

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

EL PROYECTO ÉTICO DE PLATÓN EN LA *POLITEIA*

Su estructura, problemas y posibles continuaciones

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Filosofía Política

Alumno:

Carlos Calvo Arévalo

Profesor Guía: Raúl Villarroel Soto

Santiago, Chile 2010

El autor de esta tesis ha participado en calidad de alumno tesista en el proyecto FONDECYT N° 1090224, a cargo del Profesor Cristóbal Holzapfel Ossa.

PREFACIO . . .	4
Agradecimientos . . .	5
Sobre la edición de la <i>Politeia</i> y traducciones utilizadas. . .	6
INTRODUCCIÓN . . .	7
§ 1. Dificultades y propuesta de acercamiento al pensamiento ético maduro de Platón . . .	7
§ 2. La fundamentación de la ética socrática. . .	8
§ 3. Sistemas éticos teleológicos y deontológicos. El problema del bien en la ética Platón. . .	10
LA PRIORIDAD DE LA PREGUNTA POR EL BIEN EN LA <i>POLITEIA</i> . . .	13
I. - Justicia. . .	13
§ 4. Presentación general del problema de la justicia en la <i>Politeia</i> . . .	13
§ 5. El desafío de Glaucón y sus antecedentes en el pensamiento helénico. . .	14
§ 6. La estrategia de Sócrates: justicia como el estado interno de armonía psíquica. . .	15
§7. Objeciones contemporáneas al argumento central de la <i>Politeia</i>. . .	17
II. Bien. . .	18
§ 8. La discusión en torno al bien en el contexto general de la <i>Politeia</i>. . .	18
§ 9. Los dos conceptos de “bueno”. Sentido atributivo o funcional y sentido predicativo o prudencial. . .	19
§ 10. Sentido atributivo o funcional. . .	20
§ 11. Sentido predicativo o prudencial. La presentación de la idea del bien como radicalización de lo alcanzado en la discusión sobre la justicia. . .	20
§ 12. Wolfgang Wieland y su lectura de la primacía del saber disposicional por sobre el saber proposicional en la filosofía de Platón. . .	23
III. Propuestas éticas antiguas y modernas. . .	25
§ 13. Tres distinciones entre la ética antigua y la moderna según Julia Annas. . .	25
§ 14. Excurso . . .	27
POSIBLES CONTINUADORES DE LA TRADICIÓN SOCRÁTICO-PLATÓNICA: EL CASO DE EUGEN FINK. . .	29
§ 15. La herencia del pensamiento ético de Platón. . .	29
§ 16. Eugen Fink. . .	30
CONCLUSIÓN . . .	34
BIBLIOGRAFÍA . . .	37
Traducciones de la <i>Politeia</i> . . .	37
Traducciones de otras obras de Platón . . .	37
Literatura secundaria . . .	37
Otros autores citados . . .	39

PREFACIO

El propósito original de esta Tesis fue el de ofrecer una lectura de la *Politeia* de Platón centrada en aquellos rasgos de ética y filosofía práctica que a menudo resultan ser, sin embargo, desatendidos por lecturas que enfatizan, más bien, su lado “político” o “metafísico”, con el fin de poder trazar así una línea directriz que haga comprensible la obra en totalidad, y que a la vez permita un acercamiento adecuado a estos otros aspectos. A partir de esto, nuestra tarea principal ha sido la de presentar de manera crítica alguno de los aspectos más importantes del pensamiento ético de Platón, y evaluar hasta qué punto podría ser viable aún hoy en día remitirse a él.

La Tesis cuenta en general con tres partes principales. En primer lugar una introducción en la que se expone el rasgo característico de la ética socrático-platónica y lo insuficiente que en definitiva resulta el mapa conceptual moderno basado en la distinción entre sistemas éticos teleológicos y deontológicos para caracterizarla y en especial para comprender la primacía que en ella adquiere la noción de lo bueno. La segunda parte consiste en un análisis textual más pormenorizado de la *Politeia*, en especial de aquellos pasajes en que son tratadas las nociones de justicia y bien, y de literatura secundaria relevante al respecto. Como tesis principal se propone ahí que ambos ejes de reflexión, el de la justicia y el del bien, tal como son desarrollados por Platón de manera completamente novedosa en esta obra, apuntan en definitiva en una sola gran dirección, a saber, mostrar el papel preponderante que adquiere la constitución interna del propio agente – sus deseos, emociones, expectativas, revisiones, etc. – en el ámbito de la praxis y la moral. Es en este sentido que Platón configura lo que propiamente podríamos llamar una ética de la virtud, o más bien, una ética del carácter, con la noción de bien (la “idea del bien”) como piedra angular. En la tercera y última parte se exploran algunas continuaciones y desarrollos de este pensamiento en la historia de la filosofía, con especial atención a la fenomenología antropológica de Eugen Fink y su intento por acceder al presente vivencial de la existencia humana desde la existencia humana misma (y no ya desde aquellas visiones externas y enajenantes que continuamente recaen sobre ella) tomando como hilo conductor para ello cinco configuraciones de sentido que él propone como fundamentales - muerte, trabajo, dominio, eros y juego -, tal como queda expuesto en su obra *Fenómenos Fundamentales de la Existencia Humana*.

Agradecimientos

Un primer esbozo con algunas de las ideas centrales de esta Tesis fue leído en el marco del Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo entre los días 6 y 9 de octubre de 2009 en las dependencias de la Biblioteca de Santiago. Agradezco al Profesor Carlos Casanova, de la IAP-PUC, con quien tuve el privilegio de compartir aquella sesión, por su interés, comentarios y valiosas sugerencias. Agradezco también al Profesor Marcelo Boeri que gentilmente se dio tiempo de leer este primer esbozo y entregarme algunas sugerencias. Por lo mismo, sea extensivo mi agradecimiento a Luis Placencia.

Agradezco también aquí al Profesor Cristóbal Holzapfel por su apoyo brindado durante todo estos años, así como también al Profesor Raúl Villarroel por su guía y paciencia.

Por último, quisiera agradecer, de manera muy especial, a los Profesores Héctor Carvallo, Alejandro Vigo y Alfonso Gómez-Lobo. Lo que debo a ellos es más de lo que pudiera aquí expresar.

Sobre la edición de la *Politeia* y traducciones utilizadas.

La edición del texto griego de la *Politeia* utilizada aquí es la de John Burnet, *Platonis Opera*, Vol. 4, Oxford, OUP, 1978 (=1902). Desafortunadamente no hemos podido contar con la edición recientemente aparecida de Siem R. Slings, *Platonis Respublicam*, Oxford, Clarendon Press, 2003, aunque sí hemos tenido a la vista las notas sobre el texto de la *Politeia* publicados por este autor en la revista *Mnemosyne* entre los años 1988 y 2003, y que han sido también editadas y publicadas póstumamente bajo el título *Critical notes on Plato's Politeia*, Leiden and Boston, Brill, 2005.

Respecto a las traducciones aparecidas aquí, éstas son de mi autoría a menos que se indique lo contrario en la nota correspondiente.

INTRODUCCIÓN

§ 1. Dificultades y propuesta de acercamiento al pensamiento ético maduro de Platón

Lo que Platón llama 'idea del bien' ha sido tradicionalmente considerada una noción enigmática, algo misteriosa, oscura. Para referirse a esta idea Platón nos suele hablar, sin embargo, en términos de luminosidad, brillantez, iridiscencia, claridad; tanto, que para muchos esto sería ya un indicio de lo sospechosa y dudosa que resulta esta noción. Platón mismo, de todos modos, parece no ayudar mucho en su esclarecimiento y determinación. A pesar del papel central que todos más o menos estaríamos dispuestos a reconocerle en su filosofía, no existe lugar alguno, en lo que hoy conocemos como corpus platónico, en que se desarrolle una teoría conjunta sobre la idea del bien. En la *Politeia*, el lugar clásico que tenemos para referirnos a esta idea, Platón presenta a un Sócrates que explícitamente evita tratar de modo directo lo que en sí mismo es el bien¹, optando por un discurso en símiles, el cual en varios puntos de hecho oscurece más que aclara la exposición.

Este carácter enigmático y misterioso que rodea la reflexión de Platón sobre el bien fue algo reconocido ya en la antigüedad. En un fragmento del poeta cómico ateniense Amfis, un esclavo afirma frente a su amo: "de esto sé menos que del bien de Platón"². Conocida, además, es la anécdota, transmitida por Aristoxeno, en la que se narra lo inesperado y extraño que les pareció a los asistentes de una lección pública ofrecida por Platón, titulada 'sobre el bien', cuando en vez de reflexiones en torno a bienes humanos, como el dinero, la salud, la fortaleza física, y en general la felicidad, se encontraron con razonamientos matemáticos, números, geometría, astronomía, y la afirmación final de que bien es uno³.

Pero las dificultades se extienden también al contexto mismo a partir del cual surge la referencia a la idea del bien. De la teoría de las ideas en general, Platón tampoco ofrece un tratamiento sistemático, acabado. Las referencias que se hacen a las ideas en su obra son, comparativamente, pocas, y de diferente tipo. A veces son introducidas directamente, sin una argumentación previa, otras como hipótesis para explicar ciertos fenómenos, y sólo muy pocas para hacerlas a ellas mismas el centro de la discusión. Tampoco debe olvidarse que ya Platón mismo en el *Parménides* planteó serias críticas a esta teoría, algunas de las cuales Aristóteles consideró fatales, en especial la referida al argumento del tercer hombre.

Quizás en gran parte debido a este tipo de complejidades presentes en el Platón maduro, muchas de las cuales podríamos calificar hoy en día como lógicas, metafísicas o epistemológicas, es que los intérpretes de mediados del siglo XX en adelante tendieron a buscar elementos de ética y filosofía práctica más bien en los diálogos tempranos que en estos del período medio, seducidos sobre todo por la figura de Sócrates que ahí se

¹ *Rep.* VI, 506b8 – e1.

² Amfis (s. IV a. de. C.), fr. 6, en T. Kock (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 2. Leipzig, Teubner, 1884: 236-250.

³ Aristoxeno (s. IV a. de. C.), *Elementa harmonica*, 39.8-40.4, en R. da Rios (ed.), *Aristoxeni elementa harmonica*. Rome, Polygraphica, 1954: 5-92.

presenta, figura que correspondería más o menos con fidelidad a la del Sócrates histórico⁴. Éste, según lo que afirma Aristóteles, se interesó sólo por asuntos éticos, buscando lo universal en ellos y fijando su atención en las definiciones, pero en absoluto proponiendo una separación de lo sensible, como sí lo hizo Platón con las ideas⁵.

Ahora bien, para comprender las propuestas éticas aventuradas por Platón en la *Politeia*, el recorrido por los primeros diálogos resulta ser no sólo recomendable, sino estrictamente necesario. En lo fundamental, Platón compartió toda su vida la posición ética de su maestro Sócrates e hizo grandes esfuerzos por desarrollarla y darle algún tipo de justificación. En lo que sigue de esta Introducción, explicaré brevemente, en primer lugar, los principios que sustentan esta posición socrática heredada por Platón, tomando como referencia la exposición que ha hecho de ella Alfonso Gómez-Lobo en su libro titulado *La ética de Sócrates*⁶. A continuación intentaré situar la propuesta socrático-platónica en el contexto del debate moderno entre sistemas teleológicos y deontológicos, mostrando lo insuficientes que en definitiva resultan tales descripciones para caracterizarla y, en especial, para comprender la remisión que en ella se hace a la noción de lo bueno.

§ 2. La fundamentación de la ética socrática.

La ética de Sócrates, según lo descrito por Gómez-Lobo, se basa, principalmente, en dos axiomas. El primero de ellos uno que subyace a toda ética antigua, y que podría ser descrito como un principio general de racionalidad práctica, a saber: “una elección es racional si y sólo si elige lo que es bueno para el agente”⁷. El carácter original y, aún hoy en día, revolucionario de la ética socrática, viene dado, más bien, por el segundo axioma, a saber: “algo es bueno para el agente si y sólo si es moralmente recto”⁸.

La estructuración de ambos axiomas, si bien prefigurada ya en la *Apología*, aparece claramente en el *Critón*, puntualmente en el siguiente pasaje situado al comienzo de la argumentación desarrollada por Sócrates para justificar su decisión de no escapar:

“SOC.: Observa, además, [Critón,] si para nosotros sigue o no en pie lo siguiente: que no es el vivir lo que hay que considerar como lo más importante, sino el vivir

⁴ Sigo en esto el ordenamiento en tres períodos de las obras de Platón tal como ha llegado a ser ya casi unánimemente compartido entre los intérpretes. Una tabla de este ordenamiento cronológico de los diálogos puede verse en *Platón, Menón*, Traducción análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, p. 117-8. Desde mediados del siglo XX el gran revitalizador de la figura de Sócrates, sobretudo en círculos anglosajones, fue, sin duda, Gregory Vlastos. *Vid.* de este autor, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, y, en calidad de editor, *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1971. A partir de Vlastos una gran cantidad de autores ha continuado esta línea, entre quienes se puede mencionar a Therenca Irwin, Richard Kraut, Alexander Nehamas, Paul Woodruff, Terry Penner, Thomas Brickhouse y Nicolas Smith.

⁵ Cf. Aristóteles, *Met.*, I, 6, 987b1-10 y XIII, 1078b17 ss.

⁶ A. Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, trad. de Andrea Palet, Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1998.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 128.

bien. - CRIT.: Sigue en pie. SOC.: Y que el vivir bien, noblemente y justamente son los mismo, ¿sigue en pie o no? - CRIT...: Sigue”⁹

El primer axioma de los antes mencionados se aplica en este pasaje del *Critón* al caso particular presentado por la disyunción entre sólo vivir y vivir bien. Sócrates y su viejo amigo concuerdan en que “mejor que la vida es una vida de cierta calidad, de la mejor calidad posible”, tal como afirma Gómez-Lobo¹⁰. Pero, ¿en qué consiste la vida buena, la vida floreciente, la vida próspera? Es con la respuesta a esta pregunta, como señalábamos, que la ética socrática alcanza su punto de distinción respecto de toda propuesta anterior y contemporánea a ella. Según lo expuesto en el pasaje citado del *Critón*, la vida buena es la vida noble y justa. Gómez-Lobo afirma al respecto: “los términos empleados indican claramente que (...) vivir bien significa vivir en forma moralmente recta”¹¹. De ahí, pues, que en lo que sigue del diálogo, Sócrates dirija sus esfuerzos a determinar si escapar de la cárcel es justo o no. En caso de no serlo, como efectivamente se concluye al final, sería Sócrates mismo quien se estaría dañando al llevar a cabo tal acto¹², pues se estaría privando del bien más importante de la vida: la justicia.

