así no disfrutamos, Sócrates dice (40 d 7) que el disfrute es real a pesar de estar relacionado con algo irreal, igual que una opinión falsa es realmente una opinión a pesar de que el hecho sobre el que se opine sea un hecho irreal. Continúa haciendo una analogía entre la maldad de las opiniones, que puede sólo consistir en la irrealidad de la situación sobre la que se opina y la maldad de los placeres, que igualmente puede sólo consistir en este tipo de «falsedad». Parece, por lo tanto, como si la postura de Sócrates fuera ésta: ¿Por qué deben rechazarse algunas opiniones? Sólo porque no hay verdad en ellas. La ausencia de verdad, por lo tanto, es una base fundamental para que se rechacen; debemos igualmente rechazar un placer que envuelva falsedad; pues, ¿en qué otra cosa podría basarse el rechazo de un placer, que es realmente un placer? Si esto es correcto, Sócrates está asumiendo que el amor a la verdad es característico en todos los seres racionales, y que, igual que ellos no pueden contentarse con creer en cosas con las que no se corresponda nada en la realidad, así tampoco pueden (en la medida en que son racionales) contentarse con placeres de un paraíso de tontos a pesar de que sean agradables. Esta es, desde luego, una línea de pensamiento no hedonista; hace que el amor a la verdad, y no el amor al placer, sea el hecho esencial en los seres racionales.

El segundo tipo de falsos placeres consiste también en placeres de anticipación, y parece que lo que Platón tiene en mente es el exagerado valor que damos al placer de obtener lo que deseamos. Relaciona esta exageración con a) el dolor del apetito, y b) la dificultad para comparar placeres y dolores cuando uno se da en el presente y otro en el futuro. La idea parece ser que cuando estamos muy hambrientos, el pensamiento de una buena comida se convierte en el pensamiento en una magnífica comida por contraste con el sufrimiento del hambre; y que, por lo tanto, parte del placer de anticipación es falso porque el placer que anticipamos no será, cuando llegue a ocurrir, tan grande como pensamos. Esto se diferencia de los placeres de un paraíso de tontos en que los placeres se derivan de creencias equivocadas y ordinarias, mientras que en este caso el error se deriva de la comparación del hambre actual con la idea de una comida. (Toda la sección (41 c-42 c) estaría más clara si Platón

hubiera distinguido entre placeres de anticipación y sus placeres anticipados).

Estos dos tipos de falsos placeres son un poco *recherché*; y como dice Platón, la tercera clase es mucho más importante; pero la falsedad de esta última está muy elaborada. Los placeres en cuestión son llamados «placeres mixtos» o «mezclas de placeres y dolor», y son muy parecidos a los placeres del hombre carnal de *La República*. Es decir, se trata de esas actividades que nos producen intensa satisfacción, y por lo tanto son considerados equivocadamente enormemente placenteros, porque son respuestas a un estímulo comparativamente violento.

La exposición de Platón es muy indirecta, y ha desorientado a algunos comentaristas. En primer lugar, nos recuerda que existe un estado neutro cuando el equilibrio del cuerpo no se modifica o reestructura perceptiblemente, y nuestro elemento sensible no está por lo tanto ni en estado de bienestar positivo ni de malestar positivo; y señala que algunas personas (por ejemplo Espeusipo en la Academia, pero Platón no menciona nombres) creen que este estado es el más placentero. ¿Por qué cometen esta equivocación? Porque dan por supuesto que «placer» debe referirse a aquellas condiciones en las cuales el placer es más intenso. (esto lo considera Platón una aplicación errónea del principio de que cualquier propiedad se comprende mejor examinando casos en los cuales se manifiesta con más intensidad; una aplicación errónea porque ser intensa o violentamente placentero no es lo mismo que ser un ejemplo puro del placer. Véase 52 c.) Esos teóricos ven correctamente que las condiciones en las cuales el placer es más intenso no son realmente placenteras, en el sentido de que estamos mejor sin ellas. Y de esto deducen que, puesto que el placer intenso no es realmente placentero, no existe el placer. Los llamados placeres poseen una atracción ilusoria, pero no deben ser considerados «placenteros». Esta palabra (que implica una recomendación de intentar obtener aquello a lo que se refiere) debe reservarse a la ausencia de dolor, que es genuinamente una cosa buena.

Platón considera que este punto de vista es una distorsión puritana de la verdad, pues el sustantivo «placer» tiene un uso, así como el adjetivo «placentero»: hay auténticos placeres. Pero señala el hecho de que los placeres internos se desean, no en la proporción en que son placenteros, sino en la proporción en que mitigan violentos dolores (o responden a violentos estímulos). Platón sugiere que los placeres internos surgen en condiciones mórbidas porque en condiciones así es cuando nuestras necesidades son mayores. Su ejemplo es rascarse para quitar un picor. La explicación general de este tipo de condiciones es que se dan procesos psicológicos contradictorios, uno agradable y el otro no. Esto produce un estado de agitación o excitación, en el cual el placer puede predominar; cuando esto ocurre, el paciente es inducido por su excitación a suponer que está disfrutando mucho y que le gustaría quedarse toda la vida en ese estado.

Estos estados son estados de excitación porque combinan procesos corporales de placer y de dolor. Platón continúa discutiendo otras mezclas de placer y dolor que surgen cuando uno o ambos componentes son mentales. Estrictamente aún está hablando de su tercera clase de falsos placeres, pero no está claro hasta qué punto considera «falsos» estos estados mixtos cuando al menos uno de sus componentes es mental. No es fácil ver cómo son falsos, y parece como si prestara atención especialmente a las mezclas.

Son casos de mezclas con un componente corporal y otro mental los casos ya mencionados de sentirse hambrientos y buscar la comida, y situaciones parecidas. Como mezclas cuyos dos componentes son mentales toma Platón los placeres que encontramos en emociones desagradables, en el teatro y en otras partes. Toma como ejemplo la comedia y usa una extraña argumentación a priori para demostrar que el disfrute de la comedia es agríndice: el ridículo es una forma de malicia; la malicia es dolorosa; por lo tanto, cuando disfrutamos con el ridículo sufrimos dolor y placer. Estas mezclas de placer y dolor, dice Platón son comunes a «la tragedia y a la comedia de la vida».

Y esto es todo con respecto a la tercera clase de falsos placeres, o placeres mezclados con dolor. Las características comunes más obvias de todos ellos es que sólo podemos poseerlos a costa de algo desagradable y que su atractivo está realzado por la presencia del elemento desagradable. ¿Cuál, pues, es la característica común a esas tres clases de falso placer? En conjunto parece como si fuese algo así. Hay, con relación a todas ellas, algo que las hace parecer repugnantes a una mente juiciosa. Quizás una gran parte de lo que se implica cuando se las llama falsos es que todos esos tipos de placer deben ser en varios sentidos inaceptables por parte de un hombre sincero. Si esto es lo que Platón pretende decir cuando los llama falsos, la objeción que les hace no es la hedonista, de que no son realmente placenteros, sino que no son realmente «honestos». (Puede ser significativo que la palabra *pseudēs*, traducida por falso, significa también «deshonesto».)

Platón continúa discutiendo acerca de los placeres auténticos o sin mezcla, que son aquéllos que no han de obtenerse a costa de ningún apetito doloroso u otro elemento desagradable. Hemos visto algunos de ellos en un capítulo anterior. Hay placeres estéticos de los sentidos de la vista y el oído, gran parte de los placeres del olfato y los placeres de la actividad intelectual. Se ha dicho que placer era para Platón pasear por su propio jardín por la tarde disfrutando del aroma de las rosas, oyendo la nota pura del canto del ruiseñor, observando la pura circunferencia de la luna y resolviendo un problema intelectual. Ninguna de estas cosas es placentera sólo porque antes la hayamos anhelado, en ninguna de ellas aumenta el placer al contrastarlas o ponerlas en conflicto con el dolor.

Esos placeres, dice Platón, no sólo son auténticos, son también «moderados». Con esto, creo que da a entender bastantes cosas. En

primer lugar quiere decir, en su aspecto superficial, que no necesitan aumentar de intensidad; nos contentamos con ellos tal y como son. Pero como muestra la consecuencia que se saca de ello, sospecho que también pretende insinuar la correlación entre ser «auténtico» y ser «moderado». Si algo es «auténtico», es un caso puro de lo que es; y un caso puro de algo es «moderado» (*emmetron*) en el sentido de que se conforma perfectamente a las cantidades especificadas en su fórmula. Todas las naturalezas estables, quizás incluso la de *ser un placer*, son una mezcla de lo limitado con lo ilimitado. (El placer se considera sin duda ilimitado, pero sospecho que aquí se usa el «placer» en su sentido ordinario, y no como el «auténtico placer». Existe el placer, y por lo tanto, posee una estructura).

Sin embargo, sea como sea, Platón continúa con lo que es, en su aspecto externo, una desconcertante argumentación. Dice que está intentando descubrir la parte pura o sin mezclas del placer y del conocimiento, para que puedan ser juzgados sus casos puros, y, añade que así como una pequeña extensión de blanco es más auténtica, más bella (*kalôn*) y más blanca que una mayor extensión de gris, así también el puro placer sin mezclas es más auténtico, más elogiabile (*kalôn*) y más *placentero* que una gran cantidad de placer mezclado.

Esta es una argumentación desconcertante porque admite que «blanco» tiene la misma función que «placer»; y esto no es cierto, porque, mientras que decir que A es más blanco que B es decir que hay menos mezcla de otros colores en A, decir que A es más placentero que B es decir que A es preferible a B; y asumir que una pequeña cantidad de placer sin mezclas es preferible a una gran cantidad de placer mezclado es iniciar una cuestión vital.

Por otra parte, esto puede no representar correctamente el significado que le da Platón. Quizás no intente decir que «más placentero» sea igual a «preferible» sino un «placer más auténtico». En ese caso está engañándose a sí mismo o al lector con un equívoco, pues cualquier lector tomaría esto como una argumentación en favor del puro placer. Pero sería suficiente que Platón afirmara que el puro placer es un placer más auténtico que el placer mezclado. Sería suficiente si, en el fondo de su mente, estuviera de acuerdo con la tesis de Eudoxo de que la naturaleza nos hace perseguir el placer, pero deseara añadir a esto la estipulación de que lo único que la naturaleza pretende que obtengamos es el auténtico placer. *De hecho* intentamos obtener muchas experiencias agradables, sería la argumentación, porque nos parecen atractivas si en un sentido o en el otro estamos en una condición imperfecta. *No se pretende* que busquemos esas experiencias porque no se pretende que estemos en una condición imperfecta. Pero hay algunas experiencias cuyo atractivo no depende de ningún tipo de imperfección, y éstas son las que debemos intentar obtener. La presencia de esta argumentación en la mente de Platón explicaría su insistencia por distinguir ciertos placeres como au-

ténticos. También encaja con la opinión de que todos los placeres auténticos son moderados, donde «moderado» trae consigo la connotación de «que puede ser especificado». Pueden obtenerse pruebas de que algo así es lo que piensa Platón recordando que quienes dicen que el placer no existe no aplican correctamente el principio de que una cosa se conoce mejor a través de sus ejemplos más superlativos, y tomando «lo más placentero» como «lo más intensamente placentero». Por el contrario, parece decir Platón, significa «lo más placentero sin mezcla». Pero discutir cual de estas interpretaciones de «lo más placentero» es la correcta es admitir (explícitamente o no) que sentir placer es un hecho, y que podemos equivocarnos hablando de ejemplos particulares. Pero ésta es una opinión tan extraña, puede decirse, que es más fácil suponer que Platón esté equivocándose al decir cosas que no pretende decir, al intentar mantener la resbaladiza palabra «placentero», que suponer que realmente se incline a favor de ningún punto de vista. Pues ser placentero es poder ser disfrutado, y el único criterio de que algo sea disfrutable es que se disfrute actualmente. Y por lo tanto, es imposible en principio argumentar de la forma que se le atribuye a Platón acerca de lo que significa el «placer», aunque podría parecer *posible* en alguien que supusiera, como Platón, que «físicamente duro», es una expresión lógicamente similar a «placentero».

Cuando puede interpretarse un texto de un antiguo filósofo considerando tanto la exposición de una teoría que nos parece extraña, o también un intento fallido de captar la función lógica de ciertas palabras claves que se exponen en ella, es siempre difícil elegir entre estas dos explicaciones; y quizás frecuentemente ambas sean correctas. En el caso que estamos considerando, la teoría que estamos atribuyendo a Platón no es, a mi juicio, imposible o demasiado extraña. Debemos recordar que esta discusión se da en el contexto de la doctrina de Eudoxo, según la cual el placer es atractivo porque la naturaleza nos empuja a obtenerlo y así somos guiados hacia la forma de vida correcta. Ninguna persona que admita esta casi-biológica teoría entendería simplemente en ella que la naturaleza nos impele a divertirnos de una forma adecuada. «Placer», por lo tanto, debería referirse a cierto tipo de actividad divertida, y este tipo de actividad divertida poseerá una naturaleza que podemos definir. Aristóteles ofrece una definición de placer (en breves trazos, placer es lo que sentimos cuando alguna parte de nosotros funciona como debe funcionar), y tiene claro que las definiciones equivocadas del placer son las que han hecho que la gente piense que el placer no es una cosa buena. Platón no nos expone tan explícitamente qué es lo que cree que es el placer; pero si simpatizaba por una explicación parecida a la de Aristóteles, entonces el placer tendría también para él una naturaleza definida y algunas cosas atractivas serían casos reales de placer, mientras que otras no lo serían, y sería importante distinguirlas antes de decidirse a favor o en contra de la doctrina de que el placer es algo que debemos

intentar obtener. Debe confesarse, pero no creo que sea una objeción insuperable para la comprensión de la verdad acerca del placer, que las bases sobre las cuales Platón condena ciertos placeres considerándolos falsos no son que no son auténticos como modelos, sino que no son auténticos en otros sentidos. Pero si el placer es algo bueno, los placeres que, por ejemplo, se basan en la ilusión, no pueden, al ser malos, tratarse de auténticos casos de placer, y así estos dos sentidos de «auténtico» coincidirán¹⁹.

