

EPISTEME Y DOXA EN LA ETICA PLATONICA

JOSÉ VIVES, S. I.

Indica que Platón aspira a reelaborar positivamente el resultado negativo del esfuerzo socrático por intelectualizar la ética más allá de la moral arracional popular y tradicional, así como de la relativista de los sofistas.

En los primeros diálogos platónicos se entiende la "doxa" como juicio subjetivo y la episteme es aún concebida como "techne" o habilidad para hacer algo. El "Gorgias" admite ya un tipo de "techne" que no requiere acción y puede dar razón de las cosas. El "Fedón" aplica a la ética ese concepto estricto o racionalista de "episteme". El "Menón" establece que puede haber virtud no basada en la "episteme", sino en una "doxa" verdadera o recta. El "Banquete" contiene un elogio de ésta y la considera como estadio intermedio e imprescindible para alcanzar la virtud fundada en la "episteme". La "República", en cambio, considera toda "doxa" como peligrosa y contrapuesta a la "episteme", entendiendo que es preciso llegar a un criterio universal que aclare porqué algo es bueno o malo más allá de las experiencias sensibles de lo mudable y corruptible, que es lo único accesible a la "doxa". En la "República" la racionalización de la ética llega a identificarla con la ciencia de la idea del Bien, sólo alcanzable por unos pocos mediante la verdadera "episteme". Aunque no abandone el tema de la "doxa" y la "episteme" en los diálogos siguientes, Platón no vuelve a referirlo a cuestiones éticas hasta "Las Leyes". En esta obra el bien humano ya no se considera como un saber, sino como armonía racional de los elementos integrantes del hombre. El problema ético ya no es el de averiguar qué es el Bien, sino el de cómo hacer que los hombres vivan bien, con todo lo cual viene a anticiparse la concepción aristotélica de la ética.

The paper asserts that Plato tried to reach a positive outcome from Socrates' failure to rationalize the bases of ethics beyond both popular traditional irrational morals and the relativistic one of the sophists.

Plato's first dialogues consider "dóxa" as a subjective judgment and still understand "episteme" as "techne" or ability to do something. In the "Gorgias" he admits already a kind of "techne" that does not require action but can explain things. His "Phaedo" uses in ethics that rationalistic or strict notion of "episteme". His "Meno" states that virtue can be based on a true "doxa" and not on "episteme". The "Symposium" includes a eulogy of such "doxa" and considers it as an intermediate necessary stage to reach virtue as based on "episteme". The "Republic", on the

contrary, considers any "doxa" as dangerous and opposed to "episteme", admitting the need to reach a universal criterion, which can explain why something is good or evil beyond sense experiences of changing and corruptible things, the only ones accessible to "doxa". The "Republic" considers the rationalization of ethics as identical to the science of the idea of Goodness, which only a few can reach through real "episteme". Although later dialogues do not abandon the distinction between "doxa" and "episteme", Plato does not use them again in reference to ethical questions till "The Laws". That work does not consider human goodness as a wisdom, but as a rational harmony between the different sides of man; ethical problems no longer consist of finding out what is good, but how to ensure that men live the right kind of life. With this, Plato anticipates Aristotele's typical conception of ethics.

Der Artikel zeigt, dass PLATON danach strebt, das negative Ergebnis der sokratischen Bemühungen, die populäre und traditionelle Ethik ebenso wie die relativistische Ethik der Sophisten zu intellektualisieren, positiv wieder auszuarbeiten.

In den ersten Dialogen PLATONS wird die "Doxa" als subjektives Urteil und die Episteme als "Techne", bzw. als Gewandtheit etwas zu machen, begriffen. Der "Gorgias" lässt schon eine Art "Techne" zu, die keine Tätigkeit erfordert und über die Sachen Auskunft gibt. Der "Phaidon" gibt der Ethik den strengen und rationalistischen Begriff von "Episteme". Der "Menon" stellt fest, dass es eine Tugend geben kann, die nicht auf der "Episteme" sondern auf einer wahren und richtigen "Doxa" fusst. In dem "Symposion" findet man ein Lob derselben; in diesem Dialog hält PLATON die "Doxa" für ein unvermeidliches Zwischenstadium, um die auf der "Episteme" begründete Tugend zu erreichen. Aber die "Republik" hält jede "Doxa" für gefährlich und der "Episteme" gegenübergestellt; in diesem Dialog meint PLATON, dass man zu einem universalen Kriterium kommen muss, das über die sinnlichen und vergänglichen Erfahrungen hinaus erklären soll, warum etwas gut oder schlecht ist. Diese Erklärung vermag nur die "Doxa" zu leisten. In der "Republik" identifiziert die Rationalisierung der Ethik diese "Doxa" mit der Idee des Guten, die nur wenige Leute durch eine echte "Episteme" erreichen können. Obgleich PLATON in den folgenden Dialogen das Thema von der "Doxa" und von der "Episteme" nicht aus dem Auge lässt, bezieht er es erst wieder in den "Gesetzten" auf ethische Fragen. In diesem Werk hält PLATON das menschliche Gut nicht für ein Wissen, sondern für ein vernünftiges Zusammenspiel der Elemente, die den Menschen ausmachen. Jetzt ist das ethische Problem nicht mehr die Erforschung des Wesens des Guten, sondern die Frage danach, wie es zu bewirken ist, dass die Menschen richtig leben. Damit greift PLATON der aristotelischen Auffassung der Ethik voraus.

Si algo podemos afirmar acerca del SÓCRATES histórico, es el hecho de que se interesaba primordialmente por cuestiones éticas (1). En la Atenas de su tiempo, como en toda sociedad suficientemente desarrollada, se aplicaban a la conducta humana términos de aprobación o desaprobación, se apetecían ciertos valores o ideales de conducta, mientras que sus contrarios eran rechazados. Seguramente se estaba muy lejos de una uniformidad general respecto a las ideas sobre lo que es deseable o reprochable en la conducta humana, y más aún respecto a los motivos o razones en los que debía fundarse un juicio de aprobación o de reprobación. De una manera general podemos decir que la actividad intelectual de SÓCRATES se ocupa en investigar qué tipo de conducta humana es aprobable o reprochable, y por qué razones. Frente al relativismo moral o subjetivismo de algunas teorías sofisticadas nuevas, frente al rutinarismo fundado en la costumbre arracional y en la tradición, frente a la confusión ética originada por el contacto cada vez más intenso con pueblos de costumbres muy diversas y por el desmoronamiento de las concepciones religiosas tradicionales, SÓCRATES intenta establecer —aunque, al parecer, de manera poco sistemática— las bases de una moral objetiva, racional, con tendencia a un valor absoluto y universal.

La contribución de SÓCRATES a la ética está en no haberse aquietado ni con la moral arracional del pueblo y de la tradición, ni con la moral relativista, superficial y pseudorracional de la *intelligentsia*.

Seguramente no sería demasiado difícil hallar las principales causas que históricamente determinaron que la ética socrática se encauzara por el llamado intelectualismo ético (2). Cuan-

(1) Cf. Jen. "Mem", I, 1, 16.

(2) Tal estudio histórico queda fuera de los límites propuestos para este trabajo, aunque desearíamos tener la oportunidad de emprenderlo en mejor ocasión. Parece que el intelectualismo ético habría que explicarlo a partir del contexto utilitario y egoísta de los valores de la moral arcaica —en tal contexto lo volitivo puede darse por supuesto y lo interesante es lo cognoscitivo, "saber" lo que es realmente útil o deseable—, así como también a partir de la indiferencia conceptual y lingüística entre saber teórico y saber práctico. Algunos aspectos de estas cuestiones han sido tratados recientemente por ED. SWARTZ, "Ethik der Griechen", Stuttgart, 1951; J. GOULD, "The Development of Plato's Ethics", Cambridge, 1955; W. H. ADKINS, "Merit and Responsibility", Oxford, 1960.

do SÓCRATES intenta establecer las bases racionales de la moral, la influencia real pero insensible de su tiempo y de su pueblo le lleva como espontáneamente a asimilar los principios de la actividad moral a los principios de la actividad técnico-pragmática. Así como el buen zapatero lo es por el hecho de poseer los conocimientos teórico-prácticos con los que hace buenos zapatos, así el hombre bueno, el buen ciudadano lo será por una serie de conocimientos teórico-prácticos por los que conseguirá lo que se espera de un hombre bueno y buen ciudadano. En realidad, la analogía es de una validez muy limitada, pues a poco que se examine se evidencia que la actividad moral difiere notablemente en muchos aspectos de la actividad técnica. Por esta razón la ética socrática tiene fundamentalmente un carácter aporético o negativo: generalizando y estirando un poquito las cosas, podría decirse que la especulación ética de SÓCRATES se reduce a comprobar que el intelectualismo técnico-pragmático es inadecuado para dar razón de la conducta moral del hombre. Es una conclusión puramente negativa la recogida en los primeros diálogos de PLATÓN, y puede dudarse de que SÓCRATES ofreciera jamás algo más positivo. Es PLATÓN quien, sobre el campo desbrozado por su maestro, intenta construir un sistema ético racional modificando y superando el intelectualismo pragmático(3).

Estas páginas quieren ser una pequeña contribución al estudio de la evolución del pensamiento platónico en su forcejeo por superar las limitaciones del intelectualismo ético. Se ha tomado como base el análisis e interpretación del uso de *epistême*, *dóxa* y términos afines en contextos en los que se discuten problemas éticos. Sabemos, por haberlos experimentado, los escollos que hay en querer atribuir al lenguaje platónico una rigidez y uniformidad terminológica enteramente ajenas a la gran riqueza y flexibilidad lingüística de aquel genio, que tenía tanto de poeta como de filósofo. Pero, por más que uno se encuentre a menudo con tal o cual expresión que se sale de la línea sistemática, y por más que a veces en un contexto donde un término parece usarse en un sentido bien determinado, surge de repente el mismo término usado en sentido diverso, creemos que se puede señalar una dirección evolutiva suficientemente clara y bien

(3) No se puede negar que la preocupación ética es el principal motor de la especulación platónica, por lo menos en los diálogos de juventud, y podemos tener por cierto tal preocupación fue lo que empujó a PLATÓN a la metafísica de las Ideas. Sin embargo, no hay que exagerar este punto, como hace a veces el libro de CAVANAGH, "The ethical endlof the theory of Ideas", Oxford, 1909.

atestiguada en el uso de dichos términos en relación con el problema ético (4).

Los primeros diálogos platónicos (5)

Es sabido que en estos diálogos predomina el interés por las definiciones de términos éticos, y se puede suponer que reproducen con bastante fidelidad, por lo menos en su sentido general, las especulaciones éticas del SÓCRATES histórico. Si a alguno no place tal suposición, puede suponer que representan la actitud del mismo PLATÓN en sus años jóvenes.

Dóxa no se usa en estos diálogos en relación alguna especial con la ética, sino que tiene únicamente el sentido ordinario de "opinión" o "juicio subjetivo" del que habla, sin que de suyo afirme ni niegue la verdad objetiva de lo que se dice. Así en *Apol.* 34^a, 35^b; *Crit.* 44^c, 46^c, 47^a, 53^c; *Carm.* 158^e, 159^a, etc. A veces tiene el significado derivado de "gloria", "buena fama": *Apol.* 29^d, 35^b; *Crit.* 44^c, 49^d; *Laq.* 189^a, etc.

Epistême si se usa en contextos éticos, tiene de ordinario el sentido primitivo estudiado por SNELL (6), y más recientemente

(4) Dice GOULD, l. c. p. 160 "It should by now be axiomatic in any study of PLATO that an argument about his meaning which turns on a rigid interpretation of his terminology is at once suspect, in particular if such an argument is used to discredit a normal, common-sense understanding of PLATO'S intention."

(5) Aceptamos en sus líneas generales la cronología de los diálogos hoy generalmente aceptada, basada en los estudios estilométricos de CAMPBELL, RITTER, LUTOWSLAWSKI y otros. Las diferencias de detalle entre los diversos sistemas respecto a la precedencia de algunos diálogos, sobre todo de los más primerizos, no afectan nuestro argumento general. Para nuestro propósito nos bastará distinguir entre diálogos primerizos o socráticos ("*Crit.*" "*Eutf.*", "*Laq.*" "*Ión*", "*Lis.*" "*Carm.*" "*Eutd.*" "*Apol.*" "*Hip. ma.*" y "*men.*"), diálogos medios o constructivos ("*Gorg.*" "*Men.*" "*Smp.*" "*Rp.*" "*Fed.*" "*Fedr.*") y diálogos tardíos o críticos. Muchos colocan al "*Protágoras*" en un lugar avanzado dentro del segundo grupo; sin embargo, en lo que se refiere a los aspectos estudiados en este trabajo hemos observado que tiene gran afinidad con los diálogos del primer grupo, y por esto hemos creído podíamos considerarlo como un diálogo de transición entre el primer grupo y el segundo.

(6) "Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie", Berlin, 1924 (Philol. Unters. 29).

por GOULD (7), de "habilidad para hacer algo" o "conocimiento práctico de algo." No se trata de un conocimiento especulativo, ni de una mera aprehensión intelectual o sensible, sino de un conocimiento teórico-práctico, un conocimiento ordenado a la acción o a la producción de algo. Como hizo notar ONIANS a propósito de HOMERO (8), la lengua griega primitiva no distingue entre lo cognoscitivo propiamente tal y lo volitivo o emotivo. Verbos que en época posterior tuvieron una connotación exclusivamente cognoscitiva, como *oída* y *phronein*, tenían en un principio connotaciones volitivas y emotivas muy preponderantes. Así adquieren sentido pleno frases como: ἄγρια οἶδεν, Il. XXIV, 41; κεδνά ἰδοῖα, Od. I, 428; φίλα εἰδότες ἀλλήλοισιν, Od. III, 277; κακὰ φρονέουσι ἀλλήλοισιν, Il. XXII, 263; φίλα φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ, Od. VII, 75.

En los héroes homéricos, explica ONIANS, la actividad interior es indiferenciada: el conocer y el pensar están incorporados al sentir y a la tendencia a actuar. La razón es que no se ha llegado a concebir el pensamiento como una actividad de naturaleza espiritual, independiente de las tendencias y movimientos que se experimentan corporalmente con mayor poder vivencial.

Así también el sentido originario de *epistême*, como ha probado largamente GOULD (9) se refiere a la capacidad interior más directamente presente al hombre primitivo, la capacidad de hacer u obrar, y no al puro pensar o saber especulativo.

En los primeros diálogos de PLATÓN *epistême* se toma en este sentido original, prácticamente sinónimo de *téchne* y se aplican lo mismo a la actividad técnico-pragmática del artesano que es *aghatós* en su propia *téchne*, que a la actividad moral del hombre o del ciudadano que es simplemente *agathós* en cuanto tal.

De esta manera, el uso lingüístico, que no es más que manifestación de los hábitos mentales correspondientes, había preparado el camino para la llamada "paradoja socrática" de que la *areté* es *epistême*. Por este camino avanzó SÓCRATES, empujado por las exigencias de su época (10). Era la época de los sofistas,

(7) L. c.

(8) "The Origins of Europaen Thought", Cambridge, 1951, 13 sigs.

(9) L. c. p. 7 sigs. El sustantivo "epistême" parece que no se halla antes de BAQUILIDES (X, 38 SNELL).

(10) La influencia del momento histórico en el pensamiento socrático ha sido exagerada hasta el límite por GIGON, "Sokrates", Berna, 1947, relegando al SÓCRATES histórico a la región del mito. También DUPREEL, "Les Sophistes", París, 1948, extrema la tendencia a atribuir las ideas de SÓCRATES a sus predecesores. Por otra parte, STENZEL

los maestros itinerantes, llegados de las colonias a la metrópoli comercial, cultural y política de Atenas con la pretensión de hacer "mejores" a los que quisieren seguir sus enseñanzas a cambio de una módica suma de dinero. PLATÓN nos ha descrito la llegada de uno de ellos a Atenas:

"Las ventajas que sacarás de asociarte conmigo serán que desde el primer día volverás a casa mejor de lo que eras antes, y al día siguiente lo mismo; y todos los días advertirás que vas progresando visiblemente en mejor" (11).

Los sofistas llegaban a Atenas en buen momento, o mejor, el momento histórico era tal que se puede decir que requería la aparición de los sofistas. Eran los años gloriosos de la guerra del Peloponeso, los últimos tiempos de la democracia periclea, los años de NICIAS, CALIAS y ALCIBÍADES. Atenas había pasado en cincuenta años de una organización de tipo feudal a una democracia imperial casi todopoderosa. TUCÍDIDES nos ha pintado al vivo las sesiones de aquella asamblea en la que los oradores del pueblo imponían sus opiniones sobre los asuntos más graves de la paz y de la guerra. La carrera política estaba allí abierta para cualquiera que se presentara cómo hábil para dominar la situación del momento: y allí estaban precisamente los sofistas, proclamando que ellos con su enseñanza eran capaces de hacer a cualquiera apto para enfrentarse con toda clase de situaciones.

Es importante no olvidar que fue este el ambiente en el que SÓCRATES empezó a filosofar. Pero pronto los reveses de la guerra y la decadencia de la democracia hicieron pensar a los mejores espíritus de Atenas sobre los endebles fundamentos del optimismo político que se revela en el discurso funeral y en toda la política imperialista de PERICLES, o en las bravatadas de ALCIBÍADES entusiasmado con la expedición a Sicilia. La tradición democrática ateniense daba por supuesto que no se requería formación especial para intervenir en los asuntos de la vida

(art. "Sokrates" en PW IIIA, 815) y SNELL ("Entdeckung", 218-219) señalan rectamente que sería también exageración inadmisible considerar a SÓCRATES, como a veces se ha hecho, como el comienzo absoluto de la filosofía ética.

(11) "Prot." 318a.

pública (12). PERICLES se jactaba de que, mientras los espartanos se sometían desde la infancia a una dura disciplina política y militar, los atenienses obtenían los mismos resultados con una vida más libre (13) y de que cualquier ciudadano, sin dejar de atender a los negocios privados, era capaz de intervenir eficazmente en los negocios públicos (14). SÓCRATES refiere el modo de sentir común cuando dice en el *Protágoras* (15) que los atenienses, cuando se trata de construir barcos o edificar murallas, llaman a los expertos, y su opinión es decisiva; pero cuando se trata de decidir sobre el gobierno de la ciudad, la opinión de cualquier ciudadano vale lo mismo.

Pero el mero hecho de que se llame la atención sobre este punto como algo peculiar puede hacer sospechar que no era algo que tenía que darse naturalmente por supuesto. La dura realidad había enseñado que, muerto PERICLES, no se había podido encontrar a nadie que hiciera frente a las dificultades. Entonces los hombres más serios hubieron de preguntarse si la política no requería también sus "técnicos", y si no debiera enseñarse de una manera un poco sistemática, como se enseñaban de hecho las demás *technai*.

Es esencial colocar en este contexto histórico las reflexiones éticas de SÓCRATES. SÓCRATES hubo de preguntarse: ahí están los sofistas pretendiendo enseñar la excelencia moral y política (que era lo que un griego entendía por *areté*); por otra parte, los hechos no parecen demostrar que nadie adquiriera a través del contacto con ellos tal excelencia. ¿Es que, realmente, *areté* se puede enseñar? ¿Cuál es el método de su enseñanza? ¿Qué es *areté*? Son los temas que recurren constantemente en estos primeros diálogos. Una y otra vez se presentan graves personajes de Atenas discutiendo cómo lograr que sus hijos, o los jóvenes en general, lleguen a poseer aquella excelencia moral que hizo esclarecidos a sus mayores y que la vida política de la ciudad requiere. Así en el *Laques* (179^c, 184^e), en la *Apología* (20^o),

(12) Esta tradición se expresa, por ejemplo, en el mito de Prometeo y Epimeteo, en "Prot." 322b sigs. Zeus ordenó que se distribuyera por igual a todos los hombres el sentido de la justicia y de la vergüenza ("Dike" y "Aidós") que son los fundamentos de la vida política. El problema que representaba para la democracia ateniense la falta de un sistema adecuado de educación política ha sido bien analizado por JAEGER, "Pai-deia", ed. esp. Méjico, 1957, 263 sigs.

(13) Tuc. II, 39, 1.

(14) *Ibid.*, 40, 2.

(15) "Prot." 319b.

en el *Eutifrón* (2^a), en el *Eutidemo* (275^a), en el *Protágoras* (316^b) y en el argumento principal del *Menón*.

SÓCRATES intenta aportar una solución a este problema real de sus contemporáneos, y no es de extrañar que en este difícil empeño se manifieste influenciado por el espíritu de sus coetáneos: Entre las más señaladas manifestaciones del racionalismo ateniense del siglo v se halla la exaltación y valoración de *techné* como manera racional e ideal de acción. El ateniense cultivado sabía que había muchas maneras de hacer una cosa, pero sólo había una manera de hacerla bien, la manera racional, la que se basaba en un adecuado conocimiento de la cosa, de su finalidad y de los medios mejores para obtenerla, la manera "técnica". Verdaderamente se podría hablar de un período de "tecnocracia", y la veneración que los personajes de los diálogos de PLATÓN muestran por "*techné*" y por el *technikós* o experto de cada ciencia es sólo comparable al respeto que en tiempos modernos ha rodeado a todo lo que se presenta como "científico" o fundado en las conclusiones incontrovertibles de la "ciencia" (16).

Si el cuadro que nos ofrecen los primeros diálogos platónicos es exacto, SÓCRATES debió de estar encantado con el poder de *techné*, modelo de acción humana racional. La comparación de la acción moral con la actividad técnica se repite a cada paso. Casi se podría decir que los diálogos que nos ocupan no son más que una serie de intentos fallidos de definir la acción moral por comparación con el prototipo de actividad técnica. Sirva de ejemplo el pasaje del *Laques*, 165^d: se trata de definir qué es *sophrosyne*, y como definición provisional se dice que tal vez sea una ciencia (*epistème tis*). En seguida procede SÓCRATES al tratamiento dialéctico de esta definición provisional, por comparación con la actividad de las *technai*: la medicina es también una *techné*, y tiene por objeto producir algo que nos es útil, a saber, la salud; lo mismo hay que decir de la arquitectura y de todas las demás artes... ¿Cuál es, pues, el objeto útil que nos procura *sophrosyne*? Un proceso del mismo género hallamos en el *Eutidemo* (280^b, 291^d) en el *Cármides* (165^e), todo a lo largo del *Hipias Menor*, etc. Este proceder es tanto más digno de notarse cuanto que no es exclusivo del SÓCRATES platónico: apare-

(16) Cf. a este respecto la Introducción a la "República" de Platón en la edición bilingüe de J. M. PABÓN y M. F. GALIANO, Madrid, 1949, XXXVIII y sigs. Bajo otro aspecto, SCHAEERER, "Episteme et Techné, Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon", Magon, 1930.

ce también en los *Recuerdos* de JENOFONTE. Cf., por ejemplo, *Mem.* IV, 2, 22.

SÓCRATES toma siempre la actividad técnica como norma y paradigma de la acción moral. Esta concepción, tan distinta de nuestros modos de pensar, no nos extrañará si examinamos más de cerca los ideales o valores morales de los griegos. Estos ideales y valores, a menudo poco definidos, quedaban comprendidos bajo el término general y vago de *areté*, que, a falta de mejor traducción, solemos traducir por "virtud". Pero es cosa sabida que la *areté* griega no significaba como nuestra virtud un modo de obrar conforme a unos principios éticos definidos, establecidos por la razón o por un código de mandamientos religiosos (17). La situación espiritual del siglo V se caracterizaba precisamente por la ausencia de principios éticos firmes, una vez que las circunstancias históricas hicieron inadecuada la antigua moral tradicional. La nueva ética predicada por los sofistas se desentendía de principios morales, para tomar un aspecto puramente pragmático: hedonismo, utilitarismo, subjetivismo ético. Tales son los sistemas morales defendidos por los sofistas en los diálogos de PLATÓN: recordemos el *Protágoras* con su hedonismo, el argumento pragmático de POLO en el *Gorgias*, y el relativismo absoluto de CALICLES en el mismo diálogo, o de TRASÍMACO en el primer libro de la *República*.

¿Para estos moralistas, y en general, para el público atenien- se, en qué consistía *areté*? Al fin de cuentas, en la capacidad para obtener ciertos resultados prácticos en la vida privada y, sobre todo, en la pública (18).

Lo que PROTÁGORAS profesa enseñar es "el buen sentido, *euboulia*, en las cosas privadas, para que uno pueda gobernar su casa de la mejor manera posible, y en las cosas públicas, para que uno pueda hablar y actuar de la mejor manera posible en los asuntos de la ciudad" (19). Este era como el programa ético de uno de los mejores de aquellos maestros. En el *Menón* se recoge la misma idea: la "virtud" de un hombre es lo que permite administrar bien su casa y su ciudad (20). En el *Alcibiades* pregunta SÓCRATES cuál es la ciencia de los que viven en común

(17) Sobre el concepto griego de "areté" puede verse SCHWARTZ, "Ethik der Griechen", 19 sigs.; SNELL, "Entdeckung", 224; GOULD, "The Development of Plato's Ethics", 12, 31.

(18) ADKINS, "Merit and Responsibility", Oxford, 1960, ha puesto de relieve el carácter pragmático de los ideales morales arcaicos.

(19) "Prot." 318e.

(20) "Men." 91a.

bajo una constitución; y ALICIBÍADES responde: el buen juicio, *euboulia*, para administrar y defender la ciudad lo mejor posible (21). Como se ve no hay aquí referencia a lo que nosotros concebimos como un bien moral absoluto, ni a una idea de bien más o menos determinada, como la que propondrá PLATÓN en el *Banquete* o en la *República*. Se trata de una virtud puramente pragmática. Sobre lo que nosotros llamaríamos la esencia moral de *areté* no se preocupan los sofistas: les basta con definirla por sus resultados prácticos, y es en función de éstos cómo se determina la moralidad (22).

Para el que se pone en este punto de vista, el paralelismo entre *areté* y *téchne* o *epistème* es perfecto (23). Así como *techné* es el principio racional que permite obtener los mejores resultados en el orden práctico material (salud, habitación, navegación, vestido y calzado...), así *areté* es el principio racional que permite obtener los mejores resultados en el orden doméstico y político, entendiéndose por tal lo que constituye el éxito en la vida de un hombre, tanto privada como pública.

El intelectualismo ético sólo puede comprenderse en este contexto, pues la especulación socrática presupone casi siempre este concepto pragmático de *areté*. SÓCRATES tropieza con las limitaciones de tal concepción, e intenta superarla buscando una definición de *areté* que exprese la esencia de la misma, y no solamente sus resultados prácticos. Pero en estos primeros diálogos no se encuentra nunca esta preciada definición esencial, ni puede decirse que se dé paso alguno positivo hacia ella. SÓCRATES puede criticar la moralidad pragmática de los sofistas: pero no llega a rebasarla nunca, dándonos otro tipo de moralidad.

(21) "Alc." 125e.

(22) ADKINS, l. c. caps. IX y X señala este aspecto pragmático de "areté" en conexión con un pasaje de la "Electra" de EURÍPIDES (360 sigs.) en que aparece claro el nuevo ideal de moral burguesa frente a los ideales heroicos. Del secillo campesino que ha acogido a Electra se dice: "Este hombre que ni es de los grandes entre los Argivos, ni está hinchado con la fama de su linaje, sino que es un simple hombre del pueblo, ha probado ser un hombre de "virtud" ("áristos éurethé"). Tales ciudadanos son los que administran bien ("oicóusin eu") las ciudades y las casas, y no los que no son más que músculos privados de juicio."

(23) Nótese, de paso, en el pasaje antes citado del "Menón" (91^a) la equivalencia de "sophia" y "areté":

οὗτος ἐπιθυμῆι ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ἢ οἱ ἄνθρωποι τὰς οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι.

Creo que este es el sentido que hay que dar al hecho de que todos los diálogos en que se debate este punto tienen resultado negativo.

Así, pues, cuando SÓCRATES enseña que la virtud puede reducirse a *epistême*, no se trata de un conocimiento teórico, ni de aquel conocimiento de la Idea o de la esencia del bien de la que hablará más tarde PLATÓN, sino de la ciencia pragmática de las cosas que de hecho y *ex experientia* son buenas o malas para el hombre (= útiles o dañosas), ciencia que no difiere mucho de la que profesaban enseñar los sofistas, y con la que el mismo SÓCRATES no acababa de satisfacerse, porque había descubierto en la discusión dialéctica que no puede llevar muy lejos en el camino de establecer una norma racional y universal de moralidad.

El testimonio de JENOFONTE confirma lo mismo. El SÓCRATES de los *Recuerdos* dice que la virtud se puede reducir a conocimiento, pero el objeto de este conocimiento no es la Idea del bien, sino "las cosas buenas, hermosas y justas" (*ta kala kai agathia dia dikaia*) (24), o "las cosas que conviene hacer" (*a dei praisin*), o bien "lo que más conviene" (*ta symphorótata*) (25). Según esto, el Sócrates de JENOFONTE enseña que la excelencia moral puede reducirse a *epistême*, pero por tal entiende, no la ciencia de los principios universales de la moralidad, sino una ciencia pragmática, el conocimiento de las cosas que en cada momento son buenas, justas, útiles o convenientes.

PLATÓN sigue el uso corriente al hacer de *epistême* un sinónimo de *technê*. En los primeros diálogos no hallamos rastro de aquel uso más especializado que hará de *epistême* el término reservado para el conocimiento teórico perfecto e infalible (26). Así en el *Laques* (27) se habla de *epistême* y *hippikê* al mismo nivel que *technê sphendonêtikê*, *toxotikê*. Los ejemplos podrían repetirse indefinidamente. Me limitaré a dar una lista, que no pretende ser exhaustiva, de pasajes en los que estos términos se toman indistintamente como sinónimos: *Eutf.* 13^a; *Laq.* 184^e, 193^b, 194^e, 198^d; *Eutd.* 279^c, 290^a, 292^c y *passim*; *Carm.* 165^d, 173^b y *passim*; *Ión.* 532^e, 537^d, 541^e; *Lis.* 209^c; *Hip. men.* 368^a; *Prot.* 312^c, 318^b, 319^d, 350^a, 357^b; *Gorg.* 449^d, etc. etc. Este uso es exclusivo de los primeros diálogos; también se halla en las obras tardías, aunque con menos frecuencia.

(24) "Mem.", IV, 2, 22.

(25) "Mem.", III, 9, 4; IV, 6, 6.

(26) Cf. "Rp." 476c sigs.

(27) 193b.

Así se halla *epitême* como sinónimo de *technê* en *Rp.* 340^d, 350^a, 438^{cd}, 522^b; *Fileb.* 19^d, 56^b; *Teet.* 146^c, etc.

La cuestión que puede proponerse es ahora la siguiente: es cierto que en los diálogos socráticos se usa con gran frecuencia *epistême* como sinónimo de *technê*. Ahora bien, cuando en los mismos diálogos se dice que la excelencia moral se puede reducir a *epistême*, ¿hay que entender esta palabra en el sentido sinónimo de *technê*?

Hay un pasaje en el *Eutifrón* (28) que da luz sobre el pensamiento de SÓCRATES a este respecto. La conversación trata de las discordias que, según los poetas, existen entre los dioses. ¿A qué se deben tales discordias? pregunta SÓCRATES. Si tú y yo disputáramos sobre cuál es la mayor de dos cantidades, recurriríamos al cálculo y compondríamos en seguida nuestra disputa. Si discutiéramos sobre magnitudes o pesos, zanjaríamos la cuestión de manera semejante, midiendo o pesando. Pero si disputáramos sobre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, ya no sería tan fácil componer nuestras diferencias, puesto que no tenemos a mano una regla para discernir estos asuntos.

El anhelo ético de SÓCRATES era este: hallar un sistema que permitiera decidir sobre cuestiones morales lo mismo que el cálculo o la balanza deciden sobre números y pesos. Es el gran anhelo de todo racionalismo. Recordamos a DESCARTES y su ideal de una filosofía *more geométrico*.

La idea se repite una y otra vez en los diálogos. En el *Protágoras* (29) se declara que si nuestra felicidad dependiera de la elección entre la mayor y la menor de dos cosas, o entre un número impar y un número par, acudiríamos al arte de medir o de calcular. Pero ahora (en el supuesto hedonístico del *Protágoras*) depende de la recta elección de lo que realmente es el mayor placer: luego la moral es una especie de técnica de medir.

En el mismo *Protágoras* (30) se dice que los sofistas son como vendedores de los víveres de que el alma se alimenta, que son *tá mathêmata*; van ponderando y recomendando sus mercancías, pero se preocupan poco de que en realidad sean buenas, pues sólo quieren vender; y así engañan al comprador, si no es un médico o un maestro de gimnasia, que saben lo que realmente es bueno o malo. Así también, hay que encontrar el médico del alma que nos diga si lo que recomiendan los sofistas es bueno o malo. Como el médico posee la *technê* de la salud del cuer-

(28) 7d sigs.

(29) 356e sigs.

(30) 313c.

po, así hay que buscar al que posea la *techné* de la salud del alma.

En la *Apología* explica SÓCRATES (31): Si nuestros hijos fueran potros o terneros los entregaríamos a un experto en caballos o en ganadería, para que cultivasen en ellos *tên prosékousan aretên*. Pero, puesto que son hombres, ¿a quién los confiaremos? *τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς ἐπιστήμων ἔστιν.*

Todavía hay otro aspecto en el que la actividad moral se asemeja a la técnica, sobre todo a las artes imitativas o reproductivas: así como el técnico en estas artes es el que reproduce exactamente el modelo o paradigma propuesto, así la actividad moral es como un reproducir en nosotros un paradigma o modelo de excelencia moral. Por esto se preocupa SÓCRATES de hallar una definición satisfactoria de lo que es la virtud, para que mirando a ella como paradigma (32) podamos decir claramente cuando una obra es virtuosa y cuando no. Es esta una de las formas bajo las que gusta PLATÓN de presentar la acción moral, y que sin duda determinó el carácter ejemplarista de la teoría de las Ideas (33).

SÓCRATES concibe, pues, la excelencia moral como la posesión de una *epistême* de tipo técnico. Pero, ¿en qué consiste esta *epistême*? Esto es lo que se busca en todos estos primeros diálogos, y lo que en realidad nunca se encuentra. Bruno SNELL ha hecho notar la paradoja de que "SÓCRATES, que pasa como el fundador de la filosofía moral, nos dice a bocajarro que no sabe lo que es la moralidad" (34). La razón de esto está en que el SÓCRATES de estos primeros diálogos, al contrario de lo que hará el SÓCRATES del *Banquete* y de la *República*, no acaba de desembarazarse del prejuicio de su época que le hace considerar la moral como ciencia de lo pragmático y contingente, de las cosas concretas buenas o malas, útiles o dañosas, no de los principios de donde se deriva la moralidad de tales cosas. Veamos esto en concreto en algunos diálogos:

En el *Laques* se pregunta qué sea el valor, *andreia*. Después de varias tentativas fallidas de definición, se propone la siguiente: "Valor es la ciencia de las cosas que son temibles y

(31) 20a.

(32) "Eutf." 6e.

(33) Cf. "Gorg." 503e; "Men." 72c. Sobre el tema del ejemplarismo cf. GODSCHMIDT, "Le paradigme dans la dialectique platonicienne", Paris, 1947. CLASSEN; "Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens", Munich, 1959 (Zetemata 22), 88 sigs.

(34) "Entdeckung", 219.

de las que no lo son, así en la guerra como en las demás circunstancias de la vida" (35). Como se ve, la definición está concebida de manera totalmente pragmática. No se pretende explicar la esencia del valor como virtud moral, aquello de lo que deriva la moralidad, sino que se describe con relación a las contingencias en las que de hecho es conveniente o útil mostrar valor. SÓCRATES criticará la definición por no conformarse con lo que se requiere en toda *techné* o *epistême*, comparándola con la medicina, la agricultura, la estrategia... Pero no presentará otra definición más satisfactoria. El resultado aporético del diálogo creo que hay que interpretarlo como una confesión por parte de SÓCRATES de que se da cuenta del defecto radical de la moralidad pragmática, pero no es capaz de superarla, por más que vislumbre el plano superior en que debiera colocarse.

En el *Cármides* se busca la definición de *sôphrosyne*. Entre otras definiciones se discute si será exacto decir que es la ciencia de sí mismo. A lo largo de una discusión un tanto sutil sobre la posibilidad y límites de tal ciencia de sí mismo, se supone una analogía total entre *epistême* y *techné*. Se pregunta luego si la ciencia en general, o la ciencia de sí mismo en particular podrán hacer al hombre feliz, *eudemon* (36). Por inducción dialéctica se llega a la conclusión de que ni la ciencia de los datos, ni la del cálculo, ni la medicina hacen al hombre feliz, así como tampoco la ciencia o conocimiento de sí mismo, sino sólo la ciencia del bien y del mal (37). Uno esperaría aquí que se nos dijera algo sobre esta ciencia de la felicidad: pero la discusión se abandona. Todo lo que se nos ha dado es una equiparación de *sôphrosyne* con las técnicas pragmáticas, para criticar en seguida la inadecuación de tal equiparación. Una vez más SÓCRATES critica el pragmatismo, insinúa cómo debiera ser superado, pero él mismo no lo supera con doctrina alguna positiva.

Todavía son más explícitos los textos del *Protágoras*. El problema de la moralidad se aborda partiendo de una hipótesis hedonista. La gente dice que no basta con saber lo que es bueno, pues aun el que sabe lo que es bueno se deja arrastrar a veces por los placeres y hace lo contrario. Lo que sucede es que los hombres se equivocan acerca de los placeres y juzgan que es un placer mayor lo que en realidad es un placer menor. Si todos tuvieran realmente la ciencia del verdadero bien (= el verdadero placer) ninguno podría dejar de procurárselo.

Pero esta ciencia del bien no es todavía el conocimiento de

(35) 195a.

(36) "Carm." 174a.

(37) *Ibid.*, 174d.

la Idea del bien, tal como luego se propondrá en la *República* (38). Basta examinar los textos y ver cómo PLATÓN pone siempre como objeto de esta *epistème* moral, no *autó to agathón* sino *tagoda kai tacaká* en plural, como en 352^c, 355^{ab}, 358^c, o bien, *ta béltista* como en 352^d, 353^a, (39).

La *epistème* moral del *Protágoras* es simplemente el recto juicio práctico acerca de la moralidad de las acciones en concreto. Es obvio que este uso de *epistème* es análogo al de las artes prácticas: el que "sabe" un arte, por ejemplo el de la construcción, tiene un recto juicio práctico acerca de la bondad de ciertas acciones para el fin que se propone. Análogamente el que tiene esta *epistème* ética sabe prácticamente qué cosas son buenas y malas, y obra consecuentemente.

Ya se ve que esta concepción es bastante superficial, y deja intactos los problemas fundamentales de la ética. El que posee esta *epistème* del *Protágoras*, del *Laques* y del *Cármides* sabe qué cosas son buenas y qué cosas son malas; pero, ¿cómo lo sabe? ¿Por qué son buenas y por qué son malas? SÓCRATES no nos dice nada sobre la naturaleza del bien moral, a no ser que queramos admitir como definitiva la hipótesis hedonística que se toma en el *Protágoras* como base de discusión. Si la admitimos, la virtud sería la habilidad de discernir lo que en realidad es placer de lo que no lo es más que aparentemente. La conclusión del diálogo hace suponer que PLATÓN no considera este resultado como definitivo: "Al ver este amasijo de conclusiones revueltas", dice SÓCRATES, "tengo un gran deseo de ver cómo se aclaran, y quisiera seguir discutiendo para ver si llegamos a saber qué es la virtud, y considerar luego de nuevo si es algo que puede enseñarse o no" (40).

Esta investigación de la naturaleza de la virtud había de cos-

(38) "Rp." 507b sigs.

(39) Algunos autores, como TAYLOR, "Plato, the Man and his Work", Londres 1948, p. 257, quieren ver ya formada, o por lo menos claramente pronunciada, la teoría de las ideas en el "Protágoras". A mí me parece que tal manera de ver no puede defenderse sin leer en los textos mucho más de lo que realmente dicen, y prefiero adherirme a la opinión de aquellos que, como CROISSET ("Introd." a su edición en la Colección Budé, p. 3), mantienen que la tesis del "Protágoras" se desarrolla "sans aucune intervention des théories proprement platoniciennes". Y esto es también lo que, a falta de argumentos estilísticos contundentes, me hace suponer como más probable una fecha temprana para la composición del "Protágoras".

(40) "Prot." 361c.

tarle grandes esfuerzos a PLATÓN, como veremos si seguimos leyendo el *Gorgias*, el *Menón*, la *República* y el *Teeteto*. En estos diálogos PLATÓN, rebasando ya la crítica negativa de SÓCRATES, intenta dar soluciones nuevas más positivas. Pero el problema ya estaba formulado en el *Protágoras*: no se puede tener una regla para discernir qué cosas son buenas y malas, si no se sabe qué es el bien y el mal. La ética lleva a la epistemología y a la metafísica.

Del Protágoras al Gorgias

El *Protágoras* se movía dentro de la ideología que podemos suponer socrática. Tal vez PLATÓN quiso reproducir en él la postura de SÓCRATES ante la sofística y ante la ética que ésta representaba: una postura fundamentalmente crítica y negativa. El *Gorgias* es muy distinto. Es verdad que todavía domina en él la preocupación por criticar los principios éticos corrientes, pero se trata de una crítica mucho más positiva. Aquí sí que el examen de los problemas éticos está ya provocando graves cuestiones de orden epistemológico y metafísico. Por ello el *Gorgias* tiene un valor filosófico más permanente, mientras que el valor del *Protágoras* se queda más en el plano literario —sus descripciones y caracterizaciones psicológicas quedan como obras maestras—, además de su interés histórico de primer orden, como documento que nos da a conocer muchos detalles referentes a la doctrina y actuación de los sofistas.

Son varios los puntos que indican en el *Gorgias* un planteamiento de problemas nuevos por parte de PLATÓN: El diálogo se abre, como el *Protágoras*, con una inquisición acerca de la profesión —la *techné*— de los sofistas. Parece que PLATÓN sigue concibiendo las actividades intelectuales y morales como algo que está en el mismo plano que las actividades del carpintero, del escultor o del zapatero (41). Pero de pronto nos encontramos con la distinción entre “artes que no necesitan del discurso, sino de la acción” (*oudenos logou deontai alla ergou*), y artes “que actúan siempre por medio del discurso” (*diá lógou pan perainousi*) y que vno tienen casi ninguna necesidad de la acción” (42). Entre éstas últimas se colocan la aritmética, la geometría y el juego de los dados, “ya que todo el efecto y fuerza de

(41) Cf. *ibíd.*, 449a, d.