En el *Critón* se sugiere que Sócrates ha argumentado, en algún momento anterior, en favor de esta paradójica tesis sobre la coincidencia entre lo bueno en sentido no moral y lo justo, pero en el diálogo mismo ella es sólo asumida como un punto de partida acordado por ambos interlocutores. Será recién en el *Gorgias* y en la *Politeia* que Platón ofrecerá argumentos para sustentarla, argumentos que, sin embargo, exceden, presumiblemente, los límites de la filosofía del Sócrates histórico¹³. En el *Gorgias*, esta tesis pasa de ser un principio sólo operativo a uno requerido de argumentación, al final del diálogo, en la discusión entre Sócrates y Calicles. Sobre la base de un principio generalizable de bondad, a saber ‘algo es bueno si, y sólo si, posee el orden que le es propio’, Sócrates argumenta ahí que dicho orden se identifica, en definitiva, con el ejercicio pleno de las virtudes morales¹⁴.

En la *Politeia* el intento de justificación adquiere su impulso definitivo luego del desafío que Glaucón le impone a Sócrates al comienzo del libro II, a saber, mostrar que la justicia es un bien en sí mismo para el propio agente independiente de las consecuencias que de ella puedan surgir, como la buena reputación, fama, recompensas, etc., y que la vida justa es la vida feliz. Este es el propósito central de la *Politeia*, en función del cual todo el resto de la obra se estructura. La respuesta a la primera parte de este desafío es respondida ya a fines del libro IV. Luego de distinguir tres partes del alma – racional, emocional y apetitiva –, Sócrates argumenta que la justicia es la virtud fundamental en la medida que asegura y conserva el funcionamiento propio de cada una de estas partes – la razón mandar, las emociones servir y estar de lado de la razón, y los apetitos ser gobernados – alcanzando así su ordenación y armonía propia. La justicia sería, así, un bien en sí mismo para el alma, tal como la salud lo es para el cuerpo.

⁹ *Crit.*, 48b5-10, traducción de A. Gómez-Lobo, Platón, *Critón*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

¹⁰ *La ética de Sócrates*, ed. cit. p. 126

¹¹ Platón, *Critón*, ed. cit., p. 40.

¹² *Crit.* 49b4-6.

¹³ Esta es la posición de Gómez-Lobo referida ya a los argumentos presentados en el *Gorgias*. De todos modos, nos parece difícil de creer que Sócrates mismo no ofreciera siquiera algún tipo de sustento argumentativo a su posición.

¹⁴ *Gorg.* 504d 1-4. Cf. *La ética de Sócrates*, Ed. cit., cap. IV, esp. pp. 180-191.

§ 3. Sistemas éticos teleológicos y deontológicos. El problema del bien en la ética Platón.

John Rawls, en su influyente libro *Teoría de la justicia*, afirma que las dos nociones principales en ética son la de “bueno” y la de “moralmente recto”, y propone clasificar toda propuesta ética en dos grandes grupos según cómo estén definidas y conectadas estas dos nociones. Rawls continúa:

“parece que el modo más simple de relacionarlas es tomado por las teorías teleológicas: el bien es definido independiente de lo recto [o moralmente recto], y luego lo recto [o moralmente recto] es definido como aquello que maximiza lo bueno”¹⁵.

Un ejemplo claro de esta argumentación puede ser encontrado, a mi juicio, en la propuesta utilitarista de Jeremy Bentham, tal como se presenta en su obra *Introducción a los principios de la moral y la legislación*. Bentham afirma ahí, en primer lugar, que lo bueno es el placer y, luego, que lo correcto es aquello que tiende a producir placer, es decir, lo que él llama “lo útil”¹⁶. Siguiendo con la clasificación de Rawls, un sistema será deontológico si se define en estricta negación de uno teleológico, esto es, como uno que “no especifica el bien independiente de lo recto, ni interpreta lo recto como lo que maximiza lo bueno”¹⁷. El caso paradigmático aquí es el de la ética kantiana, donde de lo que se trata es de definir lo moralmente recto, sin referencia alguna a un bien no moral independientemente determinado.

¿Es posible clasificar la ética socrático-platónica según alguna de estas dos descripciones? Según lo que hemos visto, no. Claramente no sería deontológica, pues, como afirma Gómez-Lobo, “no se funda en el imperativo de cumplir el deber cualquiera sea el bien o mal que comporte para uno mismo”¹⁸. En el *Critón*, la decisión de Sócrates de no escapar de la cárcel no se justifica por el mero cumplimiento irrestricto al deber, como quizás pudiera sugerir el subtítulo que muchas veces se agrega en las ediciones de este diálogo: “Critón, o sobre el deber”.

Ahora bien, muchas veces se tiende a tomar erróneamente la ética socrático-platónica como una ética teleológica, sin más, equiparable en lo esencial al utilitarismo considerando el solo hecho que en estas dos propuestas se apela a la noción de lo bueno. En efecto, de lo que se trata en primer lugar, según la caracterización que propone Rawls de una ética teleológica, es de *definir* lo bueno, y esto, se aclara a continuación, con independencia de lo moralmente recto. Las divergencias de fondo, sin embargo, entre la posición mantenida por Sócrates y Platón, y una ética estrictamente teleológica como el utilitarismo afloran claramente si atendemos a la segunda parte de la caracterización de Rawls. No sólo se trata ahí, como vimos, de definir lo bueno independiente de lo recto, sino también, luego, definir lo recto como aquello que *maximiza* lo bueno. El bien como algo susceptible de maximización,

¹⁵ J. Rawls, *A theory of justice; Revised edition, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1999, pp. 21-2. Como explícitamente señala Rawls en su nota al pie a este pasaje, tal definición la adopta del filósofo estadounidense William Frankena.*

¹⁶ Cf. J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford, Clarendon Press, 1907, cap. I, “Of the principle of utility”, esp. §§ I, II y III.

¹⁷ J. Rawls, *Op. cit.*, p. 26. Cf. la descripción de ambos tipos de sistemas ofrecida por Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates, Ed. cit.*, n. 89.

¹⁸ *Ibid.*, p. 128. Destacado original.

y por tanto cuantificación y medición, es algo propio de un sistema teleológico en sentido estricto. El capítulo cuarto del libro de Bentham se titula, precisamente, “valor del placer y el dolor, y cómo han de medirse”¹⁹. La figura predominante en las propuestas clásicas, en cambio, es más bien la de orden, proporción, armonía. En el *Filebo*, Platón enfatiza la afinidad existente entre la noción de bien y las de límite, medida, orden. En perfecta consonancia con esto, se encuentra la tabla pitagórica de los diez principios y sus opuestos que Aristóteles cita en el libro primero de la *Metafísica*, donde el término “bueno” aparece ahí en la misma columna junto con el de “límite” y “unidad”.²⁰

Pero no sólo eso. En relación directa con lo anterior, lo que distingue profundamente a la ética socrático-platónica de una propuesta teleológica en sentido estricto, siguiendo aún la segunda parte de la descripción de Rawls, es el énfasis puesto, de todos modos, por esta última en la *determinación* de lo moralmente recto, sólo en función de lo cual se apela a la noción de lo bueno. Éste énfasis general es compartido también por una ética deontológica (pues, en ambos casos, de lo que se trata en último término es de definir lo moralmente recto), pero no así por Sócrates ni Platón. Esto, sin duda, vuelve la propuesta socrático-platónica aún más controversial. ¿Por qué, en efecto, calificar siquiera a tal propuesta como propuesta “ética”? ¿No consiste la ética fundamentalmente en la determinación de lo moralmente recto? La ausencia de este elemento, o por lo menos su no tan clara presencia en Platón, ¿no deslegitima ya su propuesta? ¿No será que la pregunta por el bien es sólo una cuestión auxiliar, subsidiaria, accesoria a la ética pero en caso alguno constitutivo de ella? Todas estas, nos parecen, son preguntas muy difíciles de responder.

En la modernidad, principalmente desde Immanuel Kant en adelante, las propuestas clásicas en general fueron blanco de duras críticas, tanto por parte de posturas deontológicas como teleológicas, debido a este escaso énfasis puesto en la determinación de lo moralmente recto. A juicio de Kant, tales propuestas calificarían, a lo más, como antropología práctica, carentes, en cualquier caso, de un sentido genuinamente moral, e incluso amenazantes para la moral. En el Prólogo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant escribe:

“¿No se cree que es de la más urgente necesidad elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? Que tiene que haber una filosofía moral semejante salta de suyo a la vista por la idea común del deber y de las leyes morales (...) la ley moral, en su pureza y legítima esencia –que es lo que más importa en lo práctico-, no puede buscarse más que en una filosofía pura; esta (metafísica) deberá, pues, preceder, y sin ella no podrá haber filosofía moral alguna”²¹.

A su vez, el filósofo utilitarista inglés Henry Sidgwick en su libro *Los métodos de la ética* distingue entre lo que son artes de conductas y métodos de ética propiamente tal, esto es, “cualquier procedimiento racional por el cual determinamos qué es lo que los seres humanos deben - o qué es lo correcto para ellos- hacer o realizar por acción voluntaria”²², y propone considerar las propuestas clásicas sólo bajo esta primera categoría. En las disputas antiguas, afirma Sidgwick,

¹⁹ Bentham, J., *Op. cit.*, cap. IV, “Value of a lot of pleasure or pain, how to be measured”.

²⁰ Aristóteles, *Met.*, I, 5, 986a 23-26.

²¹ Kant, IV 389-390. Traducción de Manuel García Morente con sutiles modificaciones mías.

²² Sidgwick, H., *The methods of ethics*, séptima edición, London; Macmillan, 1907, I, i, §1.

“la acción virtuosa o correcta es comúnmente considerada como solo una especie del Bien: y así (...) la primera cuestión que en sí misma se ofrece (...) es cómo determinar la relación de esta especie de bien al resto del género. Fue sobre esta cuestión que los pensadores griegos argumentaron, de principio a fin. Su especulación puede apenas ser entendida por nosotros a menos que, con cierto esfuerzo, dejemos a un lado la noción cuasi-jurídica de la ética moderna, y preguntemos (como ellos lo hicieron), no ‘¿qué es el deber y cuáles son sus fundamentos?’, sino ‘¿cuál de los objetos que el hombre piensa que son buenos es el Bien real o el Bien supremo?’”²³

Estas palabras de Sidgwick me parecen completamente acertadas, y en gran parte apuntan a lo mismo que he venido argumentando hasta aquí.

Ahora bien, frente a la exclusión de las propuestas clásicas desde la Ética, una posible solución sería simplemente negar esto haciendo notar que, al igual que las propuestas modernas, ellas intentan responder la pregunta última de la acción humana, a saber, “¿cómo debemos vivir?”²⁴. Esta respuesta, sin embargo, nos parece inexacta y equívoca. Si la cuestión de cómo *debemos* vivir adquiere un sentido en las propuestas de la antigüedad es únicamente sobre la base de una cuestión más general, a saber, “¿cómo ser feliz?”, “¿cómo lograr la felicidad?”.²⁵ Si bien antes afirmábamos que la ética socrática se basa, principalmente, en dos axiomas, uno referido al bien como constitutivo de la racionalidad y otro al contenido asignado a este bien, y que era el segundo de ellos el que requirió justificación en la antigüedad, hoy en día podemos decir que es el primero el que nos resulta especialmente problemático y hacia el cual se han dirigido los principales esfuerzos de justificación. ¿Es posible hablar de racionalidad sin referencia al bien? ¿Es posible hablar de una motivación puramente moral?

Nuestro propósito consiste, pues, en dilucidar cómo, en este sentido, la ética platónica se constituye de modo ejemplar a través de las páginas de la *Politeia*. Antes de ir, sin embargo, directamente al tratamiento que se lleva a cabo en los libros centrales sobre lo que ahí se denomina “idea del bien”, conviene detenerse en la exposición y problematización que se hace sobre la justicia en los primeros libros de la obra. Si estamos en lo correcto, pues, ambos ejes de reflexión, el de la justicia y el del bien, apuntarían, en definitiva, a lo mismo, dando forma, así, al novedoso proyecto ético presentado por Platón en esta obra.

²³ Sidgwick, H., *Op. cit.*, I, ix, §1. Citado en parte por T. Penner, “Introduction” en Cairn, D., et al. (eds.) *Pursuing the good; Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 7.

²⁴ Cf. S. Sauvé, *Ancient Ethics, a critical introduction*. New York: Routledge, 2008, p. 1. Sin duda esta opinión viene avalada, en gran parte, por el famoso pasaje de *Rep.* I, 352d 5-6: “Hemos de considerar esto de una mejor manera. Pues nuestro discurso no es sobre una cuestión cualquiera, sino sobre el modo en que se debe vivir (*chrē zēn*)”. Sobre el sentido de “*chrē*” Bernard Williams aclara: “en tiempos de Platón, el término conlleva un cierto contraste con *dei*, que introduce más bien una noción de (relativa) necesidad externa. Así, en la República, la idea de que la vida justa es una vida que uno ‘debe’ (*chrē*) vivir es contrastada con la idea de que uno ‘tiene que’, está ‘forzado a’, vivir”, B. Williams, “Plato against the immoralist” en Höffe, O. (Hrsg.) *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag, 2., bearbeitete Auflage 2005, p. 59 n.4. Para más información bibliográfica al respecto, cf. del mismo autor, *Shame and Necessity*, Berkeley: California University Press, 1993, p. 184 n 57.

²⁵ La cuestión aparece como tal en *Rep.* IX, 578c 6-7: “Pues nuestro examen es sobre lo más importante, el vivir bien o mal”.

LA PRIORIDAD DE LA PREGUNTA POR EL BIEN EN LA *POLITEIA*

I. - Justicia.

§ 4. Presentación general del problema de la justicia en la *Politeia*

La *Politeia* es presentada por Platón como un gran relato de Sócrates en el que este narra el diálogo mantenido entre él y otros interlocutores en la casa de Céfalo durante la festividad de la diosa Bendis. Respecto a su fecha dramática, resulta imposible poder fijarla en sentido absoluto para toda la obra²⁶.

Como interlocutores principales en el libro I aparecen Céfalo, su hijo Polemarco, y Trasímaco. Incidentalmente intervienen en este primer libro Glaucón, Adimanto, y Clitofón. De lo que se trata ahí, en términos generales, es de definir qué es la justicia. Céfalo ha sugerido que entre los bienes más importantes que le ha sido posible obtener gracias a la posesión de riquezas está la justicia, entendiendo esta como el no mentir y devolver lo que es debido. Polemarco a su vez ha definido la justicia como el hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Cada una de estos intentos es refutado por Sócrates presentando, en general, algún posible contraejemplo a las definiciones dadas.