De todas formas es interesante observar que la siguiente cosa que discute Sócrates es una de esas definiciones del placer que, según Aristóteles, han hecho que la gente se equivoque pensando que el placer es algo malo. Ciertas personas ingeniosas, dice, a las cuales debemos estar agradecidos, dicen que el placer es un proceso creativo, que todo proceso creativo existe en virtud de lo que crea, y que esto último, en vez del proceso, es lo que debe ser considerado bueno. La idea principal es que el estado de *estar bien alimentado*, por ejemplo, es bueno, que es el proceso de *alimentarse bien* lo que es placentero, y que si valoramos este placer estamos valorando algo que sólo podremos tener si nos encontramos frecuentemente en una condición imperfecta, en la que debemos intentar no encontrarnos. Sócrates no aclara su actitud ante esta teoría, excepción hecha del uso de la palabra levemente decisiva «ingenioso» (*compsoi*) refiriéndose a sus autores, y al decir que debemos estarles agradecidos; pero parece estar bastante claro que ésta es realmente una teoría de falsos placeres, y no se pretende socavar la descripción del auténtico placer. Sócrates añade entonces dos breves objeciones a la identificación del placer con lo bueno. No es razonable decir que ningún estado corporal es un bien, y que sólo puede serlo un estado mental: el placer. (Esto, desde luego, nos permite decir que el placer es un bien, pero nos impide decir que la salud o la valentía sólo han de ser cultivadas a causa del placer que pueden proporcionar). La segunda argumentación se trata de la antigua y ya conocida a través del *Gorgias*; es muy irrazonable decir que un hombre dolorido es un malvado (una equivocación por así decirlo), mientras que un hombre que se divierte es, por ello, virtuoso (pues hace lo que la naturaleza quiere que hagamos).

Con esto finaliza el examen al placer. Sócrates entonces presta atención a la actividad intelectual con el fin de encontrar el tipo más auténtico y puro. Estudiaremos más detalladamente estos textos en un capítulo posterior. Es suficiente que digamos aquí que se encuentra un orden de verdad dentro de la actividad intelectual: filosofía, o «dialéctica», matemática pura, matemáticas aplicadas, actividades no matemáticas.

Entramos ahora en la parte crucial del diálogo, el «enjuiciamiento» del placer y de la actividad intelectual. Se nos recuerda en primer lugar que nadie puede elegir una vida sólo de placer o una vida sólo de pensamiento. Preguntando qué tipo de vida es la aceptable no conoce-

remos con exactitud cuál es el bien de la vida, pero al menos sabremos que reside en la mezcla de esos ingredientes. Según esto, Sócrates empieza poniendo ingredientes en un mortero. Empieza por el puro conocimiento, pero entonces se da cuenta de que un hombre que posea sólo esto entendería las «cosas divinas», pero no podía construir una casa o encontrar el camino de vuelta a su casa. Por ello se necesita también el conocimiento impuro que no perjudicará a nadie que posea también el conocimiento puro.

La forma de saber qué placeres deben incluirse es su compatibilidad o incompatibilidad con las actividades intelectuales que ya han sido consideradas necesarias. (Es interesante observar que se considera al pensamiento puro obviamente necesario; sólo debe justificarse el pensamiento empírico. Esto sugiere que el criterio fundamental para saber qué es lo que incluye una vida buena es: todo lo que es necesario para la activación de las potencialidades valiosas de la naturaleza humana). Se observa que los auténticos placeres, y todos los placeres que se derivan de la salud o la virtud, son aceptables para el pensamiento, pero que los placeres violentos no lo son. Se observa que estos últimos son impedimentos para la actividad de pensar y que son también consecuencia de la estupidez y otros tipos de maldad. Puesto que el objeto de la mezcla es adivinar qué es el bien en el hombre y en el universo, sería absurdo incluirlos.

Teniendo así dos ingredientes, el pensamiento y el auténtico placer, en su mortero, Sócrates añade un tercero: la verdad; nada puede surgir o existir sin ella. Esta es una afirmación enormemente misteriosa. Quizás el añadir figuradamente la verdad como un tercer ingrediente se trate simplemente de una estipulación de que no debe haber falsedades en los otros dos. De todas formas, Sócrates y Protágoras están satisfechos con el contenido de su mortero, y se preguntan qué es lo que le hace ser atractivo. Cuando esto se haya descubierto, se preguntarán entonces si este elemento está más cerca del pensamiento o del placer en su status cósmico.

Al ser la mezcla una mezcla, lo que la haga ser satisfactoria será, como cualquier otra mezcla, su medida y proporción; es decir, deberá haber la correcta cantidad de ingredientes relacionados entre sí. Pero medida y proporción son signos de belleza (*to kalon*) y parece por lo tanto que el bien (o lo que hace que la buena vida sea atractiva) es un tipo de belleza. Tenemos también que insistir en que la mezcla debe contener verdad, y por lo tanto el bien de la vida deberá ser también un cierto tipo de verdad. Así pues, hay tres propiedades que son aspectos del bien de una buena vida: belleza, proporción de la que ésta depende, y verdad.

Si ahora fijamos el valor del placer y del pensamiento basándonos en estos criterios, vemos que el placer siempre sale perdiendo; pues es indecente o ridículo, carece de disciplina y es jactancioso, mientras que el pensamiento no es ninguna de estas cosas. Por lo tanto, concluye

Sócrates, lo primero que un hombre debe buscar es la moderación, medida, oportunidad y cosas así; lo segundo es belleza, proporción y perfección; lo tercero es inteligencia y conocimiento en el sentido estricto (filosofía y matemática pura); lo cuarto es conocimiento práctico; y lo quinto los puros placeres producidos por el conocimiento o los sentidos (es decir, la vista, el oído y el olfato). Seguramente los distintos placeres necesarios que se producen a partir de otras actividades saludables son considerados componentes legítimos de la buena vida, pero, al ser inevitables, no son nombrados junto a las «cosas que debemos intentar lograr» (*ktēmata*). El diálogo finaliza con la conclusión de que el placer posee el quinto puesto en una buena vida, «a pesar de que los deseos de las bestias salvajes puedan contradecir las conclusiones de una argumentación racional». Con esto finaliza el diálogo.

Como los oradores criticados en el *Gorgias*, Platón ha preferido el placer de sus lectores a su instrucción, y disfraza su significado con imágenes de morteros y una pugna por el segundo premio. En particular la ordenación con la cual finaliza el diálogo es muy desconcertante. No está claro ni qué son los distintos conceptos ni qué es lo que se pretende al ordenarlos. Quizás la respuesta sea algo así: La primera regla de la vida es que nada debe permitirse en exceso; no debe permitirse que nada sea desproporcionado con respecto al resto de las cosas, nada ha de hacerse fuera de su debido tiempo. Si se obedece esta regla, la vida del hombre será equilibrada, bella y completa. (Así el segundo concepto es el segundo porque es consecuencia del primero.) La inteligencia es la responsable de este resultado, y también en una vida así habrá sitio para el pensamiento puro; y también para el pensamiento empírico; y para el placer. (Esos tres conceptos son ordenados en orden descendente de importancia, y siguen a los dos primeros porque los dos primeros son, por así decirlo, principios, y éstos son su puesta en práctica). Tanto si esto es, como si no, una explicación correcta de lo expuesto por Platón, merece la pena recordar que Sócrates buscaba la naturaleza del bien en la vida humana y en el universo, y que presumiblemente un orden de mérito parecido se aplica a este último. El bien del universo consiste en que esté ordenado, como resultado de lo cual surge la belleza y suficiencia. Deriva estas cualidades de la inteligencia, y gracias a ellas puede ser comprendido por la mente y gracias a ellas, también, puede ser manipulado y disfrutado por los seres humanos. Quizás se pretenda algo así.

Sea cual sea nuestra interpretación, la conclusión parece sin duda enfatizar que la función primaria del hombre es la inteligencia. Hay que señalar, pues no creo que sea accidental, que los placeres mencionados en la ordenación son placeres que dependen del ejercicio de nuestras facultades conscientes —los placeres del conocimiento y los placeres de los sentidos de la vista, el oído y el olfato. Sospecho que los diferencia de los otros placeres producidos por la salud y el bien porque éstos sólo están relacionados con la conciencia de los objetos exteriores a nosotros.

El hombre se diferencia de las bestias por su poder para observar inteligentemente su medio ambiente y por su inteligente ordenación de su vida con respeto a éste; y si el primer deber del hombre es ser él mismo, su bien consistirá en primer lugar en hacer uso de este poder distintivo. Esta es una doctrina explícita en Aristóteles, y el *Filebo* muestra dónde se originó.

Los detalles del diálogo son tan desconcertantes que mejor sería intentar recapitular el tema principal. En primer lugar se determina que la buena vida es una vida mezclada. Esto se determina preguntando qué tipo de vida es la aceptable —apelando a la experiencia. Se deduce que al ser una vida mezclada, deberá adaptarse a un patrón definido; y se dice que esto ocurre también con el resto de las cosas. Para hacer una buena mezcla es necesario que no se incluyan en ella ingredientes incompatibles y que se mezclen en las proporciones correctas. Puesto que se parte de la base de que debe incluirse en la buena vida la ejercitación de la inteligencia, la exigencia de compatibilidad elimina ciertos placeres. Esos placeres, sin embargo, son desechados por una ulterior estipulación. Todo lo que deba ser genuinamente auténtico no debe incluir ingredientes faltos, y los placeres excluidos son placeres falsos. Esto significa quizás algo así: —si se intentan conseguir, se persiguen con el fin de disfrutar, y no dan, en el balance final, el disfrute que parecían ofrecer. Por lo tanto, el hombre que los intenta obtener no obtiene lo que esperaba; obtiene una falsedad. Los que buscan el placer ordinario obtienen lo que buscan; pues lo que buscan ciegamente, bajo el impulso de la naturaleza, es el auténtico placer, que sólo logran quienes llevan una buena vida. Busca primero orden y equilibrio, y lograrás además todas esas cosas.

¿Qué significa pues «lo bueno»? Como en otras ocasiones no se distingue entre lo que es bueno y lo que es satisfactorio. En un cierto número de párrafos se ve claramente que se da por supuesto que ninguna vida puede ser buena a menos que satisfaga. Pero no se sugiere la idea, que se encuentra en el *Protágoras*, y en cierta medida en *La República*, de que se puede decidir si A es mejor que B preguntando cuál satisface más. No se sugiere (aunque nada lo niega) que el pensamiento es mejor que otras actividades porque sus placeres son mayores. Por el contrario se admite al placer dentro de la vida buena sólo en la medida en que se amolda a modelos hechos por la inteligencia. El placer ya no permanecerá más tiempo en el tribunal, sino que pasará al banco de acusados. Sin embargo en el diálogo hay algo bastante desconcertante²⁰ que puede parecer que sostiene la postura hedonista que acabamos de rechazar. Se dice que la buena vida necesita la unión de pensamiento y placeres; y éstos son elementos lógicamente muy dispares. Si Platón hubiera dicho que la buena vida necesita pensar, comer, hacer ejercicio y recrearse, no habría ningún problema. Pero decir que necesita pensa-

miento y *placer* es decir algo muy distinto. Pues «placer» no se refiere a actividades específicas; las actividades pueden ser placenteras, y pensar es una actividad placentera. ¿Cómo pueden mezclarse, entonces, pensamiento y placer? Esto nos recuerda que el diálogo contiene un extraño uso de la noción de mezcla. Cuando Sócrates construye sus conceptos especiales, dice que las cosas son mezclas de orden y materias. Esto es lo mismo que decir que un bizcocho se hace mezclando, no harina, mantequilla y huevos, sino un recipiente y varios materiales. Si aplicamos este sentido de «mezcla» a la buena vida (de la cual se dice que es una mezcla en este sentido), entonces el pensamiento mantiene con el placer la misma relación que el recipiente con los ingredientes. En ese caso los distintos tipos de placeres son los únicos ingredientes de la buena vida, y la función del pensamiento es simplemente la de decidir cuál de ellos incluir, y en qué proporciones. La actividad del pensamiento como ingrediente de la buena vida se convierte no en la inteligencia que ha de preferirse al placer, sino en los placeres del conocimiento. Según esta interpretación, Platón está diciendo que la buena vida ha de estar inteligentemente ordenada, pero debe ser también placentera; pero no espera que creamos que se trata de dos elementos, uno para por la mañana y otro para por la tarde, por así decirlo. Ambos deben mostrar todo el tiempo estas características, y de su orden depende que sean o no placenteros. La actividad de pensar es incluida porque ve que la inteligencia ofrece un placer que merece la pena elegir. Esta es la doctrina pura del *Protágoras*.

Esta interpretación elimina muchas dificultades, pero no puede decirse que Platón pretendiera decir esto. Por ejemplo, la primera cosa que Sócrates pone en su mortero no es la ordenación inteligente sino las distintas ramas del conocimiento; y no hay ninguna indicación de que la mezcla del mortero se trate de otra mezcla distinta o de diferente tipo. Pero si esto no es lo que Platón quería decir, ¿qué es lo que quería dar a entender al poner en el mismo mortero el conocimiento y los placeres del conocimiento, pues no se puede tener uno careciendo del otro? (Es como poner azúcar y dulzura). ¿Cómo debemos entender la extraña unión de «pensamiento y placer» (y no que use precisamente esta frase)? seguramente escribe a veces como si se refiriese a «los placeres» al hablar de «placer», es decir, a aquellas actividades que nos permitimos con el fin de divertirnos. Pero en ese caso, si «placer» se refiere a una clase de actividades placenteras, ¿por qué incluye entre los placeres los placeres del conocimiento? ¿Está tan confuso como para no saber si «placer» debe referirse a una clase de actividades o a la satisfacción que obtenemos de ellas?

Quizás la respuesta a estas dificultades sea la siguiente: la principal idea de Platón es que los seres humanos son seres inteligentes y además sensibles, y una vida satisfactoria debe satisfacer ambas capacidades. Nadie se contentaría simplemente con ser sabio, ni con estar confortable. La buena vida debe ser la vida de un ser que puede pensar y sentir. Puesto que debe ser digna de un ser pensante, debe tener dos caracterís-

6. Ética

tas: debe estar inteligentemente ordenada y debe incluir también una actividad intelectual. Puesto que debe satisfacer a un ser sensible, también debe ser grata. La buena vida es llamada común o mezclada no porque pensar y divertirse sean actividades diferentes, y deba encontrarse de alguna manera tiempo para hacer ambas, sino porque son *dos criterios* acerca de su bien, dos preguntas que debo hacer si quiero saber si estoy llevando una buena vida. Por una parte «¿es digna de un ser racional?», y por otra «¿Es agradable?». Platón entonces está en el centro entre la opinión de Espeusipo que defiende el primer criterio, y la de Eudoxo, que defiende el segundo, al permitir que ambos sean válidos. Lo que quiere decir cuando lo ordena y antepone el conocimiento al placer no es, según esta interpretación, que las actividades intelectuales son más nobles que las que producen placer, sino que la opinión de Espeusipo es mucho más fundamental que la de Eudoxo. Puesto que la mayor dignidad del hombre es que sea un ser racional (los animales son sensibles también), debe preocuparse mucho más de que su vida exteriorice e incluya la inteligencia, que de que sea placentera. Además una vida auténticamente placentera depende de la inteligencia, como artífice del orden y la armonía y como fuente principal de auténtico placer. Esta postura incluye la postura de *La República*. Platón ha cambiado de ideas desde los tiempos del *Protágoras* y de *La República*, pero no niega que el placer sea *un* criterio para la buena vida, sino sólo que sea el único o el principal criterio. Así pues, mientras que en sus primeros años se podía sustituir «satisfactorio» por «bueno», sin cambiar o cambiando muy poco el significado, ahora en cambio es «apetecible» lo que puede sustituirse por «bueno». Pero si esta interpretación del *Filebo* es correcta, debe confesarse que Platón casi ha hecho desaparecer su significado por su amor a la metáfora.

Hay otro punto que posee cierto interés. Para decidir los rasgos de la buena vida, Sócrates actúa como en *La República*; describe las alternativas, y hace que Protarco elija. Cuando quiere ver su estructura más detalladamente se fija en cuáles son los principios según los cuales se hizo la mezcla, para decidir por qué una vida así es universalmente grata, y así descubrir «cual es el bien que hay en el hombre y en el universo». Esto parece a primera vista el procedimiento opuesto al de *La República*; no se puede poseer la certeza de qué es lo que es bueno para el hombre sin poseer la certeza de qué es el bien universalmente. Puesto que la buena vida ha de ser satisfactoria, podemos decidir cuál es consultando nuestras preferencias; y entonces tendremos un modelo a partir del cual podemos conjeturar qué es el bien en el universo —un método más Aristotélico. Pero puede no haber muchas discrepancias. Quizás la palabra clave sea «conjetura» (*mantoiteon*). *La República* niega que podamos estar *seguros* acerca de qué es lo bueno para el hombre, sin saber qué es el bien universalmente, pero no niega que podamos conjeturar en sentido inverso. Y de hecho el *Filebo* no estudia empíricamente la buena

vida; dice: «la buena vida está mezclada; ¿qué es lo que hace que cualquier mezcla sea satisfactoria?». El bien universal es, pues, al fin y al cabo, la clave para saber cuál es el bien en el hombre también en el *Filebo*. Realmente en el *Filebo*, Sócrates en cierta medida está haciendo lo que tanto le asustaba en *La República*: decir algo acerca de la naturaleza del bien universal.

En conclusión, parece como si ocurriese algo así: Que la mejor vida es la más placentera es una doctrina inofensiva; e incluso (como sabemos por *Las Leyes*) edificante. Pero en el *Protágoras* y en *La República* Platón ha ido más lejos, y ha implicado que el filósofo puede hacer uso del placer como criterio de rectitud. Eudoxo y otros se han aferrado a esto; pues ¿caso el comportamiento universal de los animales no confirma que debemos perseguir el placer? Pero esto no satisface a Platón; Sócrates nunca se ha considerado como un animal, sino un espíritu aprisionado por la carne (quizás los animales también lo fueran; pero espíritus muy bajos). Pero si es realmente fundamental que no somos como las bestias, es importante que fomentemos nuestras diferencias con ellos; y reflexiones de este tipo sugieren que debemos considerar al placer un criterio subordinado, considerando mucho más importante la estructura de la inteligencia. Esto está de acuerdo con la línea de pensamiento del final del *Filebo*, según el cual los tres primeros conceptos son, en orden de mérito, la puesta en práctica en la vida humana de los tres símbolos del bien: medida, belleza, verdad²¹.

8. DOCTRINAS ETICAS EN LOS OTROS ULTIMOS DIÁLOGOS

Hemos seguido las opiniones de Platón acerca del bien o de los fines que el hombre debe pretender, desde sus primeros escritos hasta el *Filebo*. Hay otros tres diálogos, en los cuales podemos ver cómo vuelve de nuevo a los mismos temas: *el Timeo*, *el Sofista* y *Las Leyes*.

El *Timeo* intenta cumplir la promesa de *La República* de que si se estudia el mundo correctamente se observará que está racionalmente ordenado. Se le pide a Timeo que dé una descripción del origen y de la naturaleza del mundo y del hombre, según la cual sea posible ver que las cosas deben ser tal y como son. Advierte en numerosas ocasiones que su relato es una conjetura, y creo que lo que ocurre es que Platón nos está mostrando un modelo del tipo de relato científico del que es partidario, pero no aboga por los detalles de este ejemplo particular²².

En el curso de su relato Timeo incluye una breve sección sobre ética (86-90). La inclusión de una sección ética en una discusión científica es ya de por sí interesante, pues muestra que el concepto de virtud de Platón se parece mucho al concepto de salud mental o normalidad de los psicólogos modernos.

6. Ética

Timeo empieza diciéndonos que todos o gran parte de los que son considerados deliberadamente malvados, porque son libertinos, son realmente enfermos, pues poseen una capacidad excesiva para el placer. Da una explicación psicológica de esto. En términos igualmente psicológicos justifica aquellas formas de maldad que se deben a una excesiva capacidad de dolor (mal temperamento, cobardía, insensatez, etc.). Dice entonces que el bien implica siempre belleza, y que ésta implica proporción; y que la más importante desproporción en los seres humanos es la que se da entre la mente y el cuerpo. Una mente demasiado grande en un cuerpo demasiado pequeño produce varias enfermedades, que los médicos no pueden explicar; la relación contraria produce estupidez, debido a la atrofia de los procesos mentales. El remedio general para este desequilibrio o para el desequilibrio entre las partes de la mente es no hacer nunca uso de una parte sin las otras, y hacer el uso debido de cada una; en particular, el uso propio de la inteligencia es estudiar los «pensamientos y revoluciones» del universo y así reestablecer la armonía de las propias revoluciones. De aquí la educación rotativa de *La República*.

La doctrina de que todo lo que está mal hecho es involuntario nos es familiar, y que está relacionada con la desproporción lo sabemos gracias a *La República* y al *Filebo*. La novedad del relato del *Timeo* comparándolo con éstos es que se habla de la desproporción en términos psicológicos. Mientras que antes hacer el mal parecía deberse a creencias equivocadas, aquí se debe a una sensibilidad excesiva para el placer o el dolor que se debe a un desequilibrio psicológico. Platón no ha dicho nunca tan claramente que lo que ocurre en la mente es el resultado de lo que ocurre en el cuerpo: aunque sin embargo aquí dice (87 b) que debemos intentar, mediante una conducta buena y un buen aprendizaje, evitar el mal y hacer el bien, como si pensara que un desequilibrio corporal produjera no malas acciones, sino tentaciones de malas acciones que pueden ser resistidas por aquéllos que saben que deben resistir; y en ese caso la ignorancia es la causa fundamental, al fin y al cabo, de las malas acciones.

El texto principal del *Sofista* (228) no merece que le prestemos demasiada atención. Aprendemos de él que la maldad es una enfermedad porque proviene de un conflicto interno; y que la ignorancia es una deformidad espiritual porque es debida a la desproporción. Parece que no se añada nada nuevo.

Volvamos por lo tanto a *Las Leyes*. El interés principal de este diálogo es práctico, y mientras que el Extranjero de Elea es un filósofo, sus dos amigos no lo son. Un cierto número de problemas filosóficos surgen por lo tanto, y son discutidos a nivel popular, pero si Platón ya los ha discutido en alguna otra ocasión, los deja a un lado. Vemos, por lo tanto, que las viejas posturas éticas ya familiares son reafirmadas, pero que hay muy poco avance teórico.

Así aprendemos en dos lugares (731-4 y 860) que todas las malas acciones son involuntarias, porque nadie puede desear males espirituales. En el texto señalado en segundo lugar, Platón discute las consecuencias de este principio para la jurisprudencia, pero se añaden pocas novedades si exceptuamos que en 734 se dice que gran parte de la conducta libertina se debe o a la ignorancia o a la carencia de autocontrol (*akrateia*). Platón no nos aclara si aún quiere decir con ello, como en el *Protágoras*, que la carencia de autocontrol es un tipo de ignorancia momentánea. La impresión general que se saca de *Las Leyes* es que Platón es mucho más consciente de la importancia de los factores no-rationales en la personalidad de lo que antes era, y esto le apartaría de la postura del *Protágoras*. También en 863 d 6-8 habla con aprobación de la expresión «dominado por el placer y la ira», cosa que le parece engañosa en el anterior diálogo. Quizás, pues, esté dispuesto a modificar la anterior postura.

Se dice que la unidad de la virtud es el tema principal que los miembros del supremo cuerpo gubernativo, el Consejo Nocturno, deben comprender (963). Se habla también de la relación del bien y el placer. En un párrafo (660-4), cuando habla de la propaganda, el Ateniense sugiere que debe obligarse a que todos los poetas digan que la vida virtuosa es la más placentera. Cree que esto sería lo cierto, o que al menos beneficiaría a la moral pública. Sus argumentaciones son interesantes: si la vida más justa no fuese la misma que la vida más placentera, ¿cuál sería la más envidiable (*eudaimôn*)? Tendríamos que elegir una de ellas, aunque en la práctica los padres y educadores siempre quieren que seamos felices y nos piden que seamos buenos (como si se implicaran una cosa de otra). Si la vida justa es más envidiable que la placentera, ¿qué es lo que hace que lo sea? Puesto que, continúa, nadie acepta voluntariamente un resultado final doloroso, éste es un importante tema para la propaganda. Sólo podemos ver con claridad lo que está justo delante de nosotros, y debemos aprender que sólo al injusto le parece que las buenas acciones no son placenteras. Puesto que la prerrogativa de juzgar le pertenece al mejor hombre, y puesto que para él la justicia es placentera, podemos decir, sin que nos falte la razón, que la injusticia, además de menos placentera, está más castigada. ¡Con cuánta limpieza se las arregla el Ateniense para estar entre dos aguas! ¡Ocurrirá acaso que todos los que la prueben preferirán la virtud o que simplemente les gusta a los virtuosos? ¿Es el placer el único criterio para el bien, o hay acaso algún criterio independiente que produce los mismos resultados? El Ateniense no nos lo dice. Vuelve con el tema en 732-4, pero me cuesta mucho comprender qué es lo que intenta decir aquí. En la medida en que puedo explicarlo, afirma que todos los hombres están guiados por el placer, el dolor y el deseo; que todos queremos que la vida resulte en conjunto placentera; que la vida virtuosa, ofrece como resultado una vida de placer moderado, excepto para el hombre que ha sido educado para que esto le

llene; y que por esta razón todos los que viven mal, viven así involuntariamente, a causa de la ignorancia o de la carencia de auto-control. Parece que no se añade nada nuevo.

Realmente parece que nada nuevo se añade en *Las Leyes* con respecto al análisis filosófico sobre qué es el bien. En la medida en que se enfatiza, *Las Leyes* quizás añadan un interés mayor que el de otros diálogos anteriores por el segundo nivel del bien en los hombres ordinarios, mediante el cual no se logra ni el conocimiento de cómo medir el placer ni la habilidad para observar los movimientos de los cuerpos celestes y así restablecer las armonías que existían en sus mentes antes de nacer. Basándonos en el *Menón* hemos creído adivinar que el bien ordinario es un «reflejo» del bien filosófico; pues el hombre bueno ordinario acepta lo que el filósofo comprende; y de esto hemos inferido que la principal diferencia entre el bien ordinario y el filosófico es que el primero se basa en la obediencia a una autoridad externa, mientras que el último se auto-impone porque el filósofo comprende y desea el objetivo que se enseña al hombre ordinario para que lo obedezca. Cómo deben impartirse estas enseñanzas es una de las preguntas principales de *Las Leyes*. Parece realmente como si Platón hubiese resuelto los problemas filosóficos con plena satisfacción por su parte, y ahora se dedicase a los problemas prácticos.

9. EVOLUCION DE LAS OPINIONES ETICAS DE PLATON

Teniendo ahora ante nosotros las especulaciones de Platón acerca de los principales problemas éticos podemos preguntarnos qué evolución han sufrido. Algo que se aprecia inmediatamente es que el interés de Platón por las paradojas socráticas dura hasta la época de *La República*, pero que desde entonces, excepto los temas discutidos en el *Filebo*, no se vuelve a acordar de ellas. *Las Leyes* es una prueba de que Platón no cambia radicalmente de puntos de vista, y por ello lo que deberíamos quizás decir es que exceptuando el tomar como tema el placer, está bastante satisfecho con lo que ha dicho en *La República*: que el bien es o depende de conocer cómo llevar a cabo una vida satisfactoria, o si se ignora, de seguir los consejos de quienes si lo conocen; y que esto es el bien, porque el fin de la moralidad es capacitar a los hombres para que vivan vidas satisfactorias.

Pero aunque no hay un gran cambio en la doctrina ética, sí hay, creo, un cambio en el énfasis y en la atmósfera. En los diálogos anteriores, cuando Platón está hablando del bien parece como si estuviese hablando en conjunto acerca de qué es lo requerido por los propósitos humanos; en las breves y bastante superficiales referencias a los temas éticos en los posteriores diálogos, tengo la impresión de que está hablando acerca de lo que los propósitos de la naturaleza requieren de nosotros. Cuando

dice en el *Menón* que la virtud depende del uso correcto de las ventajas naturales, parece que el criterio de uso incorrecto podría ser el de desventajas personal o social. En los diálogos posteriores, nos da la impresión, el hombre malvado no es un fracaso o una incomodidad, sino una ofensa al orden de la naturaleza. Pero una vez dicho esto debemos añadir inmediatamente que Platón siempre habría sin duda mantenido que ésta es una distinción que carece de importancia; pues un hombre no puede tener éxito en su vida personal a menos que viva de la manera que la naturaleza pretende que viva. Pero si el *Filebo* es más «aristotélico» que el *Protágoras*, potencialidades, menos inclinado a decir que nada puede ser un deber (menos que lleve a la felicidad) la explicación es, quizás, que ha prestado atención a: «¿Cuál es nuestro lugar en el cosmos?»; en vez de a: «¿Cómo podemos tener éxito en nuestras vidas?»

10. PLATÓN Y LA «FALACIA NATURALISTA»

A veces se hace una crítica general a la postura ética de Platón, y ésta es que, al intentar decirnos qué es el bien, «comete la Falacia Naturalista.»

La expresión «bueno» y expresiones sinónimas existen en todos los lenguajes para permitirnos alabar algo; ésta es su función principal. Así me está permitido alabar cualquier cosa que valore, y, puesto que valorar cosas no es declarar nada acerca de ellas, si yo alabo algo que tú no valoras, puedes decir que soy perverso, que ando desencaminado o incluso que soy un malvado por otorgar valor a una cosa así, pero no puedes decir que estoy equivocado. Todas las expresiones con la forma «X es bueno» deben ser admisibles; ninguna de ellas puede ser falsa en el estricto sentido de la palabra, porque si lo fueran, entonces tendrían que existir algunas cosas a las que no pudiera aplicarse correctamente «bueno», y esas cosas no podrían ser alabadas.

En la práctica, puesto que «bien» está relacionado con la actividad de alabar, y puesto que puede alabarse cualquier cosa, (es incorrecto decir que una dalia es un crisantemo; pero no es incorrecto, sino de mal gusto, decir que es una buena flor), deberá poderse aplicar «bueno» a cualquier cosa, de igual forma que no podrá aplicarse a cualquier cosa palabras como «amarillo» o «dalia». Así pues, no hay ninguna condición que una cosa deba poseer, (excepto que el hablante la apruebe) para que pueda serle aplicado correctamente «bueno». Definir la cualidad de ser amarillo o de ser una dalia es establecer las condiciones a las que debe adaptarse cualquier cosa para que pueda aplicarse correctamente estas palabras. En el caso del bien, no hay condiciones; así pues, epigramáticamente, no existe el bien como tal, o, más exactamente, hacer afirmaciones acerca del bien supone para el hablante, exponer, antes de que pueda llamar a

algo bueno, las condiciones a las que esto debe amoldarse. Así pues, preguntar qué es el bien no es intentar averiguar un hecho material, sino intentar decidir que condiciones exponer. Realmente no es sino un intento de hacer una decisión moral.

Pero Platón escribe como si esto no fuera así. Escribe como si decidir qué es el bien no fuese hacer una importante decisión moral, sino el proceso de conocer un hecho a partir del cual puedan extraerse las decisiones morales. Los gobernantes de *La República* saben qué es el bien, y por lo tanto están en condiciones de decir a la gente qué tienen que hacer. Pero no hay hechos a partir de los cuales puedan extraerse decisiones morales; siempre es posible tomar al menos dos actitudes ante cualquier hecho material. Platón supone que hay un hecho así sólo porque supone que «bueno» es una palabra como «amarillo», que se refiere a una naturaleza determinada, y que por lo tanto hay ciertas condiciones (ser satisfactorio o estar de acuerdo con la naturaleza, por ejemplo) a las que una cosa debe adaptarse para ser llamada correctamente «buena». Está asumiendo de hecho que el bien es «definible», y al asumir esto, está «cometiendo la Falacia Naturalista». Pero el que hacer esto esté mal es un resultado de la filosofía moderna.

Yo no discuto las bases sobre las que se hace esta crítica, pero la propia crítica se equivoca. No hay ninguna razón para que Platón no permitiera que la expresión «bueno» fuera comendatoria, y por lo tanto no podría decirse de nada que forma parte de su significado, lo cual evitaría que pudiese aplicarse a cualquier cosa, y por esta razón no podría decirse que «bien» signifique «aquello que es común a todas las cosas que correctamente desde el punto de vista lingüístico puedan ser llamadas buenas». (Puede hacerse una afirmación análoga de «amarillo»).

Lo que Platón presupone es, no que «bueno» sea definible en un sentido ofensivo, sino que alabar es una actividad que tiene un objeto, y que por lo tanto ciertas alabanzas son, no lingüísticamente impropias, sino estúpidas. A la luz de esto, está asumiendo (podríamos decir) que «bien» significa «aquello que es común a todas aquellas cosas que tiene sentido alabar». Desde luego no pudo defender que sería imposible llamar «bueno» a cosas que no tiene sentido alabar, pero pudo decir que alabanzas así no podrían ser hechas deliberadamente por nadie, y que sólo son hechas por aquéllos que están equivocados acerca de lo que merece la pena en la vida, y pueden ser por lo tanto consideradas alabanzas equivocadas. Decir que cuando hablo acerca del bien no estoy hablando de las cosas que son equivocadamente alabadas, sino sólo acerca de las cosas que son alabadas por aquéllos que saben lo que hacen, no es decir nada irrazonable.

Es evidente, por lo tanto, que la pregunta crucial es: «¿Cuál es el criterio para saber si tiene sentido alabar una cosa dada?» La respuesta obvia a esta pregunta es que el criterio es la consistencia. Si lo que se quiere es cultivar guisantes, no tiene sentido hacer cosas que son

inconsecuentes con este fin; igualmente carece de sentido alabar y hacer uso de presiones morales para apoyar cosas que son inconsistentes con los propósitos humanos. Los hombres han cubierto al lenguaje y otras instituciones de moralidad para persuadirse mutuamente de que lo mejor es vivir de una manera conveniente para ellos mismos y los demás, y cualquier norma moral que no busque esta finalidad puede ser considerada falsa; y no es fácil ver alguna otra base para poder rechazar una norma moral.

Creo que se ve claramente que esto es lo que piensa Platón. ¿Por qué elogia Trasímaco el comportamiento anti-social? Porque cree que la justicia no beneficia al hombre justo, y porque pretender los intereses de los demás no forma parte de sus propósitos (los de Trasímaco). ¿Cómo le convence Sócrates? Razonándole que la justicia beneficia al hombre justo y que por lo tanto, uno de los propósitos de Trasímaco ha de ser ocuparse de los demás. ¿Por qué? Seguramente porque uno de los propósitos de Trasímaco (o quizás el principal) es vivir una vida satisfactoria, y no podrá lograrlo a menos que se ocupe de los demás. Hay pues una base común entre Sócrates y Trasímaco, y ganará el que logre demostrar que la forma de vida que recomienda produce satisfacción al hombre que intenta llevarla a cabo.

Pueden pues, hacerse algunas críticas a Platón. Puede decirse, si se desea, que no le pasa por la cabeza la idea de una motivación totalmente desinteresada, de tipo Kantiano, y que por lo tanto, las expresiones halagadoras que utiliza son todas de un mismo tipo («prudencial»), es decir, que no se da cuenta de la posibilidad de una evaluación moral pura. Creo que respondería que una evaluación moral pura es exactamente lo que hace el vulgo, y lo que Trasímaco consideró carente de base; pero puede discutirsele esto. O puede decirse, si se desea, que nuestro propósito común de vivir una vida satisfactoria sólo puede ser usado para justificar la aplicación de las mismas reglas morales a todo el mundo, si tenemos los suficientes puntos comunes entre nosotros como para que sea el caso de que el patrón general de vida que hará posible que un hombre viva satisfactoriamente, preste el mismo servicio a cualquier otro. Se pueden hacer estas y otras críticas; pero condenar a Platón sólo por cometer la Falacia Naturalista, es demasiado sencillo.

11. OPINIONES DE PLATÓN ACERCA DEL LIBRE ALBEDRÍO Y DE LA RESPONSABILIDAD

Hasta aquí nos referimos a las opiniones de Platón acerca de lo que él consideraba el principal problema ético. Ahora veremos lo que ha dicho acerca del tema del libre albedrío, de la responsabilidad moral y la teoría del castigo.

En los filósofos griegos observamos que «el problema del libre

albedrío» no se plantea de la forma que nos es familiar; y la razón es que el problema que nos es familiar se encuentra en sus raíces teológicas. Está relacionado con el origen del mal. Algunos de los que han querido decir que el Creador, aunque omnipotente, no es el origen del mal, han intentado hacerlo defendiendo la existencia de acciones humanas no causadas; convirtiendo así a los humanos en creadores subordinados *ex nihilo*. Puesto que en Platón (e incluso en Aristóteles) Dios no creó el mundo material, sino que sólo (al menos en Platón) lo mejoró en lo posible, el problema no surge con la misma forma, y no existe ninguna tentación de dar a los agentes humanos un poder de creación *ex nihilo* mediante acciones no creadas.

Así pues, tanto Platón como Aristóteles son presumiblemente «deterministas» al menos en un sentido; creo que a ninguno de los dos se les ocurre preguntar si hay actos no causados. Hay también otro sentido en el cual las opiniones de Platón parecen a veces caer dentro del significado de la palabra «determinista». Quizás la mejor palabra fuera «impulsionista». Condiciones como deseo y temor poseen una perceptible fuerza de impulsión y de rechazo hacia determinadas acciones. Algunas personas («creativistas») mantienen que podemos y debemos independizarnos de esas fuerzas impulsoras y actuar de acuerdo con lo que consideremos que es lo mejor, a pesar de que nos atraiga poco. El impulsionista, por otra parte, mantiene que cada acción es el resultado de las fuerzas sensibles que actúan sobre el agente; que si yo quiero hacer X, sólo puedo evitar hacerlo cuando mi deseo de hacer no-X es mayor. En un principio la disputa es quizás terminológica, pues el impulsionista suele defenderse diciendo: «Si no deseas no-X más que X, ¿cómo puedes evitar hacer X?» Es decir, no apela a la experiencia; usa «deseo», de forma que un hombre debe hacer lógicamente todo lo que desea hacer; y el creativo se opone a este uso. Se opone a él porque, aunque su origen pueda ser terminológico, la disputa puede tener consecuencias prácticas.

En conjunto, creo, el tono dominante en Platón es impulsionista. Un ejemplo obvio es la psicología del *Protágoras*, donde Platón parece decir que un hombre *no puede* hacer lo que cree que tendrá un resultado final no placentero, presumible porque nada puede impulsarle hacia ello. De nuevo el motivo para analizar la valentía en términos de un cierto tipo de temor (*Protágoras*) o deseo (*Fedón*) es presumiblemente impulsionista. Para que no se piense que este análisis es un error juvenil, puede observarse que en *Las Leyes* (646-7) se mantiene que el bien depende del temor de ser considerado malvado. Hay también un párrafo, ya citado (*Leyes* 732 c) en el que Platón dice que toda criatura mortal está creada a partir de los placeres, dolores y deseo, y un texto anterior (644-5) en el cual Platón usa la imagen de una marioneta cuyas piernas son movidas por cuerdas (es decir, las pasiones) para aclarar la psicología humana. Sin embargo, este texto es ambiguo, pues dice también que la cuerda dorada

de la razón, que debe controlar nuestro comportamiento, es débil, y que por lo tanto debemos cooperar con ella. Igualmente el tema común de *Las Leyes*, es decir, que el educador debe intentar que sus pupilos obtengan placer de las cosas correctas, se puede usar en los dos sentidos; pues la moralidad de preferencia, así inducida, pretende dirigir al hombre hasta que tenga uso de razón, y (como en *La República*) no está claro si debe considerarse que el uso de razón permite que el hombre sea comparativamente independiente de los impulsos o el origen de poderosos impulsos que le dirijan correctamente. La descripción de los deseos y placeres propios del elemento racional (como también del tipo colérico) hecha en *La República* (580) nos inclina a creer más bien esto último.

Hay otros dos pasajes interesantes. Uno de ellos ya lo hemos visto, en el *Timeo* (876). Tras exponer una explicación psicológica de la maldad, dice en primer lugar que los responsables del nacimiento y educación de un hombre deben ser culpados más que el propio hombre, y añade entonces: «Pero un hombre debe intentar, en lo posible, ir en contra de su educación, hábitos y aprendizajes, evitar el vicio y elegir lo contrario.» Al principio parece como si fuera a decir que un hombre debe actuar de acuerdo con sus impulsos, que éstos dependen del estado de su cuerpo, y que ésta es la razón de que deba culparse más a los padres y educadores que al propio hombre; pero entonces parece argüir que debemos intentar superar nuestra herencia y nuestro medio ambiente. «¿Con qué?» preguntaría el impulsionista, y Platón podría contestar: «Con la ayuda del impulso dominante que lleva a la felicidad y que está en todo hombre, y que puede desviarle hacia la dirección correcta, si sabe cuál es la dirección correcta.» O puede tener en mente ideas creativas, según las cuales «¿con qué?» es una pregunta engañosa, pues el deber de un hombre es superar sus pasiones, y no ver cómo unas superan a otras.

El segundo pasaje proviene del mito de *La República* (618 e). Cuando los espíritus del cuerpo se dedican a elegir su próxima vida, un heraldo dice que cada hombre debe elegir su propio destino, a lo cual añade que «la virtud es una cosa que no puede ser elegida; cada hombre tendrá más o menos según la respete más o menos. La culpabilidad es para quienes eligen; Dios no puede tener culpas». Cito aquí este texto, aunque no se refiere directamente a la cuestión de si cada acto es el resultado de impulsos sensibles, porque, al igual que el texto anterior, se refiere a la distribución de la culpabilidad; y estos dos temas están conectados entre sí, pues, puesto que algunas personas mantienen que el impulsionismo es cierto, no podrán ser culpados con justicia los agentes (puesto que no son responsables de los impulsos a los que están sujetos). Incluso en pasajes del *Timeo*.

Pero si no se puede inculpar justamente a la gente de lo que no pueden evitar hacer, la afirmación del heraldo de que el que elige debe ser culpable, es extraña, pues el mito parece señalar que el tipo de

persona en el que nos hayamos convertido determinará inevitablemente la elección de nuestras vidas. ¿Cómo puede Platón decir, por una parte: «No se puede hacer una elección que vaya en contra del carácter», y por otra: «Has de ser inculpado por la elección que hagas»?

Quizás Platón esté interesado sobre todo por la segunda mitad de la afirmación del heraldo; «Dios no puede ser inculpado.» Pero si de verdad intenta decir que la responsabilidad cae sobre el que elige, más que sobre todas aquellas personas y circunstancias que formaron el carácter del que elige, quizás la explicación sea que tiene una concepción más terapéutica que retributiva de la alabanza y el reproche, del premio y el castigo.

Según la teoría retributiva del reproche y el castigo, éstos están justificados si y sólo si la persona a quien se condena ha hecho algo para merecer una cosa tan poco placentera. Quienes mantienen una teoría retributiva de la censura (si puedo utilizar esta palabra para referirme al «reproche y castigo») tienden a no estar de acuerdo con la legitimidad de la censura, si creen que la gente no puede originar, sino sólo influir en sus propios impulsos, y no pueden evitar actuar según éstos. Pues la censura debe ser merecida, y sólo puedo merecer algo si mi acto fue totalmente mío. El impulsionismo, por lo tanto, puede ir acompañado de una teoría terapéutica de la censura. Pues, según una explicación terapéutica, lo que justifica a la censura es el bien que puede hacer. Puesto que los seres humanos no son autómatas, normalmente es más efectivo censurar a la persona que hizo la acción, para darle un motivo para no repetirla, aunque puede haber excepciones en esta regla. (Por ejemplo, a menudo es más útil censurar a un padre por la acción de su hijo, y esto podría explicar por qué Timeo quería inculpar a los padres del hombre en vez de al propio hombre; habría sido más beneficioso censurar a los padres del hombre hace algunos años, que censurar ahora al hombre.)

Está claro que Platón en conjunto fue partidario de la teoría terapéutica de la censura, que encaja con la opinión de que tiende a una explicación impulsionista de la acción. *Gorgias* y *Las Leyes* contienen las principales discusiones acerca de la responsabilidad y el castigo, y debemos volver de nuevo a ello.

En su argumentación con Polos, Sócrates razona (siguiendo pasos muy dudosos) que el castigo justo es beneficioso (*Gorgias* 476-9). Su argumentación es que un castigo justo es bueno; así pues, la víctima recibe algo bueno; pero no algo placentero —por lo tanto, una cosa beneficiosa. La conclusión de esta argumentación es, desde luego, ambigua. Puede tomarse como una defensa de la opinión de que no está justificado ningún castigo a menos que beneficie a la víctima (de forma que muchos castigos que podrían ser considerados normalmente merecidos son, o pueden ser, injustos); o puede tomarse como una afirmación de que todos los castigos merecidos benefician de hecho a la víctima. Nos gustaría pensar que Platón quiere dar a entender sólo lo primero, y hay esparcidas en los diálogos afirmaciones de que el que lleva a cabo

malas acciones merece pena y ayuda, cosa que es consecuente con una interpretación así, pero temo que quisiera decir lo segundo, creyendo que era lo mismo que lo primero.

A continuación y en el mismo diálogo, en la conclusión del mito, Sócrates dice que en el juicio tras la muerte se nos juzga de acuerdo con la condición espiritual que nos ha producido nuestra vida pasada, y que todos recibimos lo que nos beneficia. Lo que beneficia a los «objetos de la venganza justa» es, o ser mejorados (si son curables) o (si son incurables) ser usados como ejemplos para los demás. De hecho, toda venganza justa busca hacer el bien produciendo dolor; bien a la víctima si su condición aún tiene esperanzas, bien a los demás si no es así.

En *Las Leyes* (731) Platón dice de nuevo que, puesto que nadie actúa mal deliberadamente, debe intentarse curar a los agentes del mal curables, pero dejar paso libre a la ira con los incurables (¿qué diferencia habría si la gente hiciese el mal deliberadamente? ¿Acaso que al no poseer ninguna justificación los males espirituales, serían incurables?). Justo antes de decir esto (728 c) dice que el mayor castigo en el que se incurre al hacer el mal es que a causa de ello nos parecemos a los otros hombres malvados, y sufrimos el trato que se dan unos a otros. Sin embargo esto, dice, no es un auténtico castigo (*dikê*) porque es una cosa buena; es «la venganza consiguiente» (*timôria*) «de hacer el mal, y quienes la sufren y quienes la rehuyen son igualmente infelices; unos porque no están curados, los otros porque han evitado que otros pudieran ser salvados». Creo que lo que Platón quiere decir es que si ocurre que un hombre, por cierto tiempo, evita la corrupción espiritual que es consecuencia de una mala acción, y si además no encuentra un castigo terapéutico, es infeliz porque nada frena la aceleración de su caída; mientras que incluso aunque se corrompa (o cuando se corrompa) será aún infeliz, porque estará destrozado. Así, pues, la corrupción que sigue a las malas acciones es inevitable pero en ningún sentido deseable. Pero la razón de que Platón diga que «evita que otros se salven» es desconcertante²³. Quizás quiera decir que el hombre está literalmente destrozado por uno de sus compañeros en las malas acciones. De todas maneras esto implica que todo castigo justo es beneficioso.

Platón está en una vena menos ambigua, pero aún no es muy fácil seguirle, cuando vuelve al tema del castigo en el Noveno Libro de *Las Leyes* (859 y sgs.). Ha estado discutiendo las leyes relativas al robo, y ha propuesto que todos los ladrones deberán devolver el doble; observa que en la práctica se reconocen diferentes grados de gravedad en el robo, y que debe justificar por qué considera a todos semejantes. La argumentación que sigue es demasiado intrincada, si no incoherente, como para interpretarla con seguridad, pero creo que es como sigue: todo lo que es justo es bueno. Ningún castigo justo es malo; y esto es así porque todos los castigos justos son, o terapéuticos (en el caso de pecadores curables) o la

liquidación de incurables. Para hacer aceptable esta verdad es necesario sustituir la distinción común entre malas acciones voluntarias e involuntarias, (que sirve como base a los diferentes grados de gravedad en la ofensa comúnmente reconocidos) por otra distinción diferente entre malas acciones e injuria. Cualquier ofensa a la ley criminal puede ser un ejemplo de ambas cosas. Será un caso de mala acción si está causado por la ira, el deseo, los celos, u otra cosa que no sea una buena intención; será también un caso de injuria si alguien lo sufre. Considerado como injuria, la ley debe ocuparse de que se haga la restitución; considerado como una mala acción, se han de tomar medidas para curar el que ha obrado mal. Ha de decirse que ninguna mala acción es deliberada (y por lo tanto el tratamiento propio de los que hacen el mal es terapéutico y no retributivo) por razones que nos son familiares; pero la acción hecha, la injuria, puede ser deliberada en el sentido de que el agente pretenda que su víctima sufra lo que él sufrió, o no deliberada en el sentido de que nada estaba más lejos de su mente, o ni una cosa ni otra pues pretendió momentáneamente que su víctima sufriera lo que él sufrió bajo la influencia de la ira o el temor. Así pues, es posible reconciliar los principios de que ninguna mala acción es deliberada y por lo tanto ningún castigo justo puramente retributivo, gracias a la necesidad legislativa de distinguir entre el tratamiento hacia diferentes tipos de ofensores. La diferencia se basa en si querían o no hacer el acto, no en si querían o no ser malvados. (Sin embargo debo advertir al lector de que si vuelve su mirada a *Las Leyes* 859-74 es probable que encuentre a primera vista pocas cosas comunes entre lo que lee allí y lo que acaba de leer aquí; espero que sus reflexiones posteriores estén de acuerdos con las mías.)

Para resumir esta discusión de las opiniones de Platón acerca de la responsabilidad moral, podemos decir que Platón se inclina en conjunto por la explicación mecanicista de la elección moral a la que hemos llamado impulsionista. (Siempre se inclina a pensar que las cosas actúan racionalmente, y las máquinas son objetos muy «racionales»). Así pues, puesto que cree que lo que hace un hombre depende de sus pasiones, de forma que un hombre «no puede evitarlo» en el momento de la acción, se inclina a pensar que podemos intentar dar a nuestras pasiones y a las de los demás formas más deseables, pero no podemos devolver el mal justamente. De acuerdo con esto mantiene una postura terapéutica de la CENSURA MORAL (para este último punto tenemos un mayor y más definido apoyo por parte de los textos que para el resto de los puntos aquí resumidos). Ser moralmente responsable es ser la persona sobre la que es útil trabajar para impedir que se vuelva a repetir la ofensa.