(42) 450d.

ellas descansa en el discurso". Esta distinción equivale a la distinción aristotélica entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, y es algo enteramente nuevo y ajeno al tratamiento de *techné* en los diálogos socráticos y en el *Protágoras*. En estos siempre las "artes" intelectuales se consideran exactamente en el mismo plano que las "artes" prácticas, y el tránsito de las unas a las otras es constante e insensible. El *Gorgias*, en cambio, establece una línea divisoria bien definida.

Todavía hay otra novedad más importante en el concepto de *techné* tal como se expone en el *Gorgias*, y en su contraposición a *empeiria* y *tribe*, "experiencia" y "práctica" (43). Tampoco se encuentra esta contraposición en ninguno de los diálogos del período socrático. Ella supone una cierta preocupación de tipo epistemológico-metafísico, ajena a los diálogos hasta ahora estudiados. La diferencia entre *techné* y *empeiria* está en que ésta "no puede dar razón de lo que hace", ni "puede decir la causa de las cosas" (*ouk echei logon oudena... hoste tenu aitian ekastou me echein eipein*) (44). Aquí *techné* se concibe realmente como la posesión de la ciencia racional, una de cuyas características es el poder dar razón de las cosas. A partir del *Gorgias*, siempre que esté en litigio si una cierta actividad o estado mental merece o no el nombre de *epistême*, se averiguará si cumple o no con esta condición necesaria de toda ciencia racional, a saber, si puede dar razón (*logon didónai*) de las cosas. Así, por ejemplo, en *Rp.* 493^c, 510^c, 533^c; *Smp.* 201^c; *Fed.* 76^b; *Men.* 98^a; *Teet.* 201^c-202^c. Este conocimiento que permite dar razón de las cosas no es ya un conocimiento pragmático. Es un conocimiento intelectual, teórico, exacto e infalible. En 454^a se contraponen *epistême* a *pistis*: ésta puede ser verdadera o falsa, pero la *epistême* es siempre verdadera. Como se ve, hasta en la misma terminología nos estamos anticipando a lo que se ha de exponer más de propósito en la célebre comparación de la línea segmentada de la *República*.

Es evidente que este concepto de *epistême* como capacidad de dar razón y explicar las causas de las cosas, supone un paso adelante con respecto a aquel "saber práctico", aquel "poseer una habilidad para", que, como hemos dicho, era lo que *epistême* significaba en el uso corriente, reflejado en los primeros diálogos socráticos. Este sentido nuevo de *epistême* ha sido introducido en la lengua corriente de Grecia a impulsos del racionalismo del siglo v. y PLATÓN lo utilizará como término filosófico

(43) 462c.

(44) 465a.

para sus disquisiciones de tipo epistemológico. Sin embargo, no nos ha de extrañar que en el mismo *Gorgias* y en diálogos posteriores subsisten los usos más primitivos y vulgares de *epistême*. Así se dice, por ejemplo, *to gar asma ouk epistamai* para decir "no me sé de memoria el poema" (45); y en otro pasaje se habla de la "ciencia" de la natación (46).

De los dos sentidos que ahora tiene *epistême*, es evidente que PLATÓN considera como primario y principal el de "saber teórico", en oposición al saber práctico, meramente empírico. No obstante, no se ve porqué si en el griego común la *tektonikê* o la *kitharistikê* podían llamarse *technai* o *epistemai*, no podía recibir también este nombre la *rhêtorikê* y la *opsopoikê*. PLATÓN insiste en el *Gorgias* en reservar para estas últimas el nombre de *empeiriai* excluyéndolas del reino de *epistême*. Evidentemente PLATÓN propone aquí un uso lingüístico nuevo, una terminología erudita que se aparta del uso popular, a fin de poder expresar las precisiones y los matices de una cierta teoría filosófica. La teoría era, en este caso, de signo racionalista, a saber, que no existe *technê* sin *epistême*, entendiendo por tal la capacidad de dar razón y de explicar las causas de lo que se hace. Pero podemos estar ciertos de que Atenas estaba llena de carpinteros, escultores y aun generales que se hubieran visto en apuros para dar razón de su proceder a gusto de PLATÓN, y que, sin embargo, eran considerados como óptimos *technicai* por todos sus conciudadanos. No es difícil imaginar que hasta hubiera quien tildase de pedantería las limitaciones que PLATÓN pretendía imponer al uso de *epistême*.

Esta nueva concepción platónica implicaba, naturalmente, una modificación de la tesis socrática fundamental acerca de la naturaleza de la virtud. SÓCRATES mantenía que la virtud era una ciencia; pero, como vimos, se trataba simplemente del conocimiento "de las cosas buenas y malas". Apenas se distinguía del conocimiento que cualquier calafate, sin visos de filósofo, puede tener acerca de las cosas que son buenas o malas en la construcción de una embarcación. En el *Gorgias* no se nos dice directamente cuál es el objeto inmediato de la ciencia-virtud. En cambio, hallamos en el *Fedón* un pasaje (47) que parece ser como una aplicación a la ética de la doctrina epistemológica enseñada en el *Gorgias*. Así como en éste se distinguía entre *technê* y *empeiria*, así en el *Fedón* se distingue entre una virtud po-

(45) 484b.

(46) 511c.

(47) "Fed." 82a.

pular y una virtud filosófica (*phylosophiké areté y demotiké areté*). La primera se basa en la inteligencia (*nous*); la segunda en hábito (*éthos*). Sólo la primera se puede enseñar, porque sólo ella es *epistême*; la otra es buena sólo en cuanto puede participar de la primera. También en el *Gorgias* se dice que *empeiria* es buena sólo en cuanto participa de *techné*. El paralelismo es perfecto: tanto en el *Gorgias* como en el *Fedón*, tanto en epistemología como en ética, PLATÓN se ha decidido por el uso restringido, racionalista, de *epistême*.

El Menón: "doxa" en la moral

El *Menón* representa un nuevo avance. La línea evolutiva aparece clarísima si comparamos entre sí las posiciones del *Protágoras* y del *Menón*, pasando por el *Gorgias*. Hemos visto que en el *Protágoras* se defiende calurosamente la posición intelectualista de que la virtud es conocimiento. De hecho, esta posición ya no se defiende en ninguno de los diálogos posteriores, aunque queden alusiones a ella (48). Podemos creer que la aporía, o, mejor dicho, la paradoja con que termina el *Protágoras* indica que PLATÓN estaba insatisfecho con el intelectualismo ético tal como se le había presentado hasta entonces. Si la virtud es conocimiento, debería poder enseñarse, y debería haber maestros de ella. Pero la amarga experiencia de la vida ha enseñado ya a PLATÓN que ni la virtud de hecho se enseña, ni se pueden hallar maestros de ella. Ante esta experiencia nada tendría de particular que alguien se preguntase si tal vez no fuera tan exacto aquello de que la virtud es conocimiento.

Así, pues, la posición del *Menón* puede resumirse de la manera siguiente: según la lógica de las cosas, no debiéramos discutir si la virtud puede enseñarse o no, antes de saber qué cosa sea virtud. Pero, puesto que de momento la esencia o *ousia* de la virtud no nos es conocida (y en los diálogos socráticos no se ha podido llegar nunca a una conclusión satisfactoria acerca de ello), habremos de probar fortuna por otros métodos. Yo creo que los pasajes del *Menón* en los que éste insiste sobre la conveniencia de abandonar la discusión acerca de la *ousia* para investigar sólo si la virtud puede enseñarse (49), hay que interpretarlos como una confesión del mismo PLATÓN de que aquella investigación sería teóricamente necesaria, pero en la

(48) Cf. "Men." 87 c-d.

(49) 86c.

práctica imposible. El único camino de hecho posible es el que en realidad toma PLATÓN, el camino de la hipótesis (50); aunque no por ello se pierde enteramente la esperanza de poder andar algún día por el camino ideal.

Siguiendo, pues, el único método que se presenta viable, el discurso procede de la manera siguiente: parece que la virtud debería poder enseñarse, pues parece ser algo de naturaleza intelectual; lo cual puede probarse de la siguiente manera: la virtud es un bien, pero todo bien es algo ventajoso (*ophelimon*) y todo lo que es *ophelimon* ha de participar de inteligencia y discurso (*meta nou kai phronêseôs*). Luego la virtud es algo *meta nou kai phronêseôs* (51). Esto pudiera parecer como una mera reafirmación del intelectualismo ético, pero en realidad se trata de una concepción más avanzada. Ya no se dice simplemente que la virtud consiste en saber qué cosas son de hecho "buenas, o justas, o temibles", o en saber "qué placeres son verdaderos y cuáles son sólo aparentes". Aquí se viene a decir que la virtud es un género de acción bajo la guía de la razón. Podemos decir que tenemos aquí en germen la solución al intelectualismo ético dada por ARISTÓTELES en la *Ética a Nicómaco*.

"Con respecto a las demás cosas, tales como la riqueza y otras semejantes que pueden ser tanto útiles como dañosas, ¿no convienes en que así como la sabiduría ("phronêsis") cuando es guía en lo que toca al alma hace que esto sea provechoso y la imprudencia hace que sea dañoso, así con respecto a estas otras cosas el alma que las dirige y las usa bien hace que sean útiles, y la que no lo hace bien hace que sean dañosas?" (52).

Hay que notar que PLATÓN hace jugar su argumento, de manera para nosotros evidentemente falaz, sobre el sentido equívoco, o por lo menos indiferenciado, de *sophrosyne* y *phronêsis*. El equívoco está en que *phronêsis* puede ser a la vez sinónimo de *epistême* y de *sôphrosyne*, como se ve por el hecho de que su contrario puede ser o bien "ignorancia", o bien "imprudencia". Tenemos un caso en que el mismo lenguaje muestra la confusión entre lo volitivo y lo cognoscitivo, entre lo ético y lo episte-

(50) 87b.

(51) Cf. 88c-d.

(52) 88d.

mológico. De hecho, el argumento de PLATÓN sólo prueba que la virtud es incompatible con *aphrosyne* en el sentido de ausencia de *sôphrosyne*, de prudencia moral. Pero ¿prueba también, como quiere PLATÓN, que la virtud es incompatible con *aphrosyne* en el sentido de falta de *episteme* o de conocimiento intelectual? Este es el punto que interesaría, y que queda sepultado en la ambigüedad de los términos.

La realidad de las cosas y de la situación política de Atenas hubo de forzar a PLATÓN a reconocer la debilidad de los fundamentos del intelectualismo ético de su maestro. Si la virtud era *epistême*, era una *epistême* que nadie sabía ni nadie enseñaba, de la que nadie podía dar razón, ni aún los que pasaban por modelos de virtud política, un ARÍSTIDES, un PERICLES, un TEMÍSTOCLES. Pero, si no se reduce la virtud a algún tipo de ciencia, ¿habrá que desesperar de formar a los jóvenes en la virtud? PLATÓN intenta un nuevo camino: es el camino de *doxa*, que todavía no había hecho su aparición en este contexto en los diálogos socráticos.

PLATÓN revisa las conclusiones del intelectualismo ético: En 97^a hace decir a SÓCRATES: "Quizás nos hemos equivocado al convenir que uno no puede gobernar bien si no es *phrónimos*" (nótese, de nuevo, el doble sentido de la palabra: "sabio" y "prudente"). Quizás hay muchos que son virtuosos sólo por medio de algo que no llega plenamente a ser *epistême*, de la misma manera que el esclavo de Menón, sin tener la ciencia del matemático, tiene *doxa aléthês* sobre cosas matemáticas. Esto es lo que WILAMOWITZ llama (53) "*eine starke Korrektur der Sokratischen Lehre des Wissens*". Para el intelectualismo ético toda virtud era ciencia: pero para el Menón tenemos no sólo una virtud fundada en *doxa*, sino que se afirma que por lo que se refiere a obrar el bien, esta virtud no es inferior en nada a la otra virtud fundada en *epistême*: *Pros orthotêta phraxêôs oiden*. Aunque, a la verdad, *doxa* tiene sus inconvenientes prácticos, pues se escapa de entre las manos cuando uno más la necesita, como las estatuas de Dédalo, que hasta podían echar a correr (54). Los políticos de Atenas se guiaban, no por *epistême*, sino por *doxa aléthês* mientras la tenían acertaban; pero a veces se les escapaba de las manos, y entonces venían las penas para la ciudad.

Sin embargo, en el Menón no ha desaparecido el ideal racionalista: *doxa aléthês* para que no se escape, ha de ser atada

(53) "Platon", vol. I, 2.^a ed., Berlín, 1929, p. 224.

(54) 97d.

con un raciocinio causal, *aitias logismô*. Con este raciocinio, lo que sólo era *doxa*, y, por tanto, falible, que convierte en *epistême* infalible (55). El pasaje se puede comparar con aquel otro ya citado del *Gorgias* en el que se dice que no merece el nombre de *techné*, sino sólo el de *empeiria*, toda actividad que no pueda dar razón, *logon*, ni explicar la causa, *aitian*, de lo que hace.

Los hechos de la vida política de Atenas habían hecho reconocer a PLATÓN la fuerza y la debilidad de *doxa alêthês*: cuando menos era el mejor sucedáneo de la verdadera ciencia del bien, imposible de hallar en ninguna parte. Pero PLATÓN no abandona definitivamente el intelectualismo ético, porque no acaba de renunciar a la idea de una moral perfectamente racional, una moral que ya no sea una simple ciencia de lo que pragmáticamente es bueno o malo, sino que se base en el raciocinio causal, *aitias logismô*, que nos diga no sólo lo que es bueno, sino también porqué es bueno; razonamiento al que llegaremos quizás por medio de *anámnêsis*, es decir, por la contemplación de la idea del bien, suscitada en nosotros por la experiencia de bienes particulares (56). Todo esto no está todavía más que insinuado en el *Menón*, pero este diálogo, completado por el *Fedón*, es ya un prenuncio de lo que ha de ser la parte central de la *República*.

El Banquete: el elogio de doxa

La *doxa alethes* la que se ha visto forzado PLATÓN a recurrir en el *Menón*, es nuevamente reconocida como indispensable en el *Banquete*, donde Diótima hace de ella un paso o grado necesario en la escala del conocimiento. PLATÓN, avanzando en su epistemología, ha establecido como cosa definitiva que puede haber grados en el saber. En el *Fedón* (57) había declarado que los extremos son raros en todas las cosas: es raro hallar a un hombre que pase de los dos metros de estatura, o que esté muy por debajo del metro y medio. Lo que abunda son los tipos medios. En el *Banquete* Diótima aplica esta doctrina al conocimiento. Tanto la sabiduría perfecta como la total ignorancia son cosas raras. Lo que suele hallarse en la mayoría de los mortales son "opiniones correctas", *orthai doxai*. Tales opiniones no llegan a ser ciencia, puesto que no cumplen con el canon racio-

(55) 98a.

(56) "Fed." 74b, "Men." 85c.

(57) "Fed." 90a.

nalista establecido en el *Gorgias*, o sea, no pueden dar razón, *logon didonai*, de su verdad; ni son simplemente ignorancia, pues son de hecho verdaderas y tienen, por tanto, alguna participación en la verdad. Es más, según Diótima (58), el estado de *orthé dóxa* es el estado propio filosófico. El que ya posee la ciencia no es filósofa ni es filósofo; el que es ignorante, tampoco filósofa, porque, siendo ignorante, no conoce el valor de la sabiduría y, por tanto, no tienen deseo alguno de ser sabio. El filósofo es el que está entre la sabiduría y la ignorancia, el que tiene *orthé dóxa* y busca convertirla en verdadera sabiduría, es decir, procura dar razón, *logon didonai* de la *dóxa* que tiene. Como se ve, es exactamente la misma doctrina del tránsito de *dóxa* a *epistême* que se explica en la teoría de la *anámnesis* del *Menón*.

Ante este panegírico de *dóxa* como del estado mental propio del filósofo, podríamos creer que PLATÓN ha dejado de lado a *epistême*, tal vez por considerarla ya inalcanzable. Pero Diótima prosigue su maravilloso discurso sobre la ascensión gradual hacia la belleza y el bien, hasta llegar a la contemplación de aquella belleza incorporeal, increada y divina, que contiene en sí misma toda la belleza de los cuerpos creados. Esta contemplación es lo que PLATÓN considera ahora como la verdadera *epistême*. Estamos a una distancia infinita de aquella *epistême* pragmática de las cosas buenas y malas, de los placeres verdaderos y falsos, que hallábamos en los primeros diálogos socráticos. Diótima defiende seguramente un intelectualismo ético, puesto que para ella también la virtud es *epistêmes* pero se trata aquí de algo de un orden inmensamente superior. Por esto termina así el discurso de la sacerdotisa:

“¿No crees que el hombre que llegue a percibir la belleza misma por medio del órgano propio para ello, podrá engendrar, no sombras de virtudes, “eidola aretés”, puesto que no se une a sombras, sino virtudes reales, puesto que se une a la verdad? Ahora bien, sólo el que engendra y da crecimiento a la virtud verdadera merece ser amado de Dios; y si algún hombre merece ser inmortal, seguramente será este” (59).

Si PLATÓN parecía contentarse con *dóxa*, no era porque hubiera abandonado a *epistême*, sino porque había empezado a

(58) Cf. “Smp.” 202a sigs., esp. 204a.

(59) 212a.

concebir, tal vez sólo muy confusamente, la posibilidad de una *epistême* tan sublime, que parecía de momento fuera del alcance del mero filósofo mortal. Cuando gradualmente PLATÓN vaya entusiasmándose con esta gran ciencia, en la región de ensueño y de utopía en que se mueve la especulación de la *República*, entonces le parecerá que *dóxa* es nada en su comparación, y la que fue tan sinceramente encomiada en el *Banquete* como estado ordinario del filósofo, será rechazada como espúrea detentadora de unas pretensiones que sólo puede legítimamente poseer la verdadera *epistême*.

La República. Solución metafísica

Hemos visto a PLATÓN en el *Menón* tentar el camino de *dóxa* para buscar la base de un sistema ético, y aún hemos hallado en el *Banquete* el encomio de este camino. Sin embargo, PLATÓN no podía quedar satisfecho con *dóxa*, porque el que busca la sabiduría es porque pretende alcanzarla, y la *dóxa* del *Banquete* podía ser a lo más el estadio preliminar o punto de partida del filósofo para llegar a la verdadera *epistême*. Esto si consideramos las cosas sólo teóricamente; que si pasamos a la consideración de la utilidad práctica de *dóxa* para encauzar la vida política de Atenas o de otra cualquier ciudad —y parece que esto era lo que preocupaba a PLATÓN al tiempo que escribía la *República*— no es difícil de ver que era precisamente el sistema fundado en el gobierno de la opinión lo que llevaba a las ciudades a la ruina. Como había visto ya SÓCRATES, no sirve para nada definir *areté* como la ciencia de lo que conviene o no conviene, si se entiende por tal una ciencia contingente y pragmática. Lo que se requiere es una ciencia universal, aplicable a todos los casos, que nos diga porqué las cosas buenas son buenas y las malas son malas. Por ello pone PLATÓN en el centro de su investigación de la *República* el problema epistemológico de la posibilidad de tal ciencia universal. Hay frente a este problema dos posibles soluciones, que están representadas, respectivamente, por el *philodoxos* y el *philosophos*. Para el primero no existe más que la contemplación de las muchas cosas que son bellas y justas *pollá kalá kai dikaia*; el segundo llega a contemplar la misma belleza y justicia en sí, *autò tò kalòn kai dikaion* (60). Sólo este último es apto para ser rey en la ciudad platónica, porque sólo él posee la auténtica ciencia verdaderamente univer-

sal del bien y del mal, y, por tanto, sólo él no está sujeto a error cuando juzgue sobre lo bueno y lo malo.

Por ahí se ve la finalidad ético-política de la metafísica de PLATÓN y de su teoría de las Ideas. Buscando la solución a la gran pregunta abierta por los sofistas y formulada por SÓCRATES acerca de la posibilidad de que la virtud política pueda ser enseñada, PLATÓN ha construido una epistemología proyectada sobre una ontología. El esquema fundamental está expuesto en el libro quinto de la *República*, 477^a sigs. El que conoce, conoce algo que existe, porque lo que no existe no puede ser conocido. Lo que existe absolutamente es absolutamente conocible, y lo que no existe en manera alguna es enteramente inconocible. Ahora bien si hay algo que sea intermedio entre lo absolutamente existente y lo puramente inexistente, esto será el objeto de algo intermedio entre el saber absoluto y la ignorancia absoluta, y este intermedio será *dóxa*, opinión. Las potencias se diversifican por sus objetos, de suerte que si *dóxa* tiene un objeto diverso del de *epistême*, *dóxa* será una potencia *dynamis* diversa de *epistême*. Tal es, en sustancia y comprimido, el pensamiento epistemológico fundamental de PLATÓN en la *República*, que, como notó ya ARISTÓTELES (61) combina las posiciones eleáticas respecto a la inmutabilidad del ser y su identidad con el conocer, con las concepciones heraclitanas respecto a la mutabilidad e incognoscibilidad del mundo de nuestra experiencia. El mundo del absoluto es el mundo de las Ideas, y en él reina la filosofía de PARMÉNIDES y la identificación del ser absoluto e inmutable con la *epistême* absoluta e infalible (62). Pero el mundo de la experiencia sensible es un mundo heraclitano de generación y corrupción, y en él no puede hallarse más que *dóxa*, falible como las mismas cosas corruptibles.

Notemos que esta *dóxa* difiere notablemente de la encomiada en el *Banquete*. En el *Banquete* se trata de grados del saber que se distinguen según la perfección con que el sujeto que conoce llega a aprehender el objeto conocido. Aquí, en cambio, se trata de grados del saber que se distinguen según la diversidad ontológica de sus objetos. La imperfección de *dóxa* provenía allí de la imperfección de la actividad cognoscitiva; aquí proviene de

(61) ARISTOT. "Met.", M, 1078b 12; A 987a 32.

(62) En su estilo florido, WALTER PATER, "Plato and Platonism", Londres, 1893, p. 152-3, escribió: "El ser eterno de Parménides, uno e indivisible, se ha difundido, disuelto, refractado y diferenciado por obra de Platón en las "Ideas Eternas", como en un mundo estelar abundoso y múltiple." Cf. "Parm.", fr. 5 Diels.

la imperfección ontológica del objeto conocido. Por esto en el *Menón* y el *Banquete* se habla de *dóxa* que se puede convertir en *epistême*, porque un objeto conocido primero imperfectamente, puede luego conocerse perfectamente, hasta llegar a dar plena razón de él. Pero la *dóxa* cuyo objeto es lo sensible nunca podrá convertirse en *epistême* infalible; porque, siendo el objeto esencialmente mutable, su conocimiento será esencialmente falible, ya que cuanto de él de afirmar puede haber cambiado y puede, por tanto, no ser verdad.

Esta teoría epistemológica, expuesta como en compendio al final del libro V de la *República*, es explicada gráficamente al final del libro VI por medio de la famosa comparación o ilustración de la línea segmentada (63). En ella se separa el segmento de lo opinable del segmento de lo inteligible: el primero tiene por objeto todo lo sensible, ya sea en realidad, ya sea en sombras o imágenes. El segundo tiene como objeto todo lo que es de naturaleza intelectual. No puede dudarse de que, al menos en el esquematismo gráfico de la ilustración de la línea, PLATÓN establece una igualdad o equivalencia absoluta entre lo sensible y lo opinable. El sentido está bien claro, tanto en el libro VI como, sobre todo, en la ulterior explicación del libro VII (64):

“Bastará con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte (de la línea que representa los grados del saber), conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera creencia, y a la cuarta imaginación. Y a éstas dos juntas opinión. “doxa” y a aquellas dos juntas, inteligencia. La opinión se refiere a lo que es engendrado, y la inteligencia a la esencia; y lo que es la esencia con respecto a la generación, esto es la inteligencia con relación a la opinión.”

Así, pues, el objeto de *dóxa* está constituido aquí por los objetos sujetos a generación y corrupción, mientras que las esencias incorruptibles serían los objetos de la inteligencia. Pero se ha notado (65) que aún en la misma *República* hay pasajes (v. g. 534^c, 560^c) en los que *dóxa* parece aplicarse a objetos inteligibles conocidos de una manera imperfecta, en un sentido parecido al que se daba a *dóxa* en le *Banquete*. Al mismo tiempo, *epistême*, que en la comparación de la línea se reserva para el

(63) 509d sigs.

(64) 534a.

(65) e. g. MURPHY, “The Interpretation of Plato’s Republic”, Oxford, 1951, p. 103 sigs.

grado más elevado de conocimiento intelectual, se usa en otros pasajes en el sentido originario de "habilidad práctica", o es sinónimo de *techné*, como en los primeros diálogos (66).

Estas incoherencias se explican fácilmente. En la *República*, y más concretamente en la ilustración de la línea, PLATÓN está propugnando un uso técnico y filosófico de los términos, distinto del uso corriente. Por conveniencias de expresión de su sistema, PLATÓN quiere reservar el nombre de *epistême* para el conocimiento perfecto e infalible de las Ideas o esencias de las cosas, y quiere reducir a *dóxa* todo conocimiento de seres particulares, concretos y contingentes. No se le oculta que tal uso está en pugna con el uso corriente: lo confiesa en 533^d:

"La dialéctica... usa como auxiliares a las artes, de que hemos hablado: las cuales hemos llamado a veces ciencias, "epistemai", siguiendo la costumbre; pero requieren otro nombre que exprese más claridad que el de opinión, "dóxa", pero más oscuridad que el de ciencia. En algún pasaje las hemos llamado pensamiento, "diánoia". No me parece que sea ésta mera cuestión de palabras, tratándose de un asunto tan importante."

Las contradicciones entre el uso recibido, del que ni el mismo PLATÓN puede independizarse, y el nuevo uso especializado de los vocablos saltan a la vista en muchas ocasiones. Por ejemplo, en *Rep.* VII 529^{bc} se dice que la astronomía, si no consiste más que en mirar hacia arriba con los ojos del cuerpo, no merece el nombre de ciencia, "porque lo sensible no es objeto de la ciencia"; en cambio en muchos diálogos platónicos suele presentarse a la astronomía, con la geometría y la aritmética, como ejemplo típico de *epistême* o *téchne*. Nos hallamos en situación semejante a la del *Gorgias*, cuando, contra el uso común, se regateaba a la retórica el nombre de "ciencia".

En el *Menón* se concedía que, a falta de cosa mejor, *dóxa* podía ser buen guía para la acción práctica; y en el *Banquete* *dóxa* era el estado mental propio del filósofo. En cambio, en la *República*, PLATÓN hace decir a SÓCRATES (67):

"Qué, ¿no ves que todas las opiniones, "doxai", sin ciencia son malas, pues que las mejores de entre ellas son ciegas? ¿O crees que difieren de los ciegos que andan por buen ca-

(66) 598d.

(67) 506b; cf. "Men." 97b.

mino los que profesan una opinión correcta, pero sin conocimiento?"

PLATÓN había hallado un sistema teóricamente perfecto. Buscaba un principio ético universal que permitiera en todo caso decidir sobre la bondad o maldad de nuestras acciones. Siguiendo el sendero iniciado por SÓCRATES, PLATÓN buscó este principio en *epistême*: pero para salir de las paradojas en que tropezaba la *epistême* de lo contingente, tan agudamente expuestas en los diálogos primerizos, PLATÓN recurrió a la *epistême* de lo universal e inmutable. Sólo ella reunía las condiciones requeridas de la ciencia absoluta, meta a la que tiende todo racionalismo: ya que sólo ella era infalible, *apseudês, anamártêtos*, porque sólo ella llegaba a aprehender la verdadera realidad inmutable de las cosas (68). Sólo ella era capaz de cumplir con el otro canon racionalista, darrazón, *logon didonai*, de la bondad o maldad de todos y cada uno de los actos contingentes (69).

Por esto la solución al problema de la racionalización de la ética en la *República* está por encima de toda *dóxa*, de toda referencia a lo contingente, y consiste en la ciencia de la Idea del Bien (70):

"Si hay alguien que no puede definir con el razonamiento la Idea del Bien, separándola de todas las demás, ni abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las adversidades, esforzándose por fundar razones, no en lo aparente, sino en la esencia, ni llegar al término de su argumentación invicto, ¿no dirás que quién es tal no conoce el bien en sí ni ninguna cosa buena, "oyte aytó tó agathón oyte, allo agathón oydén", sino que, aún en el caso de que tal vez alcance alguna idea del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del conocimiento; y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor del que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades, para dormir allí en un sueño absoluto? —Sí, por Zeus, exclamó... —Entonces, si algún día hubieras de educar en realidad a esos tus hijos imaginarios a quienes ahora educas e instruyes, no les permitirás que sean gobernantes de la ciudad ni dueños de lo más grande que hay en ella, mientras

(68) Cf. "Rp." 340d, 477e, "Gorg." 454d.

(69) Cf. "Rp.", 493c, 510c, 533c, "Gorg." 465a, "Smp." 201e.

(70) "Rp." 534bc.

estén privados de razón, como líneas irracionales. —No, en efecto— dijo.”

Habría que preguntar ahora hasta qué punto esta *epistême* tan excelsa creía PLATÓN que podía ser alcanzada por hombres mortales, y hasta qué punto, supuesto que pudiera alcanzarse, el conocimiento del Bien ideal podía convertirse en norma práctica de la vida real (71). Los interlocutores de SÓCRATES preguntan varias veces sobre la posibilidad de realización práctica de la utopía política, y reciben siempre como contestación frases de optimismo evasivo. Ciertamente PLATÓN sabe que sólo muy pocos serán capaces de llegar a ser verdaderos filósofos y de alcanzar la cumbre de la ciencia del Bien (72). Pero bastaría con que algunos llegaran: éstos gobernarían a la multitud, y, para ello, habría que buscar el modo de hacer que ésta se dejase llevar por sus mejores. PLATÓN está lejos de sentirse optimista acerca de la capacidad ética y racional del vulgo. Su moral se funda en el principio de la desigualdad de los hombres: el igualitarismo no entra en sus concepciones. No es que la *República* presente, como se ha dicho a veces, una moral aristocrática o aun totalitaria (73). Es una moral para todo el cuerpo social y en favor de todo el cuerpo social. Repetidas veces se dice que lo

(71) 473a sigs.; 501e sigs. GOULD, l. c. p. 162 sigs., hace una crítica aguda de todo el sistema ético de la “República”, que puede resumirse así: PLATÓN está convencido que en este mundo sensible en que vivimos no puede darse más que “dóxa” y por ello hace salir de este mundo al filósofo-rey para sumergirlo en el mundo de las Formas; pero la moral que se requiere es una moral para este mundo de lo sensible y de “dóxa”: luego la “epistême” del bien adquirida en el mundo de las Formas no puede servir para este mundo de “dóxa”, y el filósofo al volver a este mundo no podrá aplicar lo que ha visto en el otro. La solución de PLATÓN sería probablemente que siendo este mundo una semejanza y analogía del otro, podrían aplicarse los principios de aquél por semejanza y analogía; o, en virtud de la concepción ejemplar, hemos de procurar imitar y copiar “en cuanto sea posible” las realidades de aquel mundo: cf. 500e, 472c, 484 c, en que se explica el carácter de “paradigma” de las Formas.

(72) 502b.

(73) Así POPPER, “The Open Society and its enemies”, 3.^a ed. Londres, 1957. Sobre el totalitarismo de PLATÓN tenemos una breve pero enjundiosa reseña bibliográfica en la edición bilingüe de las “Leyes” por J. M. PABÓN y M. F. GALIANO, Madrid, 1960, p. LXXX.

que se pretende no es hacer felices a los guardianes, ni a clase alguna en particular, sino a toda la ciudad (74). Pero PLATÓN, aleccionado sin duda por el extremo igualitarismo democrático de Atenas, cree que el bien de toda la comunidad está en que los mejores determinen y fijen los principios morales, y los demás los sigan ciegamente, sin discutirlos: este es el sentido profundo de su definición de justicia, "que cada uno se ocupe de lo suyo", *ta heautou práttein*.

Bajo este aspecto, se puede decir que PLATÓN llega finalmente a una especie de compromiso entre el intelectualismo y el pragmatismo: para la minúscula minoría de los filósofos gobernantes, la virtud es *epistême*, la sublime ciencia de la Idea del Bien, que sólo los mejores pueden llegar a alcanzar tras difícil y prolongada ascesis. Pero para los demás basta una mera *dóxa* o *pistis*, una persuasión que puede incluso establecerse con recurso a la mentira o al mito engañoso, de que lo que los filósofos-gobernantes ordenan es lo mejor para ellos (75). Parece que PLATÓN ha empezado a vislumbrar ya lo que la experiencia le hará poner luego como base de su sistema político de las *Leyes*: que aunque teóricamente todo hombre es un ser racional, de hecho son muy pocos los hombres que sean realmente capaces de ordenar racionalmente sus acciones. No creo que nadie que tenga algún conocimiento de la vida o de la historia se atreva a negar el gran fondo de verdad de esta intuición platónica.

PLATÓN logra así salvar el intelectualismo ético para la mejor parte de la humanidad, y a través de ella para todos los hombres. Pero en realidad lo que hace es sublimar la ética para convertirla en metafísica. Con SÓCRATES había partido del bien moral: y al fin se ha encontrado, casi sin darse cuenta, con el bien trascendental.

La nueva postura de las Leyes

Después de la *República* parece que declina el interés de PLATÓN por la filosofía moral. Fuera del *Filebo*, en que se discute si el bien consiste más bien en *edoné* que en *phronêsis*, y se concluye eclécticamente que consiste en una mezcla de ambos, ya no hay ningún diálogo directamente dedicado a investigar la naturaleza moral de los actos humanos. Parece que PLATÓN,

(74) Cf. 416a, 420b, 519e.

(75) 414b sigs.

después del gran esfuerzo que supone la *República* en la búsqueda de la esencia de la moralidad, no se sintió con ánimos para seguir con un tema que se presentaba arduo y poco manejable. El había intentado su solución, aunque no fuera más que en un plano metafísico y en una exposición de carácter confesadamente utópico (76). En sus años-maduros, su genio filosófico le llevó cada vez más a desembarazarse de la problemática de la vida práctica, que había sido la base de la especulación de aquel SÓCRATES que discutía y dialogaba por las calles y gimnasios de Atenas. A PLATÓN, jefe ahora de una escuela filosófica formalmente establecida, le interesan cuestiones de índole más teórica, que se suscitan entre los profesionales de la filosofía.

En el *Teeteto* encontramos un estudio de *dóxa* y *epistême*, pero ya sin conexión directa con la ética, sino únicamente desde el punto de vista epistemológico (77). Toda *epistême* ha de tener por objeto lo real —ha de ser *tou óntos*— y ha de ser infalible: de donde no resulta difícil argüir —contra el heraclitanismo y el supuesto relativismo sensista de PROTÁGORAS— que el conocimiento sensible, tan engañoso y limitado a las apariencias, no puede ser *epistême*. Como se ve, nos mantenemos en la epistemología de la *República*. Alguna mayor diferencia hay entre el sentido de *dóxa* en la *República* y en el *Teeteto* en la *República*, *dóxa* era sinónimo de *aesthesis*, y *to doxastón* venía a ser sinónimo de *to oratón*. Aquí, en cambio, una vez concluido que la ciencia no puede identificarse con la sensación, se pasa a investigar si por ventura podrá identificarse con *dóxa alethes*, lo cual parece indicar que *dóxa* se entiende en el sentido de un estadio de conocimiento superior a la simple sensación. Y así es: en el *Teeteto* *doxázein* es la actividad del alma que se ocupa de los seres por sí misma, y no por medio de los sentidos corporales (78). Según explica PLATÓN, esta actividad consiste en la percepción “del ser y del no ser, de la semejanza y la desemejanza, de la identidad y la diferencia, y también de la unidad de los diversos números” (79). Este sentido de *dóxa* se traduce a veces por “juicio”, pero ha de entenderse por tal la capacidad de juzgar sobre las diversas cualidades esenciales de

(76) ¿No habría que considerar la utopía como una manera platónica de presentar, no lo irreal, sino lo suprarreal, la expresión en lenguaje cuasi-mítico de lo que nosotros llamamos lo metafísico?

(77) “Teet.” 152c.

(78) 187a; cf. HARDIE, “A Study in Plato”, Oxford, 1936, p. 4.

(79) 185d.

las cosas sin recurrir directamente al conocimiento de la miseria. Esta acepción de *dóxa* es también adoptada y explicada en *maousia* o esencia, lo cual es propio únicamente de la ciencia del *Sofista* (80), donde se dice que el discurso, *dianoëa*, es una perfección del discurso, *dianoias apoteleytesis*. En cambio, la "parecía", que en la *República* era un objeto ordinario de *dóxa* y de la sensación, *phainetai de ho legomen symmexis aisthé seôs kai doxês*.

Todavía en el *Timeo*, y en un contexto epistemológico-ontológico, sin relación especial con la ética, se afirma la oposición *dóxa-epistème* para justificar la oposición esencia-apariencia. *Epistème* es fruto del estudio, puede dar razón de sí, es inmutable, es privilegio de los dioses y de poquísimos hombres; pero *dóxa* es fruto de persuasión, no puede dar razón de sí, es mutable, y de ella participan todos los hombres (81).

Hay que esperar a la *Leyes* para ver a PLATÓN de nuevo interesado con alguna detención en temas relacionados con la moral. Sin embargo, lo que más sorprende al tomar las *Leyes* es comprobar el cambio de tono que se ha operado en la manera de enfocar estos temas. En realidad sólo los tres primeros libros de las *Leyes* pueden considerarse como de interés directo para la filosofía ética, ya que las innumerables prescripciones que siguen para la ciudad de los magnetes tienen que ver más con la práctica menuda de la administración pública que con los principios universales de la conducta humana. Pero aún en aquellos primeros libros de carácter más general, tales principios no entran sino de una manera implícita y como de soslayo. Es evidente que lo que preocupa a PLATÓN ya no son cuestiones del tipo: "¿Qué es el bien?", "¿Qué es el mal", "¿Por qué tales cosas son buenas o malas?", que son las cuestiones fundamentales de la filosofía ética. Estas cuestiones eran las que habían preocupado a SÓCRATES y al PLATÓN de los primeros diálogos. Pero el PLATÓN de las *Leyes* ya las da por resueltas; y aunque no nos dice explícitamente el camino por donde ha llegado a la solución, es evidente sin embargo que el camino seguido ha sido distinto del del intelectualismo ético. Para el PLATÓN de las *Leyes* el bien del hombre ya no es un saber, algo de naturaleza cognoscitiva, sino una *armonía*, *symphonia*, de los distintos elementos que forman el hombre, bajo la guía de la razón (82). La solución había sido insinuada ya en la *República*, donde PLA-

(80) "Soph." 264a.

(81) "Tim." 51d sigs.; cf. 27d sigs.

(82) Cf. "Leg." 644c sigs., 645b.

TÓN, por analogía con los distintos elementos de la ciudad, había descubierto los diversos elementos del alma humana. Pero la preocupación intelectualista había impedido que PLATÓN aprovechara este descubrimiento hasta sus máximas posibilidades: de hecho el elemento racional es el único que juega en la moral de la *República*, y el bien es sólo el bien contemplado por el filósofo. Todo lo demás queda relegado al olvido. Muy distinta es la posición de las *Leyes*, ya desde los comienzos (83); así como en la ciudad destrozada por la sedición interna el mejor legislador no es el que pone paz exterminando a una facción en favor de la otra, sino el que sin hacer perecer a nadie los reconcilia a todos, así ha de ser la reconciliación de los elementos del hombre que luchan en sedición interior. El artífice y guardián de esta armonía ha de ser el elemento racional, el cual no ha de exterminar a los demás elementos, sino que ha de regirlas y mantener sus pretensiones en sus límites razonables. Por ello es tan primordial la importancia de la educación y la legislación, que aquí no tienen como objeto principalmente los gobernantes, como en la *República*, sino todo el cuerpo ciudadano. Por medio de la educación y de la adecuada legislación se logrará que todos se dejen llevar por el principio superior de la razón que debe ser en todo guía del hombre (84). Esto es lo que hace que aún los primeros libros de las *Leyes*, más que un tratado de filosofía ética, parezcan un manual de pedagogía o de psicología política: es que a PLATÓN le interesa ahora, no investigar *qué* es el bien, sino *cómo* hacer que los hombres vivan bien; y suponiendo que el bien consiste en vivir conforme a la razón, PLATÓN busca cómo lograr, por un sistema de placeres y dolores combinados, de atracciones y repugnancias, de educación y legislación, que los hombres se conformen realmente a esta norma.

Podemos preguntarnos: ¿qué se ha hecho del intelectualismo ético? Es verdad que todavía se defiende la palabra, bajo la fórmula "nadie comete injusticia voluntariamente" (85). Pero en realidad el mismo PLATÓN no puede mantener esta fórmula en su contexto sino con distinciones que prácticamente la desvirtúan. Toda la psicología y la moral de las *Leyes* está fundada en el hecho de que en el interior del hombre luchan muchos apetitos y tendencias, y que la parte racional, aunque debiera en derecho, de hecho no es siempre la que domina en esta lu-

(83) 628a.

(84) Cf. 653b, 659d.

(85) 860d.

cha. PLATÓN señala tres causas de culpabilidad: la pasión *thymós* el placer, *hedonê* y la ignorancia *áгноia* (86). Y todo el sistema de educación y de legislación que se propone indica bien claro que PLATÓN no duda de que para obrar el bien no basta con saber en qué consiste.

El enfoque ha cambiado notablemente: antes se buscaba fundar racionalmente la moralidad asimilando *areté* a una *epistême-téchne*, a un conjunto de conocimientos teórico-prácticos. Ahora se asimila *areté* —aunque es de notar que ya casi no se habla de *areté*, sino del bien del hombre— a una armonía y conciliación de las distintas tendencias del hombre bajo la guía de la razón. Antes lo racional era constitutivo del bien: ahora es normativo o regulador: el bien no consiste en un saber racional, pero la razón descubre donde está el bien del hombre, en su paz y armonía interior, y a ella, como a lo mejor que tenemos, hemos de obedecer (87).

Con esto PLATÓN se había anticipado —aunque, como es su estilo, con formulación menos sistemática— a la solución aristotélica del problema de la racionalidad de la ética: el bien del hombre consiste “en la actividad del alma según la razón y no contra ella” (88), y, la racionalidad de la virtud no está, como pensaba SÓCRATES, en que sea una actividad o disposición de la misma razón —*epistême*—, sino una disposición de todo el hombre, bajo la guía de la razón (89).

Raymat (Lérida).

(86) 863d.

(87) 714a, 726a; cf. 631d, 690c.

(88) “Eth.”, “Nic.”, 1098a 7: ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγους ἢ μὴ ἄνευ λόγου.

(89) *Ibid.* 1144b, 28: Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς φησὶ εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.