El arribo de Trasímaco al diálogo lo cambia todo. Trasímaco define a la justicia como “aquello que conviene al más fuerte”²⁷. Esto no quiere decir, sin embargo, que a aquellos que sean más fuertes en las ciudades (a juicio de Trasímaco, los gobernantes) les convenga actuar de manera justa. A lo que apunta dicha definición es, más bien, que al actuar de manera justa el beneficio de ese acto no redundará nunca en el propio agente sino siempre en otro, el más fuerte. Es por eso que en una formulación más precisa Trasímaco habla de la justicia como un *alothrion aghatón*, un bien para otro (343c3-4).

La respuesta de Sócrates a esto no se desarrolla como tal sino hasta más avanzado el diálogo a propósito del desafío que Glaucón y Adimanto le presentan a comienzos del libro II.

Glaucón propone ahí, en primer lugar, una clasificación de bienes en los siguientes términos:

- 1) bienes buscados sólo por sí mismos,
- 2) bienes buscados por sí mismos y por sus consecuencias, y
- 3) bienes buscados no por sí mismos (pues, como tales, son penosos), sino sólo por sus consecuencias.

Sorprendentemente, Sócrates sitúa a la justicia en el segundo tipo de bienes, como un bien deseado tanto por sí mismo como por sus consecuencias. Ser justo, pues, sería en

²⁶ Cf. D. Nails, *The People of Plato; a prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company. 2002, pp. 324-6.

²⁷ 338c2

este sentido un bien como lo es pensar, ver o estar sano, según los ejemplos que el mismo Glaucón enumera. Sócrates mismo reconoce lo paradójico que es esto, especialmente en lo que se refiere a la justicia como un bien deseado por sí mismo. ¿Cómo es que podría llegar a considerarse el ser justo de este modo? La exigencia de Glaucón no se hace esperar:

“Estoy deseoso, pues, de escuchar qué son cada una de ellas [sc. la justicia y la injusticia] y qué poder tienen solas ellas mismas estando en el alma, dejando de lado las retribuciones y lo que se genera de ellas (...) quiero escuchar un encomio de la justicia misma y en sí misma”²⁸

Es Glaucón mismo quien asume la tarea de llevar a cabo la primera parte de esta exigencia presentando una elaborada defensa de la injusticia.

§ 5. El desafío de Glaucón y sus antecedentes en el pensamiento helénico.

Para Glaucón, así como también en cierta medida para los anteriores interlocutores de Sócrates aparecidos en el libro primero, ser justo es entendido como un atenerse a ciertas normas públicas. Bajo esta perspectiva las objeciones no tardan en caer: ¿por qué, en efecto, someterse a imposiciones externas, ajenas a mí?, ¿por qué someterse a la voluntad de los más débiles? El desafío que Glaucón presenta a Sócrates se desarrolla precisamente en estos términos. Glaucón afirma ahí, en primer lugar, que lo que llamamos “justicia” sería sólo un derivado convencional, establecido por los más débiles, de situaciones extremas de injusticia, a saber, por un lado, cometer injusticia sin recibir castigo y, por otro, padecer injusticia sin poder desquitarse. Para mostrar que quien actúa justamente no lo hace voluntariamente sino forzadamente, y que si sólo de él dependiera cometería injusticia, Glaucón relata luego la famosa historia de Gíges, un pastor que un día cualquiera encuentra un anillo que posee la capacidad de volver invisible a su portador, a partir de lo cual el mismo Gíges se compromete en una serie de injusticias, incluidos violación y homicidio, hasta apoderarse del gobierno²⁹.

Este tipo de objeciones contra la justicia eran ya muy bien conocidas en la Atenas del siglo IV a. de C. a propósito del así llamado debate *phýsis-nómos*³⁰. Entre una de las posibles contraposiciones surgidas a partir de este debate estaba la de resaltar el carácter impositivo e injustificado del *nómos* frente a la libertad dada, propia de la *phýsis*. Quien quizás presentó de modo más enérgico esta contraposición fue el sofista Antifón (c. 480-411). Como parte de lo que se ha conservado de su texto “Sobre la verdad” puede leerse:

“44 (B1)...La justicia consiste, por tanto, en no transgredir las normas de la ciudad en la que se es ciudadano. Bien podría convenirle a un hombre hacer uso de la justicia si, estando con testigos, considera a las leyes importantes, aunque solo y sin testigos <consideraría más importante> lo referido a la naturaleza. Pues, lo referido a las leyes es algo impuesto, mientras que lo referido a la naturaleza, necesario; lo referido a las leyes es convenido, no natural, mientras

²⁸ 358b4-d2

²⁹ Un relato de la historia de Gíges con diferencias significativas puede verse en Heródoto, I. 8-13.

³⁰ Un análisis conceptual muy claro de este debate puede verse en el excelente artículo de A. A. Long, “Law and nature in greek thought”, en M. Gagarin (ed.), *The Cambridge companion to ancient greek law*, Cambridge: CUP, 2005, pp. 412-429.

que lo referido a la naturaleza, natural, no convenido. (B2) (...) El presente examen se lleva a cabo precisamente en vistas a esto: mucho de lo que es justo según la ley se halla en conflicto con la naturaleza (...) (B4) De las cosas convenientes, las establecidas por ley son ataduras <impuestas> a la naturaleza, mientras que las establecidas por naturaleza son libres. (...)³¹

Ahora bien, frente a esta tendencia en favor de la *phýsis* hubo quienes enfatizaron más bien el carácter benéfico del *nómos* y la justicia. En el *Protágoras* de Platón, el personaje de ese nombre narra un mito en el que la justicia es presentada como un obsequio de Zeus a la raza humana, que funda y garantiza la vida en comunidad en contraste con un estado salvaje de hombres precivilizados³².

La defensa de la justicia emprendida por Sócrates en la *Políteia* no puede ir, sin embargo, en este mismo sentido. La referencia a consecuencias para mostrar el beneficio de la justicia queda, como hemos visto, explícitamente prohibido a partir del desafío de Glaucón. El problema se agudiza aún más con la intervención de Adimanto, hermano de Glaucón, quien apunta que incluso entre los grandes varones que han defendido la justicia por sobre la injusticia, esta defensa no se ha hecho sino exclusivamente apelando a las recompensas y dádivas que de ella se generan.

§ 6. La estrategia de Sócrates: justicia como el estado interno de armonía psíquica.

¿Cómo probar, entonces, que la justicia es un bien para el propio agente sin necesidad de recurrir a sus consecuencias? El filósofo inglés Bernard Williams da importantes pistas para entender la estrategia asumida aquí por Platón:

“La demanda por mostrar a cada hombre que la justicia era algo racional para él significaba que la respuesta tenía que ser fundada primero en una consideración respecto a qué tipo de persona era, para él, racional ser. Si algo externo al alma (como Sócrates y Platón decían) o externo a mí mismo [outside the self] (como nosotros podríamos ponerlo) es lo que primariamente tiene valor moral – alguna regla, por ejemplo, o institución – entonces nos quedamos con la posible eventualidad que podría haber un hombre cuyas necesidades más profundas y estado de su alma fueran tales que podría no ser racional para él actuar de acuerdo a esta regla o institución.”³³

En otras palabras: probar que la justicia es un bien en sí mismo exige abrir un plano de referencia distinto, uno que involucre al propio agente, que involucre su constitución (su

³¹ Antifón, “Sobre la verdad”. Texto griego establecido por F. Declava Caizzi en Francesco Adorno et al. (eds.), *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Florencia, pp. 176–236.

³² Prot. 320c 8 – 322d 5.

³³ B. Williams, “The legacy of Greek philosophy” en *The sense of the past; essays in the history of philosophy*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006, p. 40. Destacado original. Como ejemplo de este tipo de hombres excepcionales para quienes no resultaría racional ser justo si se apela sólo a una noción convencional de justicia, o las consecuencias que conlleva ser justo, Williams presenta aquí a Alcibiades. ¿Qué razones, en efecto, podría haber tenido Alcibiades, con todo el poder que tenía, de ser justo? Otro caso excepcional que se podría pensar es el de los tiranos. La figura de Gíges en el libro segundo es la que levanta, precisamente, este tipo de exigencias.

propia “politeia”); exige, en definitiva, que la justicia deje de ser algo externo al agente y se interiorice en él³⁴. Sólo sobre esta base parece, entonces, plausible hablar de la ética platónica como una ‘ética de la virtud’ o, más bien, una ‘ética del carácter’³⁵.

A modo de conclusión Williams afirma:

“El objetivo platónico, entonces, puede ser visto así: dar un cuadro de sí mismo [of the self] tal que si uno comprende propiamente lo que uno es, se verá que una vida de justicia no es externa a mí, sino un objetivo que debe ser racional para uno perseguir. Este es el sentido de la cuestión de Sócrates (...) acerca de la forma ‘en que uno debe vivir’; el ‘debe’ es formalmente este de racionalidad egoísta, pero la tarea es alcanzar la correcta comprensión del yo”³⁶.

El argumento para probar que la justicia es un bien en sí mismo para el propio agente es elaborado por Platón a fines del libro IV. En resumen, este argumento consta de 2 partes principales. En primer lugar se distinguen tres partes o aspectos del alma³⁷: racional (*tò logistikón*), emocional (*tò thýmoids*) y apetitiva (*tò epithymētikón*), las que son inferidas, en el diálogo, a partir de diferentes tipos de elementos motivacionales y los conflictos que entre estos se generan³⁸. A continuación, las cuatro virtudes que la tradición posterior conoció como “virtudes cardinales”, valentía, sabiduría, templanza y justicia, son presentadas en

³⁴ Es por esto que hemos optado aquí por el título “Politeia” en vez del ya tradicional “República” para referirnos a este diálogo de Platón, enfatizando, así, un sentido de ordenamiento y estructuración, más bien que uno puramente “político”. “República” fue el título adoptado a causa del influjo que tuvo Cicerón y su intento por emular a Platón en su *De Re Publica*, pero, que como tal, desvía la atención del propósito central de la obra. Cf. M. Schofield, ‘Approaching the *Republic*’, en M. Schofield and C. J. Rowe (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman political thought*, Cambridge: CUP, 2005, p. 199.

³⁵ Hablar de una “ética del carácter” podría parecer un pleonismo. Sería tanto como decir “una ética del *éthos*”. Sin embargo, es precisamente esta relación entre “ética” y “*éthos*” la que nos interesa poner especialmente de manifiesto aquí para el caso de Platón y su proyecto emprendido en la *Politeia*.

³⁶ B. Williams, “*The legacy...*”, p. 41. La ética platónica, afirma Williams, “es formalmente egoísta, en el sentido de que se supone que cada hombre tiene una buena razón para actuar moralmente, y que esta buena razón ha de apelar a él en términos de referirse a algo acerca de él mismo” (*Ibid.* p. 40).

³⁷ Platón habla de diferentes especies (*tà eidē*) o partes (*tà mérē*) o cosas (adjetivos y pronombre neutros).

³⁸ *Rep.* 435e 1 – 441c 3. La postulación de un alma tripartita suele ser considerada por los intérpretes como un factor de primer orden no sólo en cuanto a la importancia filosófica que ello representa, sino además porque ha sido utilizada como uno de los dos criterios, junto con la introducción de la teoría de las ideas, para poder fijar una cronología de las obras de Platón. En efecto, la cronología de la obra de Platón (cf. aquí nota 4) suele hacerse distinguiendo, en primer lugar, un período en que no existiría una reflexión sistemática en torno al concepto de alma (*Apología*, *Critón*), e incluso en el que frente a tesis que derivarán centrales para el pensamiento platónico posterior se prefiere mantener cierta cautela (como es el caso de la inmortalidad del alma, *Apol.* 40c 5 ss.), hasta un período en que se plantea ya un alma tripartita (*Politeia*, *Fedro*), pasando por un período en que sí bien existe una reflexión sistemática en torno al alma, esta es presentada como una sustancia simple (*Gorgias*), distinta del cuerpo (*Fedón*). En la *Politeia* el factor decisivo en este desarrollo es, sin duda, la aceptación por parte de Platón de lo irracional como elemento constitutivo del alma. En el *Fedón* los apetitos irracionales, tales como la sed y el hambre, eran única y exclusivamente referidos al cuerpo. Si es posible ahí hablar de un apetito del alma es únicamente en sentido metafórico, en tanto apetito por lo verdadero, por la sabiduría (*Fed.* 66b7; e3). (Eric Doods sugiere, como la mayoría de los intérpretes lo han hecho, que la consideración general de elementos irracionales en la conducta humana por parte de Platón fue suscitada por su contacto personal con los pitagóricos del este de Grecia, encuentro que tuvo lugar en su primer viaje a Sicilia alrededor del año 387 a. de C. Cf. su artículo “Plato and the irrational soul”, en G. Vlastos (ed.) *Plato, A collection of critical essays II*, New York: Anchor Books, 1971, pp. 206-229). Un apetito es “irracional”, a juicio de Platón en la *Politeia*, pues dirige inmediatamente al alma hacia su objeto, por ejemplo, la sed hacia la bebida o el hambre hacia la comida, sin necesidad de una decisión tomada por parte del agente.

función de estas partes y la relación entre ellas. Platón hace residir a la sabiduría en la parte racional, la valentía en la parte emocional, mientras que la templanza y la justicia harían referencia al alma tomada como un todo, de modo que ésta será templada si la parte que gobierna efectivamente se impone sobre la que es gobernada, y será justa si cada una cumple su función propia, a saber, la parte racional gobernar y velar por el bien de la totalidad, la parte emocional estar de lado de la razón, y la parte apetitiva obedecer³⁹.

§7. Objeciones contemporáneas al argumento central de la *Politeia*.

Esta respuesta que Platón da al desafío de Glaucón al presentar un concepto de justicia en términos de armonía psíquica ha sido fuertemente cuestionada por los intérpretes principalmente desde mediados del siglo XX. En un famoso y debatido artículo de 1963 titulado “A fallacy in Plato’s Republic” David Sachs acusa a Platón de cometer una falacia

de irrelevancia en el argumento central de la *Politeia*⁴⁰. A juicio de Sachs, Platón habría presentado aquí dos concepciones distintas de justicia, a saber, una “vulgar” entendida simplemente como un ‘no cometer actos injustos’ (concepción compartida por Glaucón y el resto de los interlocutores de Sócrates), y una propiamente “platónica”, precisamente ésta presentada a fines del libro IV, referida a una ordenación de las partes del alma, sin conectar, sin embargo, ambas nociones, y por tanto, sin responder realmente el desafío impuesto a comienzos del libro II.

