

## ¿POR QUÉ OCUPARSE DE FILOSOFÍA ANTIGUA HOY?\*

MARCELO D. BOERI

*Conicet, Argentina*

En ocasiones cuando uno está discutiendo o investigando una posición filosófica o haciendo una evaluación filosófica de un fenómeno sobre la base de la explicación ofrecida por un pensador de la antigüedad tiene que comenzar por hacer una especie de justificación de por qué tiene sentido estudiar, leer o comentar los textos de filósofos que vivieron hace más de dos milenios. A veces la persona que se pone a examinar el pensamiento de los filósofos antiguos (de los cuales en algunos casos a veces sólo se conservan restos fragmentarios y, lo que es más grave, a veces ni siquiera se conserva una obra escrita por la sencilla razón de que dichas obras se perdieron por completo o porque el filósofo en cuestión nunca escribió una página) es vista como un individuo extraño interesado en desentrañar lo que ha dicho alguien que ya fue “superado”, o que habla de un mundo que ya no existe. Ambas cosas pueden ser ciertas en un determinado nivel de análisis. Creo que a veces puede decirse que un pensamiento “ha superado” a otro en la medida en que ha sido capaz de “resolver” un problema que había sido planteado como una verdadera *aporía* por un pensador anterior y que, hasta ese momento, no había encontrado una solución satisfactoria, aunque para esto deba recurrir a una importante cantidad de esquemas conceptuales que son completamente ajenos a las

---

\* La versión original de este texto fue leída en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México) en agosto de 1999. Agradezco los comentarios del auditorio y, especialmente, las observaciones de Ricardo Salles y Héctor Zagal. Una versