

ALFONSO GOMEZ-LOBO

LA ETICA DE SOCRATES

Traducción de Andrea Palet

EDITORIAL ANDRES BELLO

Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

singular para sus contemporáneos y resulta tan fascinante para nosotros.

¿Cómo veía Sócrates las conexiones entre el interés personal y la moralidad? Al explorar sus opiniones, este libro revela los fundamentos de una concepción de la ética admirablemente coherente, una concepción que —como veremos— se resiste a su clasificación en las categorías que actualmente se suelen establecer de las teorías éticas, esto es, teoría del mandato divino, deontológica, teleológica y consecuencialista. Partiendo de los fundamentos de su ética, seremos capaces de entender la negativa de Sócrates a huir de su calabozo y de la muerte como un acto que fue *a la vez* moralmente justo y lo mejor para él.

Como este estudio se centra en un aspecto muy preciso, me he concentrado en un número limitado de fuentes, aquellas que prometían revelar algo específico sobre los principios socráticos. He dejado fuera material intrínsecamente muy valioso pero que no se refiere directamente a las cuestiones fundamentales, a los cimientos. Entiendo que tenemos poco que aprender en este sentido de Aristófanes y Jenofonte.¹ Mis fuentes principales son tres escritos tempranos de Platón: la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias*,² algunos pasajes de otros diálogos y algunas referencias a Sócrates en Aristóteles.³

Más allá de los supuestos que acabo de mencionar (que son principalmente de orden histórico), también parto de algunos supuestos filosóficos relativos a la ética y la racionalidad, que explican el modo como las cuestiones clave de la ética socrática se exponen en este libro.

La ética se ocupa de la acción humana. En el estudio filosófico actual de la acción se suelen diferenciar dos enfoques que convergen en algunos puntos, pero que poseen distinto objetivo.

Por un lado está la *teoría de la acción*, disciplina que se propone como objetivo básico entender cómo funciona la acción humana. Existen áreas donde la teoría de la acción se superpone con la sicología empírica e incluso con la neurofisiología; pero, en la medida que analiza el lenguaje que utilizamos para expresar lo que hacemos, con el fin de clarificar el papel explicativo de las intenciones y las motivaciones, la teoría de la acción debe clasificarse como una rama de la filosofía.⁴

Por otro lado, tenemos la *(ética)*, que adopta un punto de vista muy diferente. Su fin no es *explicar* la acción sino *evaluarla*, ya sea para justificar o para condenar lo que hemos hecho o lo que tenemos la intención de hacer. Puesto que podemos actuar sin conocer la función explicativa de las intenciones o las motivaciones, pero no podemos actuar sin algún tipo de valoración de lo que hacemos, la ética tiene de a coincidir con el tipo de razonamiento que utilizamos cuando intentamos decidir qué hacer.

La teoría de la acción es una forma de conocimiento teórico, mientras que la *ética* es un modo de conocimiento práctico, una forma de conocimiento que le imprime una dirección a nuestras acciones y a las de otros. En ambas hay consideraciones abstractas y referencias a casos concretos. Es importante, sin embargo, no confundir lo abstracto con lo teórico. Hay verdades prácticas altamente abstractas,

y también consideraciones teóricas de hechos concretos. El que nuestra perspectiva sea teórica o práctica en un momento dado, depende de si nuestro objetivo final es alcanzar la verdad pura y simple, o la verdad que puede guiar la acción. No hace falta decir que en la vida cotidiana nuestro razonamiento entrelaza consideraciones prácticas y teóricas sin ningún esfuerzo por clasificarlas.

A menudo los estudios del pensamiento socrático sitúan en un lugar destacado el problema del intelectualismo. "Intelectualismo socrático" es la etiqueta que se coloca a la tesis —defendida por Sócrates tanto en Platón como en Jenofonte— de que si una persona sabe que un acto es bueno para ella, lo llevará a cabo; si sabe que es malo, lo evitará.⁵ Esto es lógicamente equivalente a negar la *akrasia*, la "incontinencia", es decir, hacer lo que uno sabe que es malo para uno o dejar de hacer aquello que uno sabe que es bueno para uno. Como en ciertas ocasiones efectivamente hacemos cosas que son malas para nosotros, la negación de la incontinencia sólo permite atribuir las opciones equivocadas a la ignorancia del agente. La persona que hace una elección equivocada lo hace porque *no sabe* que lo que hace es malo o que lo que deja de hacer es bueno. Desde este punto de vista, el error en la acción se reduce a un error intelectual.

De acuerdo con la distinción entre las disciplinas filosóficas que tratan la acción, el intelectualismo socrático no es una tesis ética sino más bien una tesis dentro de la teoría de la acción. Su objetivo es *explicar* el fenómeno de la irracionalidad en la acción.

Explicar por qué ocurre el comportamiento aparentemente irracional es una empresa teórica. Sin embargo, determinar qué elecciones son en verdad irracionales es una tarea práctica, pues, por lo menos inicialmente y de forma intuitiva, censuramos las acciones irracionales y alabamos las racionales. Esta forma de clasificar las acciones implica que los adjetivos involucrados poseen fuerza valorativa.

¿Qué queremos decir con "irracional" y "racional"? Toda la tradición de la ética griega lleva implícita una concepción de racionalidad práctica que Aristóteles formuló quizá más claramente que ningún otro:

[Todo intelecto [razón, *nous*] elige lo que es mejor para sí mismo.⁶

Es decir, si un individuo elige lo que no es mejor para él, y *a fortiori* lo que ni siquiera es bueno para él, no está haciendo uso de su capacidad racional. Podemos entonces formular un principio general de racionalidad práctica:

(P1) Una elección es racional si, y sólo si, elige lo que es mejor para el agente.

Esta formulación abarca tanto las elecciones entre varias opciones buenas como aquellas entre algo bueno y algo malo. En este último caso, la elección de lo mejor equivale a la elección de lo bueno.

De este principio se desprende que las creencias del agente no cuentan a la hora de determinar si alguien ha actuado racionalmente o no. Si esas creencias eran falsas, hubo sólo aparente racionalidad. Lo

que importa es si lo que eligió era o no efectivamente bueno (o lo mejor) para él. Y esto último no es algo subjetivo. Por lo tanto, a la luz de (P1), la tarea fundamental de la ética consiste en identificar los bienes humanos y establecer comparaciones entre ellos. A menudo se alude a este objetivo de la razón práctica diciendo que los filósofos de la moral tratan de aclarar el contenido de lo que llaman, de un modo algo críptico, “el bien”.

El estudio de la historia de la ética antigua muestra que hubo un sorprendente acuerdo en este punto. Todas los antiguos filósofos de la moral trataron de dilucidar qué era el bien. Lo hicieron en buena medida preguntándose: “¿Qué es la *eudaimonia* (felicidad, bienestar, prosperidad)?”, es decir, ¿cuál es el mejor estado posible para el ser humano, el estado en que logra gozar de todos (o casi todos) los bienes? La respuesta correcta a esta pregunta debería proveer el criterio último para la elección racional. Volveremos a menudo a este tema.

Para alcanzar una comprensión adecuada de la ética griega, debemos observar otro supuesto, adoptado sin discusión por Aristóteles y sin duda por Platón y Sócrates:

(P2) Para todo ser humano, es bueno ser un buen ser humano.

Un principio de esta naturaleza sustenta lógicamente una formulación superlativa:

(P2a) Para todo ser humano, lo mejor es ser un excelente ser humano.

Este principio, que sostiene que la condición más deseable para un ser humano es alcanzar la más alta calidad posible que un ser humano pueda alcanzar—es decir, que la felicidad y la excelencia coinciden—, presenta un buen número de dificultades. Algunos estudiosos modernos creen que es falso.⁷ También parece ser implícitamente rechazado por cualquier filósofo antiguo que sostenga que el placer es el bien. Esta postura, conocida como hedonismo (de *hedone*, el término griego para “placer”), implica que el placer hace feliz a un individuo independientemente de si su permanente búsqueda y disfrute del placer puede hacer de él una persona peor, en algún sentido relevante de lo que significa “peor”.

Existe, por supuesto, la opción de formular (P2) o su versión (P2a) como principios analíticos, de modo que el individuo dedicado todo el tiempo a la maximización de su placer sería por definición una persona excelente. Ello es dudoso, sin embargo, porque los griegos poseían un conjunto coherente de criterios compartidos que usaban para juzgar la excelencia humana y su opuesto. Llamaban a estos criterios *aretai*, un término tradicionalmente traducido al latín como *virtutes* y al castellano como “virtudes”. Con frecuencia empleo una traducción alternativa, “excelencias”, pues me parece que expresa mejor una conexión conceptual que sugiere el superlativo griego para “bien”: quien posee las *aretai* es un *aristos aner*, un “hombre excelente”.

La excelencia humana o, más en general, la bondad humana es lo que un individuo alcanza cuando actúa con valentía (*andreía*), con moderación o

templanza o discreción (*sofrosýne*), con justicia u honestidad (*dikaíosýne*), con piedad o respeto por los dioses (*tò eusebés, tò hósiôn*), con prudencia o sabiduría práctica (*sofía, frónesis*). Dentro de un consenso sobre el significado básico de estos términos, estos ideales de comportamiento público evolucionaron desde los tiempos de Homero hasta el siglo V a.C. y aún después.⁸ Como dice Aristóteles, la búsqueda de definiciones para las virtudes fue una preocupación primordial de la actividad filosófica de Sócrates.

Puede suponerse que Sócrates estaba convencido de que la racionalidad práctica induce al individuo a buscar lo que es mejor para él; y puesto que lo mejor para él es ser un ser humano excelente —es decir, un ser humano digno de elogio por su valentía, moderación, sentido de justicia, piedad e inteligencia—,⁹ hemos llegado por otro camino a la convicción inicial de que el estudio de la ética socrática debe intentar aclarar la noción de bien humano (o felicidad, es decir, el objetivo último de nuestro interés propio) y su relación con las excelencias morales y con la moralidad en general.

¿Entendía Sócrates que las excelencias conducían al bien en el sentido de que, si uno las practicaba, lo encaminarían a ese estado deseable llamado “felicidad”? ¿O las excelencias están ligadas a la felicidad de otro modo, quizás de un modo en que su sola práctica cuenta como felicidad? Si es así, ¿son las virtudes el único ingrediente del bien o sólo uno —el principal, quizás— entre una pluralidad de elementos?

De esta manera llegamos a las siguientes opciones:

(1) La interpretación *instrumental* del papel de las excelencias morales, según la cual éstas sólo constituyen medios externos para alcanzar la felicidad.

(2) La interpretación *coincidente*, según la cual las excelencias son elementos constitutivos de la felicidad. De ésta hay dos versiones posibles:

(2a) *Coincidencia total*, si las excelencias morales son el único elemento constitutivo de la felicidad, y

(2b) *Coincidencia parcial*, si las excelencias morales no son el único elemento constitutivo de la felicidad.¹⁰

Antes de adentrarnos en los capítulos II-IV donde las interpretaciones de textos nos permitirán entender mejor las posturas correspondientes, y escoger entre ellas, debemos considerar la grave dificultad que deriva de la habitual confesión de ignorancia por parte de Sócrates. Si la tomamos literalmente, tendremos que admitir que éste no desarrolló ninguna filosofía moral. Este es el tema del capítulo I.

*La ética para los antiguos
es la búsqueda del bien humano
de la felicidad, de la eudaimonía.*