¿En qué medida es atendible la crítica de Sachs? Proponer que existen dos nociones de justicia en la *Politeia* en los términos que Sachs refiere nos parece correcto. Ahora bien, desde una perspectiva platónica, sin embargo, la negación de la justicia en su sentido corriente es algo completamente necesario. La concepción de la justicia que Platón presenta en el libro IV es efectivamente nueva. Mientras que para Sachs en esto radica gran parte del vicio argumentativo que achaca a la *Politeia*, para nosotros, en cambio, es en lo que precisamente radica toda la fuerza de la obra⁴¹.

³⁹ El polémico y debatido principio del mandato de la razón es derivado por Platón en consideración a la limitación aspectual que posee la parte irracional respecto al objeto de deseo. La sed, por ejemplo, se refiere a su objeto únicamente en tanto bebida, y no en tanto bebida dulce, fría, mucha, poca, o cualquier otro tipo de consideración que pueda entrar en juego en una deliberación, especialmente en lo que se refiere a los bienes y males involucrados. Es la razón la que, por así decir, ampliando el rango de consideraciones, puede evaluar si se trata de una buena bebida, y no, por ejemplo, de un veneno. “Irracional”, en este sentido, no es en Platón aquello que escapa a la razón o trasciende sus límites, sino más bien lo restringido respecto a ella.

⁴⁰ D. Sachs, “A fallacy in Plato’s Republic”, en *Philosophical Review*, 72 (1963), pp. 141–158, reimpresso en G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*, Ed. Cit. pp. 35-50. Serias críticas al argumento ético central de la *Politeia* habían sido hechas ya en la primera mitad del siglo XX por H. A. Prichard siguiendo a Kant. Sachs es claramente un continuador de esta línea de interpretación, tal como explícitamente lo reconoce en la segunda nota de su artículo.

⁴¹ La primera gran respuesta al argumento de Sachs fue en este sentido la que dio Julia Annas en su artículo “Plato and Common morality”, *The Classical Quarterly*, 28, 2 (1978), pp. 437-451. Annas afirma ahí, en primer lugar, que “con toda seguridad Platón está cambiando el asunto al justificar la posesión del estado del alma en términos de armonía psíquica” (p. 437). Y como hipótesis afirma: “Para comprender el proceder de Platón necesitamos un nuevo *approach*; necesitamos examinar más de cerca el tipo de teoría ética que él está presentando. Si hacemos esto cuidadosamente, podemos ver que él no está sólo revisando el concepto común de justicia, sino introduciendo una estructura ética completamente nueva” (p. 438) La tesis de Annas es que la teoría de la justicia de Platón es una teoría centrada en el agente. “De hecho – afirma Annas - pienso que la *República* es mejor leída como un intento por cambiar el centro de gravedad de la ética griega desde un tipo de teoría centrada en los actos (*act-centred*) a una centrada en el agente (*agent-centred*)” (p. 444) Cf. también de la misma autora, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford, OUP, 1981, cap. 6, “The defense of justice”. Si bien compartimos aquí el cuadro general presentado por Annas, sobre todo en lo que respecta al

II. Bien.

§ 8. La discusión en torno al bien en el contexto general de la *Politeia*.

En la medida que la obra se acerca a sus libros centrales la noción que va adquiriendo cada vez más preponderancia es la de lo bueno. Esto puede resultar, por lo pronto, algo desconcertante considerando la descripción con la que tradicionalmente viene acompañada la *Politeia*: “Politeia o sobre la justicia”. Esta preponderancia, sin embargo, que se le da a la noción de lo bueno es la que a nosotros nos ha llamado la atención desde un comienzo. Nuestra pregunta inicial, aquí, en efecto fue: ¿en qué sentido debería entenderse una referencia decisiva a la noción del bien en el marco de un proyecto que pudiera llamarse “ético”, y cómo la *Politeia* podría arrojar luz sobre esta cuestión?

El problema del rol de la idea del bien atañe directamente al problema de la continuidad y unidad literaria interna de la *Politeia*. En efecto, tal como ha ocurrido con otras obras de la antigüedad que han perdurado hasta nuestros días, la forma unitaria bajo la cual ésta nos ha sido transmitida ha demostrado no ser tal. Hay quienes hablan incluso de cinco ediciones de la *Politeia* antes de llegar a la forma final que hoy la conocemos⁴². Parece razonable pensar que una obra tan extensa y variada como ésta haya sido producto de un largo proceso de elaboración, revisión y ajustes a lo largo del tiempo. Quizás la disputa más desarrollada y conocida en este sentido ha sido la referida a la fecha de composición del libro I⁴³, pero no menos se podría decir del problema que plantea la sección comprendida por los libros V, VI y VII, el núcleo de la exposición platónica sobre la idea del bien. En efecto, considerando, en primer lugar, que el propósito central de la *Politeia* era probar que la justicia es un bien en sí mismo, y que tal cuestión queda respondida ya en el libro IV, y, en segundo lugar, que al final de éste mismo libro se plantean como próximas tareas asuntos que recién son abordados en los libros VIII y IX, parecería plausible suponer que los libros V, VI y VII corresponden más bien a una digresión en el transcurso del diálogo. Muchos autores ven, además, esta digresión como una mera digresión metafísica, inconexa del argumento central de la obra. Nuestra tarea consistirá, pues, también en ver cómo ambas nociones, la de justicia y bien, se conectan e interrelacionan en la *Politeia*.

énfasis que pone en el carácter novedoso y revolucionario de la propuesta platónica a partir de la importancia decisiva que da a la constitución interna del agente, la contraparte que Annas propone como “teoría ética centrada en los actos” nos parece poco clara. Como contraposición a una ética de tipo platónica propondremos aquí (Cf. *Conclusión*), una teoría ética que enfatiza el problema de la legitimidad y validez de una norma frente al de su aplicación.

⁴² Sobre esta base, por ejemplo, se propone una estructura general del argumento de la *Politeia* en B. Mitchell and J. R. Lucas, *An Engagement with Plato's Republic: A Companion to the Republic*. London: Ashgate, 2003, pp. 168-71. Una tesis sobre diversas ediciones de la *Politeia* es ya discutida por Lewis Campbell, *Plato's Republic*, London: John Murray, 1902, pp. 7-11. Conrado Eggers Lan defiende la posición, compartida también por nosotros, según la cual la *Politeia* habría sido compuesta a lo largo de un período de quince o veinte años, desde el 390 a. de C. hasta el 370, aproximadamente, con unos tres o cuatro momentos notables de formación, en especial el referido al de los libros V, VI y VII; *Platón; Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 13-17. La literatura especializada carece, sin embargo, hasta el día de hoy, de un estudio más sistemático y comprehensivo al respecto.

⁴³ Debra Nails ofrece una revisión de estos problemas acompañada de una indicación a la bibliografía más importantes al respecto en 'The dramatic date of Plato's Republic', *The Classical Journal* (93:4), 1998, pp. 383-396, esp. pp. 392-95. Cf. también Therenace, Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford, OUP, 1995, cap. 11, n. 1.

§ 9. Los dos conceptos de “bueno”. Sentido atributivo o funcional y sentido predicativo o prudencial.

Antes de intentar, sin embargo, responder directamente estas difíciles cuestiones, será necesario traer a consideración una importante distinción referida a los usos que el adjetivo “bueno” adquiere en el transcurso de esta obra.

Así como existen dos conceptos de justicia presentes en la *Politeia*, existen también en ella dos conceptos de bien. Al igual como ocurría con la justicia, es el segundo de estos conceptos de bien el que proponemos como fundamental. Es sobre la base de este uso fundamental de “bueno” que Platón caracterizará lo que luego llamará “idea del bien”.

La distinción entre ambos conceptos es claramente establecida por David Hitchcock al comienzo de su artículo titulado “The Good in Plato’s Republic”⁴⁴. El primer concepto de bien vendría dado por el uso del adjetivo “bueno” en posición atributiva. Hitchcock afirma:

“Ser bueno en este sentido es ser bueno dentro de una clase, bueno en hacer el tipo de cosa que esa clase de cosas hace”⁴⁵

El segundo concepto de bien, el concepto que nosotros proponemos aquí como más importante en la *Politeia*, se refiere al uso de “bueno” en posición predicativa. “Ser bueno” significa ahora, no ya ser bueno dentro de la clase a la que se pertenece, sino “ser benéfico” en el sentido de “ser benéfico o provechoso para uno mismo”⁴⁶. De ahí que en adelante llamemos a este segundo sentido de “bueno”, sentido prudencial⁴⁷.

En la *Politeia* nos encontramos, pues, frente a dos usos distintos del término “bueno” que, a su vez, han dado lugar, cada uno, a importantes líneas de interpretación filosófica. Por una parte un uso atributivo, característico por la expresión “un buen X”, y, por otra, un uso predicativo, característico por la expresión “X es bueno”, donde “bueno” significa

⁴⁴ D. Hitchcock, “The Good in Plato’s REPUBLIC”, *Apeiron*, 19, 2 (1985), pp. 65-92.

⁴⁵ *Ibid.* p. 65. Como señala Hitchcock, “en la República, por ejemplo, encontramos referencias a un buen guardián (375c), buen cuerpo (403a), buen médico (408c), buen juez (409b), buena educación (416b), buen pintor (472c), buen poeta (598e), buen legislador (599e), buena flauta (601d), y, por supuesto, un buen hombre (558b), una buena alma (403d), y una buena vida (618c)” (*Ibid.* n. 5).

⁴⁶ Hitchcock aclara: “En *Eutidemo* 279a5-c8 Sócrates acuerda con Clinias que cualquiera incluiría entre cosas buenas a la riqueza, salud, belleza, buen nacimiento, poder, honor en la propia ciudad, templanza, justicia, valentía, saber y una buena fortuna. En *Menón* 87e5-88b8 las cosas comúnmente enumeradas como benéficas o buenas incluyen la salud, fortaleza, belleza, templanza, justicia, valentía, rapidez de aprendizaje, memoria y magnificencia” (*Ibid.* n. 9)

⁴⁷ La distinción general que Hitchcock propone aquí remite, en definitiva, (aunque él mismo no lo explicita) a la distinción entre adjetivos atributivos y predicativos que propuso Peter Geach en su ya clásico artículo de 1956, “Good and Evil”. Geach afirma: “en una frase ‘un A B’ (siendo ‘A’ un adjetivo y siendo ‘B’ un sustantivo) ‘A’ es un adjetivo predicativo (lógicamente hablando) si la predicación ‘es un A B’ se separa lógicamente en el par de predicaciones ‘es un B’ y ‘es A’; de otro modo diré que ‘A’ es un adjetivo atributivo (lógicamente hablando)” (Peter Geach, “Good and Evil”, en *Analysis*, Vol. 17 (1956), reimpresso en Philipa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, OUP, 1967, p. 64.) Así, por ejemplo, en la oración ‘X es un elefante pequeño’, el adjetivo “pequeño” es atributivo pues la frase no puede lógicamente descomponerse entre ‘X es un elefante’ y ‘X es pequeño’, ya que ‘X’ no es un (animal) pequeño sin más, sino un elefante pequeño. En cambio la oración ‘X es un libro rojo’ sí puede lógicamente descomponerse entre ‘X es un libro’ y ‘X es rojo’, siendo, así, “rojo” un adjetivo predicativo. La distinción de Geach, pues, va en el sentido de distinguir entre adjetivos que legítimamente pueden ser predicados de modo independiente de un sustantivo, y otros que sólo adquieren sentido en referencia a él. A juicio de Geach, sin embargo, (a diferencia de lo que afirma Hitchcock y lo que afirmamos aquí) “bueno” podrá tener sólo un sentido atributivo y nunca uno predicativo.

“beneficioso o provechoso para uno”⁴⁸. Como el mismo Hitchcock aclara, esta distinción no es planteada de forma temática por Platón, aunque sí es posible detectarla en sus textos al punto de suponer que esta es de todos modos usada por él de modo implícito o quizás inconsciente⁴⁹.

§ 10. Sentido atributivo o funcional.

El sentido atributivo de “bueno” aparece claramente en muchos pasajes de la obra de Platón y muy especialmente en un argumento que se encuentra al final del libro I de la *Politeia* (352d 8 – 353 d 12). Este argumento puede ser dividido en 3 partes.

El primer paso del argumento (352d 8 – b 1) hace referencia al concepto de *érgon* (“función”, “labor”, “obra”). Sócrates afirma ahí que la función de algo es lo que sólo eso puede hacer (por ejemplo, los ojos ver, los oídos oír) o bien, lo que eso puede hacer de modo más apropiado que otra cosa (por ejemplo, podar con una podadora, en comparación a podar con un cuchillo). En el segundo paso del argumento Sócrates introduce el importante concepto de *areté* (“virtud”, “excelencia”, “bondad”) al afirmar que aquello que tiene una función la cumplirá *bien* por medio de su propia excelencia, *mal* por medio de su vicio. Todo lo que tiene una función tiene una excelencia y un vicio respectivo, de modo tal que, por ejemplo, una podadora será una *buen*a podadora, es decir, desempeñará bien su función, si posee su excelencia respectiva⁵⁰.

Como tercer y último paso (353d 3 – 12), Sócrates argumenta que en el caso específico del alma las funciones propias de ésta se cumplirán *bien* por medio de su excelencia, *mal* por medio de su vicio. En base al acuerdo mencionado en 350d 4-5, se presenta a la justicia como la excelencia del alma. El alma sería, pues, una *buen*a alma si en ella está presente su excelencia propia, a saber, la justicia.

§ 11. Sentido predicativo o prudencial. La presentación de la idea del bien como radicalización de lo alcanzado en la discusión sobre la justicia.

El uso de “bueno” en sentido prudencial, que es el que nos interesa especialmente aquí, aparece de modo decisivo ya más avanzada la *Politeia* en el contexto de la presentación de lo que ahí se denomina “idea del bien”.

⁴⁸ De “X”, pues, sería posible afirmar que es bueno en el primer sentido, pero no en el segundo, y viceversa, o que es bueno en ambos sentidos o en ninguno. De un auto, por ejemplo, sería posible afirmar que es un buen auto, pero que no es un auto provechoso para un determinado comprador, o al revés; o que es un buen auto en ambos sentidos, o en ninguno.