12. UNA CRÍTICA

Podemos finalizar este capítulo considerando una crítica que Aristóteles hace continuamente (implícita y no explícitamente) a Platón en su *Ética*. La esencia de esta crítica es que Platón confunde equivocadamente el bien y el conocimiento proposicional, mientras que éste debe ser asimilado por familiaridad o habilidad. La valentía es mucho más que saber que es lo que ha de temerse y lo que no ha de temerse, si eso quiere decir algo así como saber que el deshonor nos hace mucho más daño que las heridas o la muerte. Pues, ¿cómo puede un hombre conocer qué es un deshonor? Un hombre sólo puede actuar correctamente en una situación dada si sabe cómo están involucrados en esa situación las distintas cosas que tienen valor para la vida humana, y que pueden sólo ser conocidas por un hombre a quien se le haya permitido captar la conducta correcta en situaciones de ese tipo. Una expresión como «Muerte antes que deshonor» no es muy útil para enseñar a un hombre en qué situaciones sería una bravatada atacar, y en qué situaciones sería una traición al honor retirarse. Es por lo tanto, bastante inútil enseñar a un hombre a actuar como un valiente.

Debe admitirse que esta crítica es muy justa. Sin duda Platón pudo alegar que las acciones del hombre que acepta «la muerte antes que el deshonor» serán siempre bien intencionadas; pero al insistir en el elemento intelectual del bien y al argüir que siempre, en un sentido, tenemos buenas intenciones, ha hecho que le sea difícil usar esta línea de retirada. También es cierto que a menudo afirma estar interesado por la pregunta: «¿Cómo podemos hacer que los hombres actúen de la forma deseable?»; y es bien sabido que conducta bien intencionada no es siempre lo mismo que conducta deseable. Sin duda Platón podría decir que en *Las Leyes*, y en cierta medida en otras partes, ha hablado mucho acerca del aprendizaje y del conocimiento, y quizás podría apelar a su teoría de la armonía en la educación según la cual la conducta errónea es un ruido desagradable para el hombre que ha sido armoniosamente educado. Pero esto todavía no contesta a la pregunta de cómo el hombre puede conocer que ésta sería la acción equivocada en esta situación; es iluso hacer creer que nuestro sentido de la armonía resume las necesidades objetivas de situaciones complejas. Así pues, en conjunto, Platón habría hecho bien en confesarse culpable ante esta crítica.

13. «REPÚBLICA» Y CONCLUSION

He hablado poco en este capítulo de la doctrina ética de *La República*, una omisión que puede parecer extraña si somos conscientes de que *La República* es la más extensa, aunque también la más difusa contribución a la filosofía moral. Intentaré, en esta sección final utilizar *La República*

para atar cabos y para presentar la postura ética de Platón en conjunto. Para este fin, estudiaré a *La República* bastante arbitrariamente, interpolando entre sus textos cosas que sólo han de leerse entre líneas.

En cualquier discusión ética moderna se habla mucho de reglas y principios morales. En Platón oímos muy poco o nada sobre estos temas; constituyen la moralidad de Céfalo, pero se nos dice claramente que no es suficiente. El concepto central de *La República* no es un conjunto de principios morales, sino una condición espiritual —la condición espiritual que es llamada, en conjunto, virtud y que aquí se divide en sabiduría, valentía, templanza y justicia. Lo que debemos hacer está determinado no a la luz de principios morales, sino que hace referencia a esta condición espiritual. Así al final del Libro Cuarto (*República* 444) se nos dice que las acciones justas e injustas mantienen con el alma la misma relación que las cosas saludables y no saludables con el cuerpo; o en otras palabras, que las cosas justas, igual que las saludables, son aquellas que suministran salud, por lo que las acciones justas son aquellas que llevan a este estado espiritual. El comportamiento justo es el comportamiento que conduce a una relación entre razón, espíritu, y apetito que es acorde con la naturaleza; el comportamiento injusto es el que incita a la insubordinación al espíritu y a los instintos.

Una conducta justa es una conducta que mantiene la supremacía de la razón. ¿Pero qué tipo de definición es esta? Pueden hacerse varias interpretaciones. Recordemos en primer lugar que en la discusión con Trasímaco en el Primer Libro, ambos interlocutores usan «justo» como palabra aparentemente descriptiva; es decir, la usan como el nombre de ciertos tipos de acciones, como pagar las deudas²⁴. Pero si se usa «justo» descriptivamente, entonces «conducta justa es aquella conducta que mantiene la supremacía de la razón», pueden entenderse como una expresión contingente al efecto de que pagar las deudas etc., etc, mantiene, como objeto de un hecho psicológico, la supremacía de la razón. Esta es la primera interpretación posible. La segunda interpretación posible considera a «conducta justa» una expresión evaluativa. «Conducta justa» se refiere al tipo de conducta hacia los demás que los demás tienen derecho a requerir de mí. Según esta interpretación, la oración al principio de este párrafo significa que A tiene derecho a esperar de B sólo una conducta tal que mantenga la supremacía de la razón. ¿pero qué tipo de definición es ésta? Pueden hacerse varias cosas que mantengan la supremacía de la razón en el agente. Esta es la segunda interpretación. Según la tercera, la oración de la que nos ocupamos es una definición: «Dése el nombre de «justo» a cualquier conducta que mantenga la supremacía de la razón en el agente.»

La tercera interpretación es correcta, aunque tenemos la impresión de que estamos tratando con una definición arbitraria. La definición de los actos justos no es arbitraria porque Sócrates ya ha puesto a prueba su definición de *justicia* frente a los «asuntos del mercado» preguntando

(442 d-443 a) si el hombre en el que la razón predomina podría traicionar un secreto o hacer cualquier otra cosa comúnmente considerada injusta, y ha considerado obvio que no se daría el caso, basándose en que es siempre el espíritu rebelde o el apetito rebelde lo que nos tienta a hacer cosas así. El proceso crucial para Sócrates es aquél mediante el cual consigue su definición de justicia: la condición espiritual. Hecho esto, pone a prueba su definición preguntando si la conducta que proviene de una condición así es la que la conciencia de los buenos ciudadanos acepta como justa, y saca la conclusión, como un nuevo añadido a su definición de justicia, de que los actos justos²⁵ pueden ser definidos como aquéllos que mantienen esta condición.

Un lector moderno puede llegar a pensar que se trata de un extraño modo de argumentar. Un lector moderno esperaría empezar hablando de deberes o actos correctos; que se le diga que los actos correctos son aquéllos que ejemplifican principios morales válidos en situaciones particulares, y sacar finalmente la conclusión de que el hombre bueno es aquél que normalmente intenta hacer actos buenos. Pero Platón no argumenta así. Arguye que el hombre bueno es aquél en el cual los tres factores espirituales razón, espíritu y apetito están relacionados entre sí de tal forma que lo están de «acuerdo con la naturaleza», y prueba que están de acuerdo con la naturaleza preguntando qué papel debe desempeñar cada uno de estos factores. Habiendo decidido de esta forma quién es el hombre bueno, saca la conclusión de que los actos correctos son aquéllos que mantienen esta manera de ser. Y sin embargo, no arguye de esta forma. Pues, habiendo decidido de esta manera tan *a priori* quien es el hombre bueno, hace entonces lo que parece ser una repentina sacudida hacia el convencionalismo, pues pone a prueba su decisión frente a nociones convencionales sobre el comportamiento correcto. ¿Cuáles son las presuposiciones que hacen que le parezca natural esta aparentemente no natural forma de argumentar?

La presuposición fundamental es obviamente que la ética se ocupa en primer lugar de las distintas maneras de ser, que lo que importa es que debemos ser hombres de un tipo así y así y que todo lo demás tiene una importancia sólo secundaria y en la medida que se relaciona con esto. Para decirlo de otra manera, estamos inclinados a pensar que el hombre bueno es el que intenta hacer felices a los demás; para Platón el hombre bueno es el hombre que intenta hacerse y hacer buenos a los demás. La felicidad (la suya propia y la de los demás) no es el fin que pretende el hombre bueno; sino que es el premio que recibe. Es, si se quiere, una concepción estética (lo es abiertamente en *Las Leyes* 803, donde se dice que somos juguetes de los Dioses y que todo nuestro deber consiste en hacer bien nuestro papel), según la cual un hombre puede convertirse en algo noble o en algo rastrero, y su ocupación es convertirse en algo noble. Puesto que nobleza, en esta concepción, no es en esencia cuestión de hacer felices a los demás, es natural que denote un criterio casi

estético de nobleza, que Platón considera que es el principio de eficiencia, según el cual cada elemento debe hacer el trabajo para el que está más capacitado.

Esto explica el elemento *a priori* de la argumentación, pero no el aparente lapso convencionalista. La presuposición que explica esto es que la conciencia moral ordinaria, con sus listas de acciones nobles y bajas, es un «recuerdo» o conocimiento confuso de la distinción entre nobleza y bajeza de carácter. Esta es la única luz con la que podemos comprender a qué se refiere Sócrates en el Primer Libro cuando pide una definición socrática de justicia, considerada como una propensión hacia ciertos conocidos tipos de conducta. Todos aprobamos ciertos tipos de comportamientos y desaprobamos otros, pero no entendemos qué es lo que estamos haciendo y por lo tanto, no sabemos si tiene o no validez. Necesitamos ver la naturaleza interna de aquello en lo que se basa nuestra propensión a distinguir de esta forma los distintos tipos de conducta, antes de que podamos contestar sobre la validez de nuestras aprobaciones y desaprobaciones. Esto es lo que Sócrates quiere decir cuando dice que no puede decir si la justicia es una cosa buena o no antes de saber qué es. Su respuesta es que aquello en lo que se basa nuestra propensión de clasificar como injustas algunas conductas, es que nos damos cuenta confusamente de que una conducta así tiende a estropear el equilibrio espiritual «acorde con la naturaleza» que constituye la nobleza. Esta respuesta le permite ver que nuestra objeción al comportamiento injusto no es una manía, sino que se basa en algo real. Sin embargo, puesto que un proceso de argumentación puede siempre desviarse, es necesario que ponga a prueba la validez de su observación preguntando si de hecho nos capacita para comprender lo que intenta explicar.

Así pues, tenemos dos niveles de conciencia moral, cuyos dictámenes son, a gran escala, los mismos: hay la conciencia moral ordinaria del hombre vulgar debida a una buena educación, y hay la visión teórica del filósofo. Hay ciertas preguntas que podemos contestar a la luz de esta distinción entre los dos niveles de conciencia moral. La primera pregunta es: ¿cómo distingue el hombre vulgar entre lo correcto y lo incorrecto? La segunda pregunta es: ¿cómo sabe un filósofo que una vida dada es la vida buena? La consideración de estas dos preguntas hará surgir una tercera, es decir: ¿qué consejo, si es que hay alguno, ofrece el filósofo al hombre vulgar para que pueda distinguir mejor entre lo correcto y lo incorrecto?

¿Cómo distingue el hombre vulgar entre lo correcto y lo incorrecto? En otras palabras, ¿cuál es la descripción de Platón de la conciencia moral ordinaria? Vimos que en el *Protágoras* Sócrates sugiere que la conciencia moral ordinaria es implícitamente hedonista en sus actuaciones y sugiere que actuaría con más eficacia si lo fuera explícitamente. Quizás no está totalmente claro hasta qué punto quiso que tomáramos esto en serio ni si pretendió aplicar sus afirmaciones a hombres vulgares en general o

simplemente a los más mundanos. Si imponemos que deben tomarse en serio sus afirmaciones y aplicarse a todos los no-filósofos, debemos entonces decir que Platón no dijo todo lo que tenía que decir en el *Protágoras*. Pues en el curso de las recomendaciones para la educación hechas en los primeros libros de *La República* encontramos la teoría estética de la aprobación y la desaprobación de la que hemos hablado en un capítulo anterior²⁶. Según esta teoría la aprobación y desaprobación son en gran parte cuestiones de gusto, en el sentido de que se nos imbuye inevitablemente una escala de valores a través de nuestra educación y medio ambiente, de tal forma que respondemos a algunas cosas con placer y a otras con repugnancia. (Desde luego debe añadirse que ésta no es una teoría subjetivista de distinciones morales, puesto que forma parte de la teoría de que existe un conjunto correcto de respuestas). No es fácil creer que las cosas que dice Platón acerca de los ritmos espirituales y armonías, y sus relaciones compatibles e incompatibles con ciertos tipos de acción, sean una teoría totalmente acabada. Pero si las consideramos simplemente como un conjunto de sugerencias, se suman a la afirmación de que, para un hombre de un cierto tipo, ciertas clases de acciones le producirán respeto y otras repugnancia; y esto parece a primera vista algo bastante distinto a la opinión del *Protágoras* (y del *Fedón*)²⁷ de que la conciencia moral ordinaria es implícitamente hedonista en sus actuaciones.

Hay al menos dos formas de reconciliar estas dos explicaciones. Una es atribuir a Platón el origen de la teoría Aristotélica del placer, según la cual, toscamente hablando, placer es lo que sentimos cuando hacemos la función que debemos hacer. Si presuponemos esto, entonces cuando el hombre vulgar siente repugnancia por conductas que producen dolor como resultado final, está sintiendo repugnancia por algo que es de hecho contrario al funcionamiento natural del organismo. De esta forma puede ocurrir que el hombre vulgar que ha sido bien educado posea una conciencia que sea implícitamente hedonista en sus actuaciones, y que se deleite con el comportamiento armonioso y sienta repugnancia por el comportamiento no armonioso como se dice en *La República*. La condición de un hombre mal educado, y por tanto corrompido, sin embargo, sería un poco más complicada. La teoría de *La República* nos permite pensar que un hombre así no sentirá repugnancia por lo no-armonioso; y si estamos intentando emparejar a *La República* y al *Protágoras*, tendremos que decir que éste considera también correctas ciertas formas de conductas que llevan a un resultado final doloroso. Pero si actúa así, ¿cómo puede parecer su moralidad implícitamente hedonista en sus actuaciones?

Hay dos respuestas posibles para esta pregunta. Según la primera respuesta, es cierto que la conducta correcta es de hecho más placentera que la conducta errónea (en el sentido de que incluso el hombre corrompido pensará así si se le convence para que lo pruebe), pero que el hombre corrompido, al carecer de experiencia de los encantos de la

virtud, no sabe que la conducta mala produce un resultado final doloroso. Si se objeta que ésta es una cosa demasiado extraña como para que se pueda saber, la objeción puede refutarse haciendo uso de la concepción del poder tergiversador del apetito, que puede encontrarse en el Libro Noveno de *La República*. Dando por supuesto que placer es lo mismo que satisfacción del apetito, el hombre corrompido supone que la conducta que permite sus deseos produce un resultado final placentero. Frecuentemente, defraudado sin duda por la incapacidad de disfrutar totalmente, la arraigada suposición de que el placer es la gratificación del apetito hace que culpe a su suerte, y no a su conducta, de su infelicidad; y de todas formas está demasiado preocupado de atender sus apetitos insaciables como para ocuparse de la cuestión. Así el aspecto moral del hombre corrompido es implícitamente hedonista, no en el sentido de que considere correcto algo que de hecho produce más placer que dolor, sino en el sentido de que considera correcto algo que cree que le producirá más placer que dolor.

La pregunta era: si el hombre corrompido considera correcto algo que de hecho no produce un resultado placentero, ¿cómo es su aspecto moral aparentemente hedonista? He dado una respuesta a esta pregunta, y la otra es como sigue. El principio «aristotélico» de que placer es lo que sentimos cuando llevamos a cabo correctamente nuestra función debe ser corregido por el principio (que puede encontrarse explícitamente en *Las Leyes*)²⁸ de que un hombre disfruta más de aquello a lo que está habituado y a lo que es afín. Según este principio, aunque pueda ser verdad que la virtud es más placentera que el vicio, puede ser también verdad que yo soy incapaz de disfrutar de sus placeres. Si pudiera cambiar, sería un hombre mucho más feliz de lo que era en mi estado anterior; pero, puesto que no estoy regenerado, me es más placentero el vicio que la virtud. Siendo esto así, cuando el hombre corrompido responde afirmativamente a lo que es inarmonioso, está aprobando algo que en general no es la conducta más placentera, pero que de hecho es la conducta más placentera para él en su corrompido estado y, de esta manera, su conciencia es implícitamente hedonista.

Estamos considerando si la postura acerca de la conciencia moral ordinaria que se encuentra en el *Protágoras* y en el *Fedón* debe reconciliarse con la postura implícita en *La República*. La conclusión es ahora que están de acuerdo, si el placer es lo que sentimos cuando funcionamos armoniosamente. Según esta suposición tanto lo que dicen los dos primeros diálogos acerca de la elección moral como lo que dice *La República* puede ser cierto, tanto en el caso de hombres buenos como de malos. Pero es posible reconciliar las dos explicaciones de una forma diferente, según la cual exponen dos verdades paralelas y no la misma verdad de dos maneras. El resultado doloroso que observa el hombre vulgar en las formas de conducta que condena como erróneas, no consiste (o no consiste necesariamente) en dolores ordinarios y privación

de placeres ordinarios, sino en la repugnancia que sabe que sentirá si hace la cosa en cuestión. «No le place», hacer lo que es bajo. En ese caso juzgar que X es una conducta baja y considerar que X produce un resultado doloroso serán una y la misma cosa. Sin duda hay algo que debe decirse sobre esta manera de reconciliar las dos explicaciones. Si Platón pretendió sugerir en las páginas finales del *Protágoras*²⁹ que el hombre valeroso es valeroso porque considera que las heridas y el peligro son menos no-placenteras que el deshonor, nos sentimos tentados de sugerir que «no placentero» debe significar aquí «repugnante». Es difícil creer que Platón tenga en mente simplemente las consecuencias desagradables de la cobardía (como el ostracismo social). Sin embargo, esta forma de reconciliar las dos explicaciones no es totalmente satisfactoria. Por ejemplo no parece coincidir con la bastante sencilla afirmación del *Fedro*³⁰ de que la moralidad del hombre ordinario se basa en un cálculo de los placeres y dolores; pues la repugnancia que el hombre valeroso siente ante un comportamiento cobarde es difícilmente el resultado de un cálculo, y sin embargo, según esta postura, es su condena moral. Esta reconciliación tampoco encaja con el propio *Protágoras*. Pues hemos argumentado que de ese diálogo se implica que el hombre vulgar sería menos susceptible a la tentación si su hedonismo estuviera explícito. Pero si su «hedonismo implícito» es su condena a esa conducta con la que no le «place» comprometerse, es totalmente explícito. Y no vemos cómo el conocimiento de cómo medir el placer puede ayudarle.

Es bastante obvio que estas objeciones no son decisivas. Pero puesto que pueden objetarse y puesto que los textos no aclaran cómo nos habría respondido Platón, parece correcto decir que Platón no tenía muy claro si pretendía reconciliar de esta forma las dos explicaciones. Tenemos, pues, dos explicaciones acerca de la conciencia moral ordinaria y ninguna indicación segura sobre la relación entre ellas. Yo sospecho que la primera reconciliación es correcta a grandes rasgos, es decir, que se pretende que las dos explicaciones sean paralelas. Sin embargo, sea como sea, la explicación principal de la conciencia del hombre ordinario en *La República* parece ser la «estética», según la cual nosotros encontramos simplemente atractivos ciertos tipos de comportamientos y a otros repugnantes. Debe observarse que esto encaja perfectamente con una característica significativa del lenguaje griego, en el que las principales palabras para referirse a «correcto» e «incorrecto» son las mismas que las que se refieren a «bello» y «feo» respectivamente.

Se sabe que Platón simpatizaba en general con las reglas que constituyen el código moral ordinario, pero es igualmente conocido que encontraba inadecuadas las actividades «estéticas» de aprobación y repugnancia sobre las que se basan. Se insinúa en las discusiones del Primer Libro de *La República* que de una moralidad «estética» se desprenderían generalizaciones con la forma: «el hombre admirable paga sus deudas», y que generalizaciones así son demasiado inflexibles como

para cubrir situaciones distintas. Pero la principal crítica a una moralidad «estética» (o a una moralidad de *doxa*, opinión) es que, puesto que se adquiere mediante un proceso no-racional, también puede ser eliminada por un proceso contrario. La conciencia moral ordinaria no ofrece ninguna defensa contra la tentación (excepto en hombres muy obstinados como aquéllos que Sócrates había elegido para dotar a su ejército) pues no comprende por qué ciertas cosas son correctas y otras incorrectas.

Así pues, Platón desea una «base racional» para la moralidad, no en el sentido de que desee que el hombre vulgar adopte una moralidad racional en vez de estética (si puede considerarse que el *Protágoras* favorece esta postura, *La República* parece decir lo contrario), sino en dos sentidos: a) cree que si no existe una base racional así, la moralidad como institución es un fraude³¹, y b) cree que los hombres vulgares deben someterse a las directrices de aquellos filósofos que sean capaces de comprender la base racional³².

Esto nos lleva a la pregunta que nos hicimos en segundo lugar, es decir, ¿cómo decide el filósofo si una vida dada es la vida buena? Responder a esto supone responder cuál es la base racional de la moralidad.

¿Qué es «una base racional de la moralidad»? Supongo que es algo que convence a la mente de que al alabar a ciertas personas y al lamentarnos de otras, estamos haciendo algo que en cierta forma no es estúpido. Parece obvio que esto es algo que puede hacerse de más de una manera, y podemos encontrar en *La República* varias tesis cada una de las cuales puede ser un intento de hacer esta labor.

La primera de estas tesis no llama la atención demasiado en el texto —posiblemente porque se considera obvia. Hemos visto que la vida buena es la que favorece un carácter noble. Para el hombre vulgar la nobleza es, sin duda, una característica que se reconoce directamente. Pero la nobleza que se reconoce directamente no es, sin duda, más que una «imagen» de la auténtica nobleza, que debe ser algo inteligible³³. El filósofo que ha descubierto qué es el bien, que ha captado el secreto del orden racional, es capaz de aplicar este conocimiento para determinar qué forma de vida es realmente satisfactoria para la razón, y por lo tanto noble y buena. Al hacer esto, el filósofo capta la realidad cuya «imagen» es responsable de que la gente vulgar atribuya a la nobleza atributos casi-estéticos. Así pues, puede contestar definitivamente la pregunta sobre qué vida es realmente la mejor. Así pues, en la medida en que *La República* intenta convencernos de que la vida de virtud ordinaria es la recomendada por la razón, nos está diciendo que esta vida es la mejor. Pero como ya hemos visto, *La República* no parece contentarse con fiarse sólo de esta argumentación. Quizás la razón de esto sea un sentimiento de que para demostrar que algo es la buena vida es necesario demostrar que el hombre sabio elegiría vivirla. No es suficiente demostrar que vivir virtuosamente es satisfactorio racionalmente, como una máquina bien diseñada.

La segunda tesis defiende que el hombre que ejercita su mente hasta el punto de que sea considerado un filósofo, se hace temperamentalmente incapaz de cometer actos bajos. Encontramos esta tesis también en el *Fedón*, y en forma parecida en el *Teeteto* (172-7). Según esta línea de razonamiento, puede afirmarse que hay una base racional de la moralidad en el sentido de que la vida moral es la que los hombres racionales prefieren vivir. El filósofo decide que la vida que le es adecuada es la buena vida (pues «bueno» connota lo que debe ser elegido); y puesto que el filósofo es el ser humano *par excellence* (habiéndose desarrollado totalmente en él la marca distintiva del hombre) su elección es tajante.

Pero, ¿cómo sabe Platón que el «verdadero» filósofo debe ser un hombre bueno? Es demasiado creer que la asociación de virtud y sabiduría es una concomitancia no sólo accidental sino también universal. Un hecho que parece explicar la concomitancia es que todas las malas acciones provienen directa o indirectamente o de apetitos del cuerpo o de rivalidades y distensiones de las que el «espíritu» es responsable. Pero el filósofo no sólo sabe que la función del «espíritu» y el apetito en la vida personal es algo subordinado al destino último del alma, sino que también se dedica al estudio de temas tan trascendentales que todos los problemas temporales carecen de importancia para él. No posee, por lo tanto, ninguna tentación de perseguir las cosas que descarriarían a los hombres³⁴. Esto es, sin duda, cierto, pues la vida buena es la vida bien ordenada, la vida en la cual se permite que cada componente de la personalidad haga la contribución que está más capacitado para hacer. Pero el filósofo, puesto que está inevitablemente del lado de la razón, deseará naturalmente vivir una vida racional y por lo tanto bien ordenada. Así, además del hecho de que no siente tentación por el vicio, tiene también un incentivo profesional positivo para la virtud, y por lo tanto para juzgar que la vida virtuosa es la que es realmente noble.

La otra tesis que no puede ser ignorada en *La República* es que la virtud compensa, y que el filósofo sabe que compensa. La vida que compensa debe ser la vida buena, porque la vida buena ha de ser la que merezca la pena elegir, la vida que tenga sentido imponerse e imponer a los demás. ¿Pero cómo sabe el filósofo que la virtud compensa? Sabe cómo distinguir entre el placer y satisfacción del apetito, y por lo tanto no se engaña con el esplendor del tirano, ni con la vida poderosa ni con el placer carnal que el tirano puede lograr. Puesto que no se engaña, sabe que el auténtico placer debe buscarse más bien en la vida ordenada. Sabe también que el alma es realmente algo espiritual y que esos componentes de la vida personal que son sólo necesarios porque el alma debe velar por el cuerpo, no son más que impedimentos para su auténtico crecimiento. Puesto que sabe estas cosas, el filósofo sabe que la vida buena, o la vida que satisface, es la vida que es incidentalmente adecuada para la propia persona, la vida en la que la «razón es suprema», en el sentido de que las motivaciones comprendidas bajo el membrete de

valentía y apetito son satisfechas sólo en la medida en que hacen el trabajo para el cual fue creada, en lenguaje del *Timeo*, el alma humana.

Además del conocimiento general que acabamos de describir, el filósofo o el sabio posee también un conocimiento detallado que le permite guiar su propia vida y las de los demás. Como dice Sócrates a Glaucón en una pausa en el curso del mito con el que finaliza *La República*, es esencial, si tenemos que hacer elecciones que estén de acuerdo con nuestros auténticos intereses espirituales, que entendemos el efecto sobre el carácter del hombre de todas las diversas combinaciones de las dotes personales y de las circunstancias externas que puedan surgir durante la vida. La sabiduría práctica, en otras palabras, es esencial para una conducta sabia en la vida. Así pues, para justificar cualquier juicio moral imperativamente específico (por ejemplo, la monogamia es correcta) es necesario que primero seamos capaces de movilizar hechos empíricos concernientes al efecto de ese o aquel patrón de conducta sobre el carácter y luego demostrar que nos interesa cultivar, por nuestro propio interés, el carácter al que lleva la conducta. Esto es repetir el punto señalado al principio de esta sección, según el cual el comportamiento correcto es el que crea o sostiene una condición espiritual deseable.

La tercera pregunta que nos hicimos fue: ¿qué consejo, si es que hay alguno, puede dar al hombre vulgar el filósofo para que pueda distinguir mejor entre lo bueno y lo malo? Como respuesta a esta pregunta, es importante repetir el hecho de que, incluso en sus momentos más hedonistas, Platón nunca llegó a sugerir que se puede decir si A o B es correcto preguntando qué es lo que me hará disfrutar más. Podría ocurrir que A no pueda ser la conducta correcta a menos que en cierto sentido sea la más placentera, pero es posible que yo esté tan loco y corrompido que sea incapaz de darme cuenta de que A es realmente la conducta más placentera. Aunque en el *Protágoras* se sugiere que la conciencia moral ordinaria sería más eficaz si fuese abiertamente hedonista, no se sugiere que pueda ser usado como prueba de que algo sea correcto que me sea placentero.

¿Qué consejo positivo puede dar el filósofo al hombre vulgar? Por una parte parece que Platón se inclina a creer (la conclusión del *Menón* lo sugiere) que quienes no pueden ser filósofos sólo pueden poseer un aspecto moral correcto si son los suficientemente afortunados como para ser educados bien. Por otra parte, la línea divisoria entre los filósofos y los demás no es presumiblemente fija ni severa; e imagino que Platón habría recomendado que las cosas que sabe el filósofo deberían inculcarse en cualquiera que pudiera comprenderlas, y que éstos deberían hacer uso de ello para conducirse en la vida. Al fin y al cabo Platón publicó (suponemos) *la República*, y al publicarla intentó presumiblemente comunicar a un público bastante numeroso sus opiniones acerca de la naturaleza y el destino del alma, de la naturaleza del espíritu y del apetito, de la

distinción entre placer y satisfacción de un deseo, y de la importancia de la sabiduría práctica. Su deseo era, me imagino, que aquellos que se persuadieran de la verdad de estas doctrinas, fueran capaces de hacer uso de ellas en sus vidas, y darles una guía que al menos sirviera como sustituto a las reglas de los filósofos, cuyas sabiduría sin límite y cuya actividad incansable resuelve todos los problemas en su reino ideal³⁵.

Dije que usaríamos *La República* para intentar atar cabos; pero, ¿no están aún un poco enredados? Creo que sí, y que no es nuestra toda la culpa. Cada vez me convenzo más de la afirmación de que la enseñanza ética de Platón es muy variada y fluida. Está unificada por la convicción de que si ha de distinguirse entre vicio y virtud, debe haber en cierta forma una cosa buena; y también por la convicción de que debe haber una cosa buena para el hombre como ser espiritual. La ética de Platón, en otras palabras, no puede separarse de su concepción del alma, a la que debemos volver a referirnos.

FELICIDAD Y PLACER: UNA NOTA VERBAL

Frecuentemente se confunden las palabras *eudaimonia* («felicidad») y *hêdonê* («placer»), debido en parte al hecho de que la relación entre las dos palabras griegas no corresponden a la relación que se da casi siempre entre sus «equivalentes» en español. «Felicidad», supongo, difiere de «placer» principalmente en que, aunque ambas nombran estados de la mente, placer es en conjunto un estado más alegre y temporal que la felicidad. La felicidad puede durar años (no hablamos de «felicidades»); los placeres duran relativamente poco. En cierta forma estas aclaraciones se aplican a las dos palabras griegas, por ejemplo *hêdonê* se usa a veces en plural, y *eudaimonia* no. Pero entre las dos palabras griegas, ésta no es la relación predominante. Sobre todo estas dos palabras son de un tipo lógico diferente, pues, mientras que *hêdonê* es, más o menos, el nombre de un estado mental, *eudaimonia* es más bien una expresión en gerundio. Puedo llamar *eudaimôn* a cualquier hombre cuyo estado y circunstancias juzgue envidiables; *eudaimonia* es la condición, *cualquiera que sea*, que deseo conseguir. Así, si valoro el placer, negaré el sobrenombre *eudaimôn* al hombre cuya vida contenga poca cantidad de él; si, como Espeusipo (p. 258) no valoro el placer, aplicaré de diferente forma el adjetivo. Nadie, quizás, llamaría *eudaimôn* al hombre que está positivamente descontento, o miserable; y así el contento se convierte en efecto en una condición necesaria de *eudaimonia*; pero, si para ser *eudaimôn* debo vivir una vida de placer, depende de lo que cada uno piense acerca de la búsqueda del placer. Esto explica por qué Sócrates, en las primeras páginas del *Filebo*, puede asumir que la mejor vida es la que es más *eudaimôn*, al mismo tiempo que niega que sea la más *hêdis*. Esto explica también, pero al contrario, como en *La República* puede considerar que la

afirmación de Glaucón de que la vida justa es la más *eudaimôn* significa lo mismo que la afirmación de que la vida justa es la más *hêdis* (véase *República* 580 c-d). Esta relación entre las dos palabras explica también como *hêdonê* puede ser más amplia que la palabra española «placer», y sobrepasar los límites del territorio de la palabra «felicidad». Así pues, ocurre que, mientras que según el uso de Platón, a veces (por ejemplo en el *Gorgias*) *hêdonê* conserva una correlación bastante fuerte con lo que normalmente consideramos placer, otras veces, deja de mantenerla y hablar acerca de qué vida es la más *hêdis* es hablar acerca de cuál es la más feliz, cuál la que nos contenta o satisface más.

¹ En otras palabras, virtud (i.e. *aretê*). La cuestión surge explícitamente en el *Menón*, implícitamente en otros muchos lugares.

² Soy consciente de la distinción entre criterio y significado, que puede parecer que va en contra de lo que se ha dicho en este párrafo. Pero yo sugiero que *aretê* tiene tendencia a connotar las excelencias más difíciles. Sospecho que «la *aretê* de una almohada es ser mullida» podría haber tenido un sabor a paradoja para un griego.

³ La colonia imaginaria cuya fundación se describe en *Las Leyes*.

⁴ Desde luego hay aquí una ambigüedad. El bien de Pérez puede ser bueno para los demás, pero no para Pérez. En este caso Pérez podría no tener ningún motivo para ser bueno. En el momento oportuno esta ambigüedad será tenida en cuenta.

⁵ Debe señalarse que no se le permite a Critias continuar con el Apotegma de que el autocontrol es hacer el propio trabajo de cada uno o dedicarse a los propios asuntos (el mismo Apotegma al que Sócrates da sentido como definición epigramática de la justicia en *la República*). Critias no puede decir qué es lo que quiere decir con ello pero se lo enseña a Cármides, otra oveja negra oligarquica (161-3).

⁶ Véase la explicación del *Protágoras* pág. 296.

⁷ *Menei*; creo que esto significa que no puede ser eliminada.

⁸ Véase por ejemplo la afirmación de que los jefes del ejército son cazadores de hombres (290 b 5). Es una reminiscencia de la afirmación del *Sofista* de que los sofistas son cazadores y de la de *El Político* de que los hombres de estado son una especie de ganaderos. En estos tres textos hay un desprecio irónico similar, de algo que tiene pretensiones comparándolo con algo que no las tiene.

⁹ Formalmente desde luego «todos los *kala* son *agaza*» no implica que «todos los *agaza* son *kala*». Pero la plausibilidad de la demostración de Sócrates de que el deseo de *kala* debe ser común a todos los hombres, depende la suposición de que no hay *kala* que no sea *agaza*. Pues es *agaza* lo que seguramente deseará un hombre.

¹⁰ 329. Evidentemente Platón ha captado la idea de que cada nombre de virtud no necesita referirse a una entidad separada; lo que quizás no ve explícitamente es que esas palabras pueden referirse todas a la misma cosa y ser no sinónimas en virtud a referirse a ellas bajo aspectos diferentes.

¹¹ Esto desde luego es tosco. El hedonista que conoce su trabajo no habría dicho que es el desagradado por una acción particular lo que hace que esté equivocada, sino que es el desagradado por *ser ese tipo de persona* que se comporta de ciertas maneras, lo que hace que esos comportamientos estén equivocados.

¹² Esta «correlación ordinaria» se mantiene más con la palabra española placentero que con la griega *hêdis*.

¹³ Orfico: relativo a orfeo (N. del T.)

¹⁴ *República* 618 b-619 a. Sócrates dice a Glaucón que el peligro espiritual en el que estamos no es más que el hecho de que sin ese conocimiento somos propensos a hacer elecciones equivocadas.

¹⁵ En su discusión acerca del placer en *Ética a Nicomaco* libro 7 y 10.

- ¹⁶ Las partes metafísicas del diálogo se discuten en el volumen 2.
¹⁷ Más estrictamente «tipos de cosas».
¹⁸ En el *Fedón* (62 a) se sugiere que el suicidio sería la única acción que es siempre incorrecta. En el caso de todos los demás tipos de acción, depende de las circunstancias.
¹⁹ Podrá, como dice Sócrates, disfrutarse en casos así, pero no se podrá obtener el auténtico placer que la naturaleza pretende que intentemos obtener.
²⁰ Debo la apreciación de éste punto a Mr. Gasling.
²¹ Creo que esto proviene de Mr. N. R. Murphy, pero puedo equivocarme.
²² Algunos pueden no estar de acuerdo con esta visión del *Tímeo*. Intentaré justificarla en el Vol. 2.
²³ La interpretación obvia, que es condenado a muerte por la Ley para evitar que otros sigan su ejemplo, parece difícilmente defendible, pues esto sería seguramente un ejemplo de *dikê* o castigo justo.
²⁴ Véase la anterior pág. 102 s.q.
²⁵ Y sin duda los castigos justos, etc.
²⁶ Véase 240-246.
²⁷ Véase pág. 317-319.
²⁸ Véase pág. 243.
²⁹ Véase pág. 304 s.q.
³⁰ Véase pág. 317.
³¹ El tratamiento benévolo a la tesis de Trasímaco concedido por Glaucón y Adimanto en el segundo libro parece implicar esto.
³² Obsérvese que esto parece implicar que al menos en principio es posible que la reflexión acerca de la base racional de la moralidad pueda dar como resultado un código superior. De lo contrario las directrices no guiarían mucho.
³³ Al formular esta frase he adoptado lo que considero que son los conceptos de la *República*. Véase págs. 133-135, 142-143.
³⁴ Cualquier intelectual filosóficamente competente que es tentado por estas cosas no es un auténtico «amante de la sabiduría».
³⁵ En el original Cloud-Cuckoo-land, refiriéndose al reino de los pájaros descrito por Aristófanes en *Las Aves* (N del T.)

Capítulo 7

FILOSOFIA DE LA MENTE

I. INTRODUCCIÓN

Leemos en el Libro Décimo de *Las Leyes* que tendremos una diferente concepción del mundo según admitamos o no la verdad vital de que lo espiritual es superior a lo material. Se dice frecuentemente, y en cierto modo es cierto, que Platón posee un profundo y creciente sentido de la realidad de lo espiritual. Ocurre a menudo en filosofía que al ensalzar demasiado algo, de hecho se envilece. Esto ocurre en el caso del término *psikê* o «alma» en Platón.

El contraste de *psikê* o «alma» con *sôma* o «cuerpo» podemos darlo por supuesto. Incluso en español, la palabra «alma» desempeña muchas funciones; y muchas más la palabra griega *psikê*, que hace el oficio de «vida» (a veces) y de «mente». Este capítulo va a ocuparse de la «concepción de Platón del alma»; y empezaré intentando aclarar que éste no es un tema que pueda ser fácilmente identificado.

Hay tres conocidos contextos en los que hacemos uso de una especie de contrastación entre alma y cuerpo, o entre lo mental o espiritual por una parte y un término opuesto por otra. En primer lugar, cuando hablamos de la vida después de la muerte, oramos por las almas de los fieles o pedimos que el alma de John Brown se salve. En segundo lugar, en varios contextos psicológicos y médicos, hablamos de la acción de la mente sobre el cuerpo o del cuerpo sobre la mente. Finalmente, en el contexto del discurso ético, a veces contrastamos nuestras necesidades o actividades espirituales con las físicas o quizás carnales, y en un contexto así podremos referirnos a cosas como comida o cobijo considerándolas corporales, a la amistad o la música como necesidades del alma. Al usar las palabras «alma» y «cuerpo» (u otras palabras relacionadas) en estos tres contextos diferentes, fácilmente podremos creer que estamos contrastando el mismo par de términos. Sin embargo, no es así; en particular la línea entre alma y cuerpo está trazada en diferente lugar en el segundo y tercer contexto respectivamente. Para apreciarlo podemos preguntar cómo debemos clasificar el placer que obtengo de comer chocolate. Según la contrastación utilizada en el segundo contexto, es algo mental. El placer es un sentimiento, y los sentimientos forman parte