⁴⁹ D. Hitchcock, *art. cit.*, n. 10. El interprete estadounidense Gerasimos Santas ha propuesto también distinguir entre dos conceptos de “bien” en la *Politeia*, aunque esta distinción difiere con la que proponemos aquí. Santas distingue entre una teoría funcional del bien y una metafísica. Véase para esto su artículo “Two theories of Good in Plato’s Republic”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 3 (1985), pp. 223-45.

⁵⁰ Esta relación directa entre “*agathós*” y “*areté*” establecida aquí por Sócrates se entenderá mejor si se tiene en cuenta que “*areté*” es el sustantivo abstracto correspondiente al adjetivo “*agathós*” utilizado en sentido atributivo, tal como “*dikaíosynē*” es el sustantivo abstracto del adjetivo “*dikaíos*”, o “*sófia*” del adjetivo “*sofós*”. En el griego de tiempos de Platón no existía un sustantivo abstracto derivado directamente de “*agathós*” (sólo tardíamente aparecerán términos como “*agathósýne*” o “*agathotēs*”). Cf. P. Stemmer, “Tugend”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, p. 1532. De ahí, pues, que “*areté*” pueda legítimamente ser traducido muchas veces simplemente por “bondad”.

Como es sabido, esta discusión surge a fines del libro VI al retomar Sócrates la cuestión referida al programa formativo de los guardianes. Dicho programa, tal como había quedado establecido en los libros II, III y IV, es presentado ahora sólo como una primera parte del proceso educacional, insuficiente en sí misma, a pesar de lo pudiera haberles parecido al resto de los interlocutores en su momento. La educación de los gobernantes culminará, afirma ahora Sócrates, con el estudio de la idea del bien. Pero, ¿cómo es que se justifica este énfasis decisivo puesto ahora sobre el estudio de esta idea? La respuesta a esto Platón la presenta en la breve pero muy densa sección ubicada entre este punto y los famosos tres símiles del sol, la línea y la caverna.

En el especialmente difícil de traducir pasaje comprendido entre 505a2-b3 Sócrates afirma lo siguiente:

“La idea del bien es lo mayor que ha de aprenderse (mégiston máthēma⁵¹), por la cual las cosas justas y el resto llegan a ser útiles y provechosas (chr#sima kai #phélīma). Y ahora quizás sabes [,Glaucón,] que voy a hablar de esto, y además que no sabemos de ella suficientemente. Pero si no sabemos, aunque conozcamos máximamente otras cosas sin ella, sabes que nada nos será provechoso (oudèn h#mín óphelos), como si poseyéramos algo sin el bien ¿O piensas que es de alguna ganancia poseer toda posesión, pero no buenas posesiones, o entender todo lo demás sin el bien, no entender nada de lo bello y bueno?”

La cuestión de si algo es bueno o no resulta ser, pues, decisiva bajo dos aspectos, parece argumentar aquí Sócrates: en primer lugar, en cuanto al conocimiento que tenemos de algo, y, en segundo lugar, en cuanto a la posesión de esto mismo, pues sólo así sabremos si eso resulta ser algo *provechoso para nosotros* o no. De algo, conocer que es provechoso (y no sólo, por ejemplo, que es grande, flexible, de color rojo, etc.) resulta especialmente relevante, y lo mismo diremos, por cierto, del poseer cosas provechosas, en virtud, pues, de un peculiar sentido autoreferencial desplegado aquí. Al afirmar que algo es bueno, lo que se pone en juego es el interés propio del agente o agentes involucrados.

Pocas líneas más adelante Platón vuelve sobre este carácter peculiar del bien al plantear la siguiente pregunta:

“¿No es manifiesto que respecto a las cosas justas y a las cosas nobles la mayoría escogería lo que parece ser tal, no siéndolo - y de igual modo practican estas cosas, las poseen y estiman - mientras que respecto a las cosas buenas a nadie le basta aún con poseer lo que <sólo> parece ser tal, sino que busca cosas que lo sean y, en este punto, todos desprecian ya las apariencias? – Así es”.⁵²

⁵¹ Sobre el término “máthēma”, cf. Bruno Snell., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonische Philosophie*, Hildesheim-Zürich: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1992 (=1924), capítulo IV, esp. pp. 76-79.

“[Máthēma] designa lo que se aprende y puede llegar a ser aprendido, el objeto del aprender” (p. 76). Snell destaca que lo peculiar y llamativo de este término, a diferencia de las otras expresiones del griego antiguo para el concepto de “saber”, y que el mismo Snell trata en su libro, es, por una parte, su forma y significado pasivo y, por otra, su presumible origen no jonio. Snell apunta, además, que el significado científico general de máthēma, en contraposición a disciplinas particulares como la astronomía, geometría, aritmética, etc. (significado claramente presente en este pasaje de la Politeia), vendría dado por influjo pitagórico, aunque su sentido específico referido a las matemáticas, perfilado también por los pitagóricos, habría sido conocido ya muy bien por Platón.

⁵² VI, 505d5-9

La distinción entre dos sentidos de “bueno” que proponíamos más arriba resulta especialmente necesaria para no perder el sentido de este pasaje. Si tomáramos lo que en él se dice del bien simplemente sobre la base del uso atributivo del adjetivo “bueno”, el argumento sería muy fácil de contra argumentar. En efecto, alguien podría perfectamente escoger lo que sólo parece ser bueno, y que en realidad no lo es, por ejemplo, al escoger un reloj que sólo en apariencia es un buen reloj, pero que en realidad no lo es (por no dar la hora, no estar hecho de un material resistente, o cualquier otro motivo). El sentido de “bueno” que Platón ocupa aquí es, sin embargo, un sentido prudencial, es decir, “bueno” en tanto “bueno para el agente”. Es, precisamente, esta peculiar referencialidad, se argumenta en el pasaje, la que no se encuentra en otros predicados como “justo” o “noble”. Si bien alguien puede optar por las apariencias de justicia o nobleza, esto no es ya posible con el bien. Es imposible para un agente optar por algo que sólo parezca ser bueno para él, por supuesto no en el sentido de que él no se pueda equivocar respecto a lo que lo beneficia, sino en el sentido de que bajo la descripción de algo como “malo” o “dañino” no hay para él ya elección posible. Nadie desea dañarse, pero sí muchos preferirían hacer algo que sólo aparenta ser justo o sólo aparenta ser noble no siéndolo.

Ahora bien, como se puede ver ya en el primer pasaje de los citados en este párrafo, el énfasis que Sócrates pone sobre la importancia del bien para la praxis va aparejado de un énfasis puesto también sobre la poca claridad que se cierne sobre él: hay quienes piensan que el bien es la inteligencia, otros que el placer, apunta Sócrates líneas más adelante, pero en ninguno de los dos casos esta identificación puede ser sostenida coherentemente. Estos dos aspectos, la importancia del bien y la poca claridad sobre él, quedan reafirmados en el siguiente pasaje:

“Esto es, pues, por una parte, lo que toda alma persigue y por mor de lo cual hace todo (toútou héneka pánta práttei), adivinando que es algo, aunque perpleja y sin poder captar suficientemente qué es, ni proveerse de una sólida convicción como sucede respecto de otras cosas – que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de provechoso”⁵³

Así pues, la pregunta por la idea del bien parece justificarse en este primer momento, a juicio de Platón, tanto por ese carácter único y eminente del bien, en cuanto constitutivo de la praxis humana, como por la oscuridad que se cierne sobre él. Si bien la praxis se constituye como tal en función del bien, sobre éste bien no existe claridad suficiente, siendo precisamente esta tensión la que motiva y, aún más, exige una aclaración al respecto.

Volviendo así a una de las cuestiones que planteamos más arriba, el paso de la pregunta por la justicia a la pregunta por el bien, por el cual, como hemos visto, transita la *Politeia* en sus libros centrales, no debe verse, pues, como una digresión inconexa del propósito principal de la obra dirigido a la pregunta por la justicia, sino más bien como una reflexión en torno a la posibilidad misma de un actuar moral en cuanto dicho tránsito explora e intenta una aclaración de las motivaciones propias del agente racional. En este sentido, la justificación que Sócrates da en el diálogo mismo para avanzar desde la cuestión de la justicia a la del bien, al presentar esta última indagación como un circuito mayor y más fatigoso a partir del cual podrá obtenerse un cuadro acabado de las virtudes, sobre todo de la justicia⁵⁴, debe ser tomada en sentido estricto. Sólo a partir de una indagación en torno al bien surgirá con claridad lo propio de la justicia como virtud fundamental referida a la armonía psíquica del agente. En otras palabras, la reflexión en torno al bien corresponde a

⁵³ VI, 505d11-e4

⁵⁴ Rep. 504c 9 – e 3.

una continuación y radicalización del camino abierto en la reflexión en torno a la justicia, en la media en que se sigue explorando la primacía que adquiere la constitución del agente en el ámbito del comportamiento moral.

§ 12. Wolfgang Wieland y su lectura de la primacía del saber disposicional por sobre el saber proposicional en la filosofía de Platón.

Entre los intérpretes de Platón son muy pocos los que han atendido y le han hecho justicia a estos últimos pasajes que hemos comentado aquí para clarificar la importancia que en la *Politeia* se le otorga a la noción de lo bueno. Una notable excepción a esto lo constituye la interpretación presentada por Wolfgang Wieland en su artículo "Platon und der Nutzen der Idee"⁵⁵ y en su libro "Platon und die Formen des Wissens"⁵⁶. Muchos de los puntos que trata Wieland servirán para aclarar también nuestra propia posición.

Más o menos en la misma línea que hemos asumido aquí, Wieland propone tomar el concepto de "provecho" (*Nutzen*) como concepto guía (*Leitbegriff*), para entender, así, la función peculiar que posee la idea del bien⁵⁷. Otro concepto clave que Wieland propone tomar para esto es el concepto de "utilidad" (*Brauchbarkeit*).

El pasaje que Wieland tiene especialmente en consideración para fijar esta estrategia interpretativa es el de 505a 3 - 4:

"[Por la idea del bien] las cosas justas y el resto llegan a ser útiles y provechosas (*chr#sima kai #phélima*)."

También al igual que nosotros, Wieland enfatizará la conexión entre esta discusión llevada a cabo sobre el bien con aquella que se ha desarrollado en los libros anteriores sobre la justicia, aunque lo hace de un modo distinto al que lo hemos hecho nosotros. Wieland interpreta la insuficiencia de los logros alcanzados en el libro IV sobre la noción de justicia - y que como vimos el mismo Sócrates reconoce en el diálogo - en términos de la insuficiencia que cualquier definición en general, incluida la de la justicia, comporta a la hora de alcanzar el caso concreto de acción. La distinción entre el plano universal y el plano de situación concreta de acción, y el problema práctico de su relación, nos resultará especialmente importante más adelante para poder aventurar un rasgo característico de la

⁵⁵ W. Wieland, "Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1976, pp. 19-33, esp. pp. 23-30.

⁵⁶ W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. Por el contrario, un caso extremo podría ser el representado por el artículo de Gerasimos Santas titulado "The form of the Good in Plato's Republic" (J.P. Anton & A. Preuss. (eds) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: Suny Press, 1983, pp. 232-63. El artículo original es de 1980). La excesiva simplificación con la que Santas lee estos pasajes es sorprendente. A su juicio, toda la sección comprendida entre 505a 2 y 505e 4 no contendría sino sólo instancias de principios metafísicos y epistemológicos generales (Cf. *Ibid.* p. 233-235). Una crítica a esta lectura sobresimplificada de Santas se encuentra, por ejemplo, en D. Hitchcock, *art. cit.*, n. 14. Recientemente Richard Kraut ha renovado el énfasis puesto sobre el sentido prudencial del bien no sólo como clave de lectura para Platón sino además para aventurar una propuesta ética más sistemática, aunque aún con una raigambre reconocidamente platónico-aristotélica. Cf. su artículo, "Flourishing: the central concept of practical thought" en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: CUP, 2007, pp. 154-67, y su libro *What is good and why; the ethics of well-being*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, esp. cap. 4.

⁵⁷ *Ibid.* p. 23.

ética platónica⁵⁸, pero no nos parece necesario aludir aquí a él para explicar esta relación entre justicia y bien tal como se da en el desarrollo de la *Politeia*.

Sea como fuera, es a propósito de esta última cuestión que Wieland aventura su concepción de lo que sería la función de la idea del bien:

“En cada caso, empero, se requiere una instancia que permita aplicar correctamente la definición y que esté en condiciones de no abusar [mißbrauchen] de una forma vacía en vistas a su posible ambivalencia, sino de llenar con contenido, de un modo adecuado. Tal instancia es determinada por Platón por referencia a la idea del bien. Ella es la que ha de ser capaz de regular el uso correcto de todo, también de las definiciones”⁵⁹

A juicio de Wieland la idea del bien debe ser entendida como aquella instancia que posibilita, en quien ha logrado alcanzar su visión, hacer uso correcto de todo. Visto sólo desde las cosas, esta posibilidad se encuentra cerrada, pues ninguna cosa por sí misma posibilita, sin más, su buen uso. En otras palabras: todo saber, todo arte, toda posesión, etc., es esencialmente ambivalente, requiriendo así una instancia última que permita su regulación. Tal es, a juicio de Wieland, la idea del bien. Es en este sentido que Wieland considera a esta idea como aquel punto de orientación último, por decirlo así, a partir de la cual todo llega a ser recién útil y provechoso. Que la idea del bien sea aquella instancia última de orientación significa también que su saber no puede servir nunca de medio para otro fin, instalándose así también como punto último de remisión al cual, a su vez, todo se remite.

Wieland es enfático en señalar que, en esta interpretación que él hace, el saber de uso es el que cobra especialmente relevancia, pues así habría ocurrido ya en Platón mismo. Lo que la visión de la idea del bien, en este sentido, posibilita es, ante todo, un correcto uso práctico. Tal es el caso, en efecto, de los Reyes-filósofos. Wieland afirma:

“Ellos deben tener la visión [Einsicht] de la idea del bien, la que les da la capacidad de cumplir con cada situación política. También la aplicación de leyes es regulada por esta facultad.”⁶⁰

De aquí, pues, que el saber de la idea del bien no pueda nunca ser alcanzado por medio de fórmulas, definiciones o esquemas de acción instaurados de una sola vez, es decir, mediante un saber proposicional. El ámbito al que se refiere principalmente este conocimiento es el de la contingencia, el de las situaciones de acción siempre cambiantes. Abarcar este ámbito en su infinita complejidad es algo sólo reservado al saber que Platón piensa asociado al concepto de “idea del bien”⁶¹.

⁵⁸ Cf. *Conclusión*.

⁵⁹ *Ibid.* p. 24.

⁶⁰ *W. Wieland, art. cit., p. 25.*

⁶¹ Esta interpretación de Wieland, sobre todo en lo que respecta a la importancia del saber disposicional por sobre el saber proposicional como clave de lectura para Platón, posee un importante antecedente, al cual el mismo Wieland explícitamente remite: Jakko Hintikka. En su importante artículo titulado “Plato on knowing how, knowing that and knowing what” Hintikka argumenta que el concepto platónico de *epistémē* integra tanto un saber operativo como uno proposicional en la medida en que a la *epistémē* siempre se la entiende como una *epistémē thou eidous tinós*, un saber de cierta forma. En otras palabras, *know-how* y *know-what* aparecen integrados e implicados en un peculiar *know-what*. A partir de esto Hintikka intenta rastrear (aunque no siempre contando claramente con toda la evidencia textual necesaria, a nuestro juicio) pasajes del corpus platónico en que este conocimiento de la forma, de la idea, implique conocimiento operativo y conocimiento proposicional. Un caso paradigmático en este sentido, resulta ser el de Sócrates y su intento por definir virtudes. Hintikka recalca, así, que la búsqueda socrática no apuntaría en caso alguno a un mero decir por

III. Propuestas éticas antiguas y modernas.

§ 13. Tres distinciones entre la ética antigua y la moderna según Julia Annas.

Para finalizar esta sección nos referiremos brevemente a un problema que, sin duda, se relaciona directamente con el propósito central de esta tesis, pero que por involucrar aspectos más complejos y aristas múltiples necesitaría de un estudio mucho más abarcador y sistemático que este que hemos tratado de llevar a cabo aquí. Baste ahora, pues, con dar cuenta y hacer mención de él de un modo sólo general.

El problema al que aludimos es el de las diferencias y relaciones que pudieran haber entre lo que llamamos ética antigua y ética moderna. Una de las obras claves en esta discusión, y que proponemos tomar como punto de referencia aquí por estar en gran parte en concordancia con lo que hemos venido desarrollando, es *The Morality of Happiness* de Julia Annas⁶². Esta monumental obra ha abierto y renovado importantes flancos de discusión en lo que a teoría ética antigua se refiere⁶³.

Respecto al problema que aquí nos interesa destacar, Annas propone, en la *Introducción* de este libro, en primer lugar considerar a las teorías éticas antiguas bajo la siguiente descripción general:

“Las teorías éticas antiguas se preocupan de la vida del agente tomada como un todo, y con su [his] carácter. La preocupación por el carácter y la elección, por el razonamiento práctico y el rol de las emociones, es central más bien que marginal”⁶⁴

Establecida esta caracterización, Annas propone luego tres diferencias básicas que existirían entre las teorías éticas antiguas y las modernas, esto con el fin, no de separar irremediamente ambos modelos y épocas, sino, advierte Annas, de hacer justicia a sus profundas similitudes.

La primera gran diferencia, bastante clara, se refiere a las tradiciones que el pensamiento moral moderno carga sobre sí: en primer lugar, el modelo moral judeo-cristiano y, en segundo lugar, las propuestas deontológicas y consecuencialistas. En especial la herencia de estas dos últimas corrientes hace que la exigencia para un modelo ético actual, a juicio de Annas, considere como centrales no sólo las virtudes sino también lo referido al deber, las obligaciones, y las mejores consecuencias posibles.

decir lo que en cada caso es una virtud, sino que, en tanto búsqueda de un *eidos*, esta compromete la disposición completa de los interlocutores. Hintikka aclara: “La definición de una virtud se la supuso, al parecer, para presentarnos frente a una forma’, o un plan, casi un ‘cianotipo’ de esa virtud particular, un cianotipo que nos habría capacitado a llevarlo a cabo de la misma forma que el conocimiento que posee un zapatero del *eidos* de un zapato lo capacita para trabajar, no al azar, sino de la mejor forma para producir un zapato.” (J. Hintikka, “Plato on knowing how, knowing that and knowing what” en *Knowledge and the known: historical perspectives in epistemology*, Dordrecht: Reidel, 1974, p. 39. Destacado original).

⁶² J. Annas, *The morality of happiness*, Oxford : OUP, 1993.

⁶³ Una presentación general de la obra, así como también detalladas referencias al debate generado a partir de ella, se encuentran en Vicente Saucedo, “La recepción de *The Morality of Happiness*, de Julia Annas”, *Acta Philosophica, Rivista internazionale di filosofia*, Vol. 10 (2001), pp. 121-144.

⁶⁴ J. Annas, *Op. cit.*, p. 4.

Una segunda diferencia importante se refiere al énfasis puesto por las teorías modernas en la determinación de lo moralmente recto, entendiendo esto como aquello que es correcto para nosotros hacer. Esta tendencia se patentizaría especialmente en las exigencias por resolver dilemas morales y casos difíciles de acción, que se le suelen plantear a estas teorías. En cambio, las teorías éticas antiguas, afirma Annas:

“asumen que el agente moral internaliza y aplica la teoría moral para producir la respuesta correcta a casos difíciles, pero las respuestas mismas no son parte de la teoría. Ni son ellas producidas por la teoría en el sentido de aplicar la teoría a una descripción simple de un caso difícil automáticamente generará una respuesta correcta”⁶⁵

Lo que este tipo de demandas asumidas por el pensamiento moral moderno dejaría ver sería, en definitiva, cierta aspiración (presente, a juicio de Annas, ya claramente en Sidgwick) de convertir una teoría moral en una teoría científica, con todo lo que ello implica, es decir, su poder de predicción frente a lo que sucederá, y la posibilidad de decidir directamente sin intervención de un proceso deliberativo por parte del agente⁶⁶.

Esta aspiración de científicidad para la moral se verá más claramente con la tercera y más importante distinción que Annas propone entre teorías éticas antiguas y modernas, a saber, aquella referida a la organización estructural de cada una de estas teorías en función de dos estándares: jerarquización y completitud. Una teoría será jerárquica si ciertas nociones en ella son consideradas como básicas, a partir de las cuales los otros elementos de la teoría son derivados. La relación entre nociones básicas y derivadas será tal, pues, que las primeras explicarán y justificarán a las segundas, pero no viceversa. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el utilitarismo entre las nociones de “bien”, entendido en términos de un “buen estado de cosas”, y de “deber”, respectivamente.

Annas propone, a continuación, entender la “completitud” como aquella propiedad según la cual

“la teoría afirma dar cuenta de todo en su área en términos de los conceptos básicos y de otros conceptos en la medida en que ellos son derivados desde los básicos”⁶⁷

Ahora bien, a juicio de esta autora las antiguas teorías éticas no aspirarían en ningún caso a ser jerárquicas ni completas. Esto las distinguiría, incluso, de ciertas teorías modernas de la virtud que simplemente toman las nociones de “virtud” y “carácter” como nociones básicas a partir de las cuales pretenden justificar sus nociones derivadas con el fin de explicar *todo* lo que una teoría ética supuestamente debiera explicar⁶⁸. Visto de este modo, tales teorías modernas de la virtud no representarían una alternativa real al resto de teorías éticas modernas.

Como opuestas a las nociones básicas imperantes en las propuestas modernas, Annas propone considerar aquellas nociones imperantes en la antigüedad, tales como la de “fin”, “felicidad” y “virtud”, como nociones “primarias”:

⁶⁵ *Ibid.* p. 6.

⁶⁶ El afán de científicidad se podría detectar claramente también, siguiendo lo que proponíamos nosotros en la *Introducción* (§ 3), en el requisito utilitarista de “medir” el bien.

⁶⁷ *Ibid.* p. 8.

⁶⁸ Annas es cuidadosa en no generalizar este cargo para todas las teorías modernas de la virtud. Cf. *Ibid.* n. 20.

“ellas establecen la estructura de la teoría, y nosotros introducimos y entendemos las otras nociones en términos ellas. Ellas son, así, primarias para la comprensión; ellas establecen en qué consiste la teoría, y definen el lugar que ha de ser dado a otras nociones éticas, tal como la de acción correcta. Sin embargo no son básicas en el sentido moderno: otros conceptos no son derivados de ellas, aún menos reducidas a ellas. Por ejemplo, toda teoría antigua entiende que una virtud es, por lo menos, una disposición a hacer algo moralmente recto; pero la noción de algo moralmente recto a hacer no es definida o justificada en términos de (aún menos reducido a) la disposición de hacer lo que producirá o sostendrá la virtud. Necesitamos asir en su propio ámbito lo que es moralmente recto hacer.”⁶⁹

A partir de esto, resulta, pues, imposible hablar de una estructura jerárquica de las teorías éticas antiguas. Al no ser jerárquicas tampoco es posible hablar de ellas en términos de completitud. Liberar a las propuestas antiguas de estas exigencias científicas modernas es uno de los propósitos metodológicos principales en *The morality of Happiness*, y que hemos querido asumir también aquí.

§ 14. Excurso

Los dos conceptos que Annas propone considerar, luego, como claves son los de *télos* (“fin”) y *areté* (“virtud”). La expresión que Annas utiliza repetidas veces para referirse a las teorías éticas antiguas, como teorías que se preocupan de “la vida del agente tomada como un todo, y su carácter” (p. 4, *et passim*), parece corresponderse bastante bien con estas dos nociones. En efecto, dicha expresión parece ser una suerte de traducción contemporánea de lo mentado por ambos conceptos griegos: por una parte, al resaltar la ordenación y organización estructural que resulta de la vida del propio agente al estar referida a un fin último, y, por otra, la óptima constitución interna del agente reflejada en la posesión de la virtud.

Para el caso de nuestro presente estudio sobre la propuesta ética de Platón esta indicación de Annas resulta ser muy importante, pues, a partir de ella, es posible notar que la armonía psíquica que hemos enfatizado aquí, no sólo haría referencia a un ordenamiento y control interno del propio agente sobre sus pasiones y emociones, por ejemplo, sino que también a un ordenamiento de la vida del agente considera en un plano temporal, en conexión a sus prioridades, expectativas, metas, aspiraciones, revisiones, etc. Nuevamente, lo que suscita aquí un ordenamiento de este tipo son los conflictos que el propio agente pueda tener consigo mismo, pero no en relación ya a los distintos apetitos y deseos surgidos en un momento determinado, sino más bien en relación a momentos distintos de su propia vida, como, por ejemplo, el conflicto que se da a partir de un posible proceso de autodistanciamiento del propio agente respecto de sí luego de haber cometido una falta⁷⁰.

Esta doble perspectiva que proponemos aquí a partir de lo que menciona Annas podría ser útil también para explicar un problema interesante que se suscita en la obra de Platón a

⁶⁹ *Ibid.* p. 9.

⁷⁰ Cf. para este problema A. Vigo, “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática”, *Diadokhé* 5, 1-2 (2002), pp. 65-101.

propósito de la noción del alma que en ella se desarrolla⁷¹. En el *Gorgias*, como hemos ya mencionado (§ 2), Platón desarrolla una primera defensa de la posición socrática según la cual el bien humano se identifica con el ejercicio pleno de las virtudes morales, presentando el concepto de moderación (*sōphrosýne*) en términos de “orden” (*táxis, kósmos*) del alma⁷². A partir de esto, hay autores que razonablemente han argumentado que Platón se habría visto obligado a cambiar o, por lo menos, explicitar su concepción del alma en términos de un alma tripartita, trazando, así, una conexión directa con lo desarrollado luego en la *Politeia*. En efecto, frente a la proposición según la cual la moderación sería un cierto orden del alma, la pregunta siguiente vendría exigida de inmediato: ¿orden de qué? Bajo la perspectiva que proponemos ahora, sin embargo, resultaría perfectamente legítimo hablar de la moderación en términos de orden del alma sin presuponer necesariamente “partes” de esta, como resultará luego en la *Politeia*. En efecto, tal orden podría ser visto ya, por lo menos, en términos de una organización y estructuración de las expectativas, deseos, etc., del agente, es decir, en perspectiva temporal referida a su pasado, presente y futuro.

⁷¹ Cf. *Supra*, n. 38.

⁷² *Gorg.* 503d 6 ss.

POSIBLES CONTINUADORES DE LA TRADICIÓN SOCRÁTICO-PLATÓNICA: EL CASO DE EUGEN FINK.

§ 15. La herencia del pensamiento ético de Platón.

El propósito principal que mueve la siguiente sección es el de explorar posibles continuaciones que pudiera haber tenido el pensamiento elaborado por Platón en la *Politeia*, en los términos que lo hemos presentado aquí, en la tradición filosófica occidental. Sin duda las tesis que aventuraremos aquí necesitarían de una justificación más completa que la que simplemente presentaremos. Debemos ser enfáticos, en este sentido, en el carácter provisional y sólo tentativo de lo que expondremos a continuación, con el fin de no arrogarnos tareas que, sin duda, nos sobrepasan. Evaluar la continuidad, influjo, efectividad, pausas, o, incluso, el olvido de un determinado modo de pensar resulta, de todos modos, una tarea inevitable para la filosofía. No de otro modo es que pudiera trazarse una historia de ella.

Sin lugar a dudas, la herencia del pensamiento de Platón debe ser trazada ya desde Aristóteles mismo siguiendo, luego, por la filosofía helénica hasta abarcar casi la totalidad de la antigüedad. Nuestra intención aquí, sin embargo, es poner énfasis más bien en tradiciones filosóficas que se encuentran históricamente más alejadas de Platón, y con las que, por lo general, no resulta tan obvio un vínculo como el que trataremos de establecer.

Los dos rasgos característicos que hemos identificado de la propuesta platónica, tal como se desarrolla de modo ejemplar en la *Politeia*, son, por una parte, el énfasis puesto en el ordenamiento psíquico del agente en contraste con modos externos de determinación y, por otra, la primacía que se le confiere al saber práctico-disposicional (o práctico-operativo) por sobre el saber proposicional. Cada uno de estos rasgos por sí sólo, o bien ambos en conjunto, nos podrían servir como criterios para trazar y proyectar líneas de pensamiento que pudieran, según esto, ser consideradas “herederas” o “continuadoras” del pensamiento de Platón.

Una posible conexión, en este sentido, tomando el primer criterio de los arriba mencionado, podría ser entablada, a nuestro juicio, con el pensamiento de San Agustín y su énfasis decisivo puesto en “la vida interior” como aquel plano a partir del cual todo llega a adquirir recién su sentido. El proceso de conversión mismo es pensado por San Agustín en estos términos, según el relato que presenta sobre su propia vida en *Las Confesiones*, desde un momento en que “te buscaba fuera de mí [,Señor,] y no encontraba al Dios de mi corazón”⁷³ hasta aquel de la lectura *Romanos* 13:13 en que “una luz de seguridad fue infundida en mi corazón”.⁷⁴ El siguiente llamado de San Agustín va precisamente en este sentido:

⁷³ *Confesiones*, VI, i, 26-7.

⁷⁴ *Loc. cit.*, VIII, xxix, 19-20.

“[Dios] está dentro del corazón, pero el corazón se extravió del él. Retornad, prevaricadores, hacía vuestro corazón.”⁷⁵

Más allá de San Agustín, esta alusión al extravío en la exterioridad *versus* recuperarse dirigiéndose al interior, volverá a aparecer con fuerza, aunque en otros términos, en Heidegger, con toda la base aristotélica y platónica que su pensamiento supone. El filósofo Eugen Fink, a quien nos referiremos más en detalle luego, se sitúa, pues, como discípulo de Heidegger, en esta misma tradición. Antes de ir a Fink, sin embargo, conviene detenerse en otro momento de la historia de la filosofía, uno tan decisivo como lo es el del *cogito* cartesiano.

Tomando también el primer criterio de continuidad que proponíamos más arriba, la filosofía de Descartes podría llegar a ser vista, incluso, como el extremo y la consumación misma de una tradición inaugurada por Sócrates y Platón, la cual habría ido enfatizando cada vez más el rol del Yo, del sujeto, hasta convertirlo en la figura central y omniabarcante.

Para no caer, sin embargo, en simplificaciones extremas, sería conveniente recurrir aquí una importante distinción que W. Wieland propone en el parágrafo 18 de su ya mencionado *Platon und die Formen des Wissens*⁷⁶. Wieland distingue ahí entre dos tipos de estructuras reflexivas opuesta entre sí: por una parte, estructuras de reflexividad directa o inmediata y, por otra, estructuras de reflexividad indirecta o mediata. Esta distinción es trazada por Wieland precisamente para hacer notar la diferencia que existe entre el proceso de autoconciencia que es abordado por Platón en su obra y aquel que será característico y propio ya de la modernidad. Wieland hace notar, en este sentido, que en la obra de Platón las estructuras de reflexividad que pueden ser encontradas son las del primer tipo, esto es, indirectas o mediatas. Esto no significa, sin embargo, que en Platón esté completamente ausente el fenómeno de la autoconciencia, sino sólo que se trata de otro tipo. Lo característico de este modo de autoconciencia en Platón sería que el sujeto vuelve sobre sí sólo de un modo indirecto y a menudo no temático, a través de la mediación de algo distinto de sí⁷⁷. En la modernidad, en cambio, el modelo de autoconciencia dominante será aquel según el cual el sujeto dirige sus intenciones cognitivas sobre sí de modo directo e inmediato.

Hecha esta distinción, nuestra inquietud central de todos modos persistiría, aunque de otro modo: ¿podría ser la filosofía de Platón, con los rasgos que la hemos presentado aquí, un antecedente cierto del *cogito* cartesiano? ¿Podría ser el modo de reflexividad indirecta antecedente del modo de reflexividad directa? Si es así, ¿en qué sentido?

§ 16. Eugen Fink.

⁷⁵ *Loc. cit.*, IV, xii, 29-30.

⁷⁶ *Platon und die Formen des Wissens*, Ed. Cit., § 18: “Reflexiven Strukturen in Wissen und Handeln”. Cf. la presentación que hace de esto A. Vigo en “Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)”, *Acta Philosophica*, 8 (1999), pp. 48-49.

⁷⁷ Esto resultará especialmente relevante a la hora de distinguir elementos de reflexividad presentes en el saber práctico y saber de uso, donde el sujeto, al ocuparse de algo distinto de él mismo, se encuentra de todos modos referido a sí, aunque de modo indirecto. En otras palabras, y esto se relaciona directamente con lo que hemos venido argumentando hasta aquí para el pensamiento ético de Platón en general, “todo saber práctico y toda praxis pone en juego, de modo directo o indirecto, el 'bien' del sujeto de praxis” (A. Vigo, *art. cit.*, p. 49).

Para tomar un caso más cercano a nosotros y que integra, de modo ejemplar, ambos aspectos de la filosofía práctica de Platón, tomaremos aquí el caso del filósofo alemán Eugen Fink. La obra de Fink a la que nos referiremos será *Fenómenos Fundamentales de la Existencia Humana*, obra que recoge el texto de sus lecciones dictadas durante el semestre de verano de 1955 en la universidad de Friburgo, pero que no fueron publicadas sino 24 años después.

Esta obra comienza con cinco capítulos introductorios que, como tal, constituyen la primera sección temática de la obra. En esta primera parte, dedicada sobre todo a cuestiones de contextualización y método, Fink replantea algunos importantes problemas propios de la tradición filosófica occidental; problemas que – proponemos – no sólo pueden retrotraerse a Heidegger o Husserl, sus dos más claras influencias, sino a los comienzos mismos de esta tradición, con Sócrates y Platón, tomando como criterio para ello los dos rasgos que proponíamos: énfasis en un ordenamiento interno de agente en contraste a determinaciones externas, y primacía otorgada al saber práctico-operativo sobre uno de tipo proposicional.

Fink aclara desde un comienzo que el propósito de la obra no es sino desarrollar una pregunta por la existencia humana. Como rasgo característico de esta Fink identifica, lo que él llama, su “cosapiencia” (*Mitwisserschaft*; también “complicidad”, “confidencialidad”), su saber de sí misma.

Afirmar que el rasgo esencial de la existencia humana es el saber que ella tiene de sí misma no sería, sin embargo, algo muy distinto que afirmar el primado de la conciencia, retrayendo, así, todo a la filosofía de Descartes. Lo que caracteriza, sin embargo, el enfoque de Fink es pensar esta *Mitwisserschaft* ante todo en términos de *Verstehen*, comprensión, haciendo con ello una clara referencia al problema del sentido aquí involucrado. La existencia, a juicio de Fink, siguiendo con ello sin duda a Heidegger⁷⁸, posee un trato comprensor consigo misma. Al respecto Fink afirma:

“La existencia humana está, para sí misma, abierta en todas sus dimensiones. Esta apertura constituye precisamente su situación. Existimos en el presente de nosotros mismos. Este momento se ha convertido para nosotros en una pregunta preliminar, introductoria. ¿Qué ‘presente’ es éste, en el cual nos comportamos comprensoramente respecto de nuestra propia existencia y, al mismo tiempo, respecto de la existencia humana?”⁷⁹

A partir de esta relación comprensora de la existencia consigo misma, Fink redefine, pues, el problema general de la obra en los siguientes términos: ¿cómo acceder al presente vivencial de la existencia? ¿Qué punto de partida tomar para esto?

Tales preguntas podrían parecer, incluso, un poco absurdas, pues, ¿de dónde sería para nosotros posible acceder más que desde la existencia? Fenomenológicamente, sin embargo, el acceso al presente vivencial de la existencia constituye un serio problema. Fink explica esto del siguiente modo:

“En cada autocomprensión de la existencia hay un comprender de su situación, un comprender de su ‘ahí’ [Da], de su ser aquí y ser ahora. Pero esta comprensión permanece por lo general oscura e indeterminada, y además

⁷⁸ Cf. *Sein und Zeit*, § 31.

⁷⁹ E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/ München: Karl Alber, 1995. Traducción inédita de Cristóbal Holzapfel y asesores. Cap. 4.

persiste siempre el peligro de un extrañamiento. El hombre se inclina de un modo fatal a comprenderse desde las cosas, a presuponerse como una cosa dotada de propiedades especiales (animidad y racionalidad), como una ‘cosa animada’ y a hacer, en su autoexplicación, un uso acrítico de conceptos ‘objetivos’. Y así es también la caracterización que da eventualmente de su ‘situación’, una mala interpretación objetivista del ‘Aquí’ y ‘Ahora’ existencial originario. Y ahí comienza, pues, nuestra pregunta preliminar. ¿Cómo debe ser concebido el presente en el cual la existencia del hombre, comprensora y que al mismo tiempo se experimenta a sí como problema, está presente para sí misma? Esta pregunta no es de ningún modo, como quizás pudiera opinarse, una argucia fuera de lugar, una sutileza metodológica exagerada. Ella concierne en verdad al carácter fundamental de nuestro trato con nosotros mismos. ¿Cómo entendemos nuestro aquí y ahora?’⁸⁰

Frente al problema que constituye el acceso al presente vivencial de la existencia, a su propio ‘aquí’ y ‘ahora’, no basta, pues, con pretender señalar este presente con indicaciones hechas *sobre* la existencia, tomándola a esta meramente como una cosa entre otras. Tal como vimos, Fink califica esta tendencia como fatal si lo que queremos es desarrollar la pregunta por el presente vivencial de la existencia humana desde la existencia humana misma. A este tipo de interpretaciones nacidas de esta tendencia Fink las llama interpretaciones “externas”, “ajenas” o, incluso, “enajenantes”.

En términos generales, una interpretación será externa, en este sentido, si en ella la existencia es tomada sólo como una cosa más entre otras, como un elemento más entre otros, al pensarla, por ejemplo, en un lugar intermedio entre el animal y el dios, o en un determinado “ahora” respecto a una sucesión histórica compuesta de muchos “ahoras”, o en un determinado “aquí” dentro de un plano espacial mayor dado, etc. Fink, de hecho, piensa que la misma filosofía moderna de la conciencia cae en una interpretación de este tipo al presentar al Yo como el centro de un entorno vivencial, donde se encuentra con otros Yoes que a su vez son centros de su entorno⁸¹.

El peligro de este extrañamiento conceptual es tan serio para Fink que ni siquiera el mismo Husserl ni Heidegger se habrían podido librar completamente de él, convirtiéndose también, así, en blancos de su crítica. A juicio de Fink, el énfasis puesto por el primero sobre las “expresiones ocasionales” (*okkasionelle Ausdrücke*), y por el segundo sobre las “indicaciones formales” (*formale Anzeigen*), tales como “aquí”, “ahora”, etc., contrapesando, así, una tendencia a favor de expresiones objetivistas, no alcanzaría aún para asegurar un genuino acceso a la existencia, corriéndose el riesgo, por tanto, de persistir en una interpretación externa sobre ella⁸².

En contraposición a una interpretación *desde las cosas*, en la que la existencia se termina considerando externamente, como una cosa más entre otras, Fink apela a una interpretación *interna* o *desde la existencia misma*⁸³. Es en este punto que Fink propone

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Op. cit.*, cap. 9.

⁸² *Op. cit.*, cap 4. Sobre las “expresiones ocasionales” en Husserl véase el § 26 de la primera de sus *Investigaciones Lógicas*. En Heidegger véase *Ser y Tiempo*, §§ 9 y 12.

⁸³ Nuevamente aquí se puede notar la impronta heideggeriana del pensamiento de Fink. Así como Heidegger habla de modos propios e impropios de ser, Fink lo hace respecto a posibles visiones internas o externas que pudieran recaer sobre la propia existencia.

considerar lo que él llama “fenómenos fundamentales” como ciertas claves de acceso a la existencia humana experimentada desde ella misma.

La relación que Fink describe entre la existencia y los fenómenos fundamentales es doble: por una parte los fenómenos fundamentales *determinan* nuestra existencia, o, dicho de mejor modo, nuestra existencia se encuentra desde siempre ya determinada por ellos, y, por otra, es posible afirmar que los fenómenos fundamentales ponen en juego una peculiar configuración de sentido de la existencia, es decir, un modo peculiar de comprensión. Las expresiones que Fink suele usar, en este sentido, para referirse a estos fenómenos son, por ejemplo, “Seisverfassung” (configuración de ser, estructuración de ser, condición de ser), “ontologische Grundstruktur” (estructura fundamental ontológica), etc.

De ahí, pues, también, que Fink no vea el despliegue óptimo, por así decir, de cada fenómeno como una imposibilidad para la reflexión filosófica sobre la existencia, sino, muy por el contrario, como un posibilitante genuino. Es precisamente cuando la existencia está volcada al trabajo, al dominio, al juego, al amor, o en su relación con la muerte, que se abre una genuina posibilidad de acceso a ella.

Tomando el caso del juego, por ejemplo, la tarea que Fink asume es la de presentar aquel modo único en que la existencia se configura y adquiere un carácter único e irreductible respecto a toda otra actividad⁸⁴. Es en este sentido que Fink afirma lo siguiente:

“Una antropología filosófica tiene que ir más allá de una concepción empírica de los juegos humanos, y sobre todo debe elaborar la estructura de principio, la constitución ontológica y la comprensión ontológica inmanente del juego”⁸⁵

De modo general, Fink hablará del juego como aquel modo fundamental del trato humano con lo posible e irreal. La actividad lúdica será presentada, así, por Fink, como una actividad, ante todo, productiva de mundos irreales. Es la potencia de la irrealidad, en definitiva, lo que llama la atención de Fink; una irrealidad que, argumentará, no es en ningún caso una “infra realidad”, sino más bien “supra realidad”, una exploración de las posibilidades de la existencia humana desde la existencia humana misma.

⁸⁴ Bajo el concepto de juego (*Spiel*) Fink incluye no sólo lo que en castellano entendemos por tal, sino también, sobre todo, el arte, y especialmente el arte representativo (teatro, pintura, etc.). Como es sabido “spielen” en alemán, y todos sus términos asociados, se utilizan también propiamente en este ámbito.

⁸⁵ Fink, *Op. cit.*, cap. 22.

CONCLUSIÓN

El propósito de esta Tesis ha sido el de aproximarse al pensamiento de Platón expuesto en la *Politeia* a partir de diferentes perspectivas y problemas que surgen a partir de él. En este sentido, hemos considerado, en primer lugar, si es posible adjudicarle comprensiblemente una posición que a su vez pueda ser inscrita en el desarrollo total de su pensamiento. En segundo lugar, hemos tratado de evaluar si su propuesta pudiera ser considerada aún hoy en día como un referente válido en el marco de una discusión ética, y si es así, en qué sentido. Esta última cuestión nos ha llevado inevitablemente a considerar el pensamiento de Platón en una perspectiva más amplia, una perspectiva histórica respecto a otro tipo de propuestas éticas, en especial las de la modernidad.

Pero el aporte de Platón, y por cierto el de Sócrates, parece necesario contrastarlo no sólo con el de autores como Kant, Bentham o Sidgwick, por ejemplo, sino también con el de alguien más cercano: Aristóteles; esto considerando, principalmente, la relevancia que su figura ha adquirido desde mediados del siglo XX en el ámbito de la filosofía práctica. Precisamente uno de los proyectos colectivos que se inspiraron en la figura de Aristóteles para presentar una alternativa a las propuestas éticas de entonces llevó como título “Rehabilitación de la filosofía práctica”⁸⁶. El mismo tipo de recuperación, aunque desde un enfoque algo distinto, es el que ha sido llevado a cabo por lo que se conoce hoy en día como “neoaristotelismo”, cuya figura más importante es la del filósofo irlandés, radicado en Estados Unidos, A. McIntyre.⁸⁷

Este retorno que se ha hecho al pensamiento de Aristóteles, si bien muy justificado, ha tendido a opacar, sin embargo, en muchos aspectos, el aporte de otros filósofos en la historia de la ética, en especial el de aquellos, como Platón, anteriores a él. Con Platón, además, se da un problema extra, pues, tal como hacíamos notar al comienzo de esta Tesis, cuando se ha querido hablar de ética en él se ha recurrido más bien a los diálogos tempranos (o “socráticos”), dejando, así, por largo tiempo relegados sus obras del período medio como la *Politeia*, y por cierto también las del tardío.

La razón que sin duda explica la primacía que le ha sido conferido al pensamiento ético de Aristóteles por parte de los intérpretes de la segunda mitad del siglo XX no es otra sino, precisamente, que recién con él la ética se habría constituido como disciplina filosófica independiente. En estos términos se expresa, por ejemplo, Gadamer quien afirma:

“Por su restricción al intelectualismo socrático-platónico en la pregunta por el bien, Aristóteles llega a ser, como es sabido, el fundador de la ética como disciplina independiente frente a la metafísica”⁸⁸

Aristóteles mismo fue, de hecho, el primero en criticar en estos términos la posición de Platón al calificar a la idea del bien que este presenta, como algo no *praktón*, no agible

⁸⁶ M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg: Rombach, 1972-74.

⁸⁷ Al trazar esta línea de recuperación del pensamiento antiguo en siglo XX no pueden dejarse de mencionar el nombre otras dos importantes figuras: Martin Heidegger y Elizabeth Anscombe. A pesar del problema que la ética represento para el pensamiento de Heidegger, sus reflexiones inspiraron a una serie de interpretes en la tarea de retomar y renovar las reflexiones en este ámbito.

⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke, Band 1. 6. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 317.*

o alcanzable en la praxis. En nuestra exposición llevada a cabo hasta aquí, sin embargo, hemos pretendido hacer comprensible la referencia a la idea del bien en términos prácticos, de modo de poder atenuar, así, un poco esta crítica haciendo más justicia al aporte de Platón.

Sin duda resulta bastante razonable afirmar que la ética, como disciplina independiente y delimitada comienza recién con Aristóteles, pero no menos cierto es que ya en Platón pueden ser encontradas reflexiones y propuestas que resultarán vitales para la tradición ética posterior. Son algunas de estas, precisamente, las que hemos intentado presentar aquí.

Otra razón por la cual no se suele considerar o admitir tan fácilmente a Platón en la historia de la ética es la casi nula relevancia que en su pensamiento se le otorga a la cuestión de la instauración de normas, aunque aquí también Aristóteles y en general todo el pensamiento ético antiguo cae bajo esta crítica. En la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, por ejemplo, salvo una breve alusión al caso del adulterio, el robo y el homicidio, como acciones “cuyo sólo nombre implica ya maldad”⁸⁹, el problema de las prescripciones universales no vuelve a aparecer más en toda la obra. De modo similar, en la *Politeia* se afirma que el rol de la legislación en el estado paradigmático se restringirá sólo a lo referido a fundación de templos y regulación de ritos⁹⁰. Todo esto sin duda sorprende a un lector moderno habituado a considerar la ética principalmente como un sistema de normas universalmente válidas.

Ahora bien, para comprender este importante contraste con la modernidad será necesario antes tener a la vista un problema que se suscita a propósito de la noción misma de norma. Este problema es explicado por el Profesor Alejandro Vigo del siguiente modo:

“Frente a una norma ética o jurídica dada pueden plantearse en principio dos tipos diferentes de cuestiones: por un lado, cuestiones de validez, tales como las de si y por qué la norma ha de considerarse válida; por otro, cuestiones de significación y aplicación, tales como las de qué significa realmente la norma y cómo puede o debe realizarse en concreto. Ningún modelo ético que pretenda realmente dar cuenta de la dimensión normativa del obrar práctico puede ignorar por completo uno de estos dos tipos de cuestiones. Pero muy diferente podrá ser el diseño general de una teoría ética según ponga en el centro de su interés el primero o el segundo tipo de problemas”⁹¹

Esta distinción es presentada aquí por Vigo para el caso de la ética de Aristóteles, pero nos parece que ella podría servir también para explicar a Platón y gran parte de las propuestas éticas antiguas. La distinción entre un ámbito de validación o legitimización de una norma y otro de aplicación de ella nos parece aquí fundamental. Como enfatiza, además, Vigo ninguno de estos dos planos puede quedar completamente desatendido en una teoría ética. En Platón este intento de instauración de normas universalmente válidas se encuentra claramente, por ejemplo, en el *Critón* donde una de las discusiones que ahí se da se refiere

⁸⁹ E. N., II, 6, 1107a 9-11.

⁹⁰ Rep. IV, 472a 2 ss.

⁹¹ A. Vigo, “Aristóteles y nosotros. La presencia del aristotelismo en el debate ético contemporáneo”, *Anuario de filosofía jurídica y social*, 11 (1993), pp. 31-48. Vigo, sin duda, toma esta distinción de Wieland, quien a propósito de ella propone considerar uno de las aporías fundamentales a las que se ve enfrentada la razón práctica en virtud de su misma constitución. Cf. W. Wieland, “Aporías de la razón práctica”, en *La razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos*, traducción e introducción de Alejandro Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1996, pp. 17-49, esp. pp. 22-32.

precisamente a si los principios “jamás se debe cometer un acto de represalia” y “es injusto romper un compromiso” puede tomarse como criterios válidos de justicia.

En Platón, así como en Aristóteles, no se trataría, pues, que el problema sobre la fundamentación de las normas esté completamente ausente. Lo que ocurre más bien, a nuestro juicio, es que en muchos casos esta cuestión se la supone zanjada de antemano. Aristóteles es explícito en reconocer, en este sentido, que entre personas bien educadas no existirían problemas de este tipo. Lo mismo habrá de pensarse para el caso de Platón, quien si bien, como hemos mencionado, otorga en la *Politeia* un rol menor a la legislación, tal disposición se encuentra referida a la polis paradigmática, es decir donde habitan los mejores ciudadanos posibles⁹².

Esta tensión entre el plano de fundamentación de una norma y el de su aplicación resulta también muy importante tenerla a la vista, pues a partir de ella sería posible explicar el importante debate generado, principalmente desde la segunda mitad del siglo XX, entre aquellas posiciones de inspiración aristotélica, tales como la de Gadamer, que han vuelto a poner el acento sobre el plano de la concreción de la acción y de la experiencia histórica particular, otorgándole nuevamente, así, a la *phronesis* un lugar privilegiado, y aquellas de cuño más propiamente kantiano, como la de Habermas, que han vuelto sobre la necesidad de llevar a cabo la tarea correspondiente a la validación de principio morales universales⁹³.

⁹² Esta “hipótesis de trabajo” no sería, en este sentido, muy distinta a la que, por ejemplo, Rawls propone a comienzos de su obra capital, donde califica a su teoría de la justicia como una “teoría de cumplimiento estricto” en tanto opuesta a una “teoría de cumplimiento parcial”. Rawls afirma: “[En nuestra discusión] se presume que todos actúan justamente y aportan lo suyo en mantener instituciones justas (...) Así, yo considero primariamente lo que llamo teoría de cumplimiento estricto (*strict compliance theory*) como opuesta a una de cumplimiento parcial (*partial compliance theory*) (...) La última estudia los principios que gobiernan cómo hemos de tratar con la injusticia (...) Obviamente los problemas de la teoría de cumplimiento parcial son los asuntos urgentes y apremiantes. Estas son las cosas con las que nos enfrentamos en el día a día. La razón para comenzar con una teoría ideal es que proporciona, creo, las únicas bases para la comprensión sistemática de estos problemas más apremiantes.” (J. Rawls, *A theory of justice*, Ed. Cit., p. 8.)

⁹³ Cf. la presentación de este debate que, desde un punto claramente gadameriano, hace R. Beiner en su artículo “Do we need a philosophical ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of Ethos”, *Philosophical forum* 20, 3 (1989), pp. 230-43.

BIBLIOGRAFÍA

La edición del texto griego de la *Politeia* utilizada aquí ha sido la de John Burnet, *Platonis Opera*, Vol. 4, Oxford, OUP, 1978 (=1902). Recientemente ha aparecido una nueva edición a cargo de Siem R. Slings, *Platonis Respublicam*, Oxford, Clarendon Press, 2003, la cual se complementa con una serie de notas críticas del mismo autor publicadas en la revista *Mnemosyne* entre los años 1988 y 2003, y que han sido recogidas y editadas bajo el título *Critical Notes on Plato's Politeia*, ed. G. Boter and J. M. van Ophuijsen, Leiden and Boston: Brill, 2005.

Para las otras obras de Platón citadas se ha utilizado también la edición del texto griego de Burnet, *Platonis Opera*, 5 vols., 1900–1907.

Traducciones de la *Politeia*

- ALLEN, R. E., *Plato, The Republic*, New Haven: Yale University Press, 2006.
 BLOOM, A., *The Republic of Plato*, Second edition, New York: Basic Books, 1991.
 EGGERS LAN, C., *Platón, Diálogos IV: República*, Madrid: Gredos, 1986.
 GÓMEZ LASA, G., *Platón, La República, Libros VI-X*, Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1983.
 REEVE, C. D. C., *Plato, Republic*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.
 SCHLEIERMACHER, F., *Platon, Der Staat*, Hrsg.: H. Conrad: Bd.5, Muenchen 1919.
 SHOREY, P., *Plato, The Republic*, 2 vols., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

Traducciones de otras obras de Platón

- GÓMEZ-LOBO, A., *Platón, Critón*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998
 _____ *Platón, Menón*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002.

Literatura secundaria

- ANNAS, J., "Plato and Common morality", *The Classical Quarterly*, 28, 2 (1978), pp. 437-451.
- _____ *An Introduction to Plato's Republic*: Oxford, OUP, 1981.
- _____ *The morality of happiness*, Oxford: OUP, 1993.
- BEINER, R., "Do we need a philosophical ethics? Theory, Prudence, and the Primacy of Ethos", *Philosophical forum*, 20, 3 (1989), pp. 230-43.
- CAMBELL, L., *Plato's Republic*, London, John Murray, 1902.
- DOODS, E., "Plato and the irrational soul", en G. Vlastos (ed.) *Plato, A collection of critical essays II*, New York: Anchor Books, 1971, pp. 206-229.
- GEACH, P., "Good and Evil", *Analysis*, Vol. 17 (1956), reimpresso en Philipa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford: OUP, 1967, pp. 64-73.
- GÓMEZ-LOBO, A., *La ética de Sócrates*, trad. de Andrea Palet, Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1998.
- HITCHCOCK, D., "The Good in Plato's REPUBLIC", *Apeiron*, 19, 2 (1985), pp. 65-92.
- HINTIKKA, J., "Plato on knowing how, knowing that and knowing what" en *Knowledge and the known: historical perspectives in epistemology*, Dordrecht: Reidel, 1974, cap. 2.
- IRWIN, T., *Plato's Ethics*, Oxford, OUP, 1995.
- KRAUT, R., "Flourishing: the central concept of practical thought" en G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: CUP, 2007, pp. 154-67.
- _____ *What is good and why; the ethics of well-being*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- LONG, A. A., "Law and nature in Greek thought", en M. Gagarin (ed.), *The Cambridge companion to ancient Greek law*, Cambridge: CUP, 2005, pp. 412-429.
- MITCHELL, B. and LUCHAS, J. R., *An Engagement with Plato's Republic; A Companion to the Republic*. London: Ashgate, 2003.
- NAILS, D., "'The dramatic date of Plato's Republic'", *The Classical Journal*, 93, 4 (1998).
- _____ *The People of Plato; a prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- PENNER, T., "Introduction" en Cairn, D., et al. (eds.) *Pursuing the good; Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, pp. 1-14.
- SACHS, D., "A fallacy in Plato's Republic", *Philosophical Review*, 72 (1963), pp. 141-158, reimpresso en G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*, Ed. Cit. pp. 35-50.
- SANTAS, G., "The form of the Good in Plato's Republic", *Philosophical Inquiry* (Winter 1980), 2, pp. 374-403.
- _____ "Two theories of Good in Plato's Republic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 3 (1985), pp. 223-45.

- SAUCEDO, V., "La recepción de *The Morality of Happiness*, de Julia Annas", *Acta Philosophica, Rivista internazionale di filosofia*, Vol. 10 (2001), pp. 121-144.
- SAUVÉ, S., *Ancient Ethics, a critical introduction*. New York: Routledge, 2008.
- SCHOFIELD, M., "Approaching the Republic", en M. Schofield and C. J. Rowe (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman political thought*, Cambridge: CUP, 2005, pp. 199-232.
- SNELL, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonische Philosophie*, Hildesheim-Zürich: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1992 (=1924).
- STEMMER, P., "Tugend", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.
- VIGO, A., "Aristóteles y nosotros. La presencia del aristotelismo en el debate ético contemporáneo", *Anuario de filosofía jurídica y social*, 11 (1993), pp. 31-48.
- _____ "Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)", *Acta Philosophica*, 8 (1999), pp. 48-49.
- _____ "Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática", *Diadokhé*, 5, 1-2 (2002), pp. 65-101.
- VLASTOS, G., (ed.), *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1971.
- _____ *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: CUP, 1991.
- WIELAND, W., "Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1976, pp. 19-33.
- _____ *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- _____ "Aporías de la razón práctica", en *La razón y su praxis; cuatro ensayos filosóficos*, traducción e introducción de Alejandro Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1996, pp. 17-49.
- WILLIAMS, B., "Plato against the immoralist" en Höffe, O. (Hrsg.) *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag, 2., bearbeitete Auflage, 2005.
- _____ "The legacy of Greek philosophy" en *The sense of the past; essays in the history of philosophy*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006.
- _____ *Shame and Necessity*, Berkeley: California University Press, 1993.

Otros autores citados

- BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- FINK, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/ München: Karl Alber, 1995.

GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Band 1. 6. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

RAWLS, J., *A theory of justice*; Revised edition, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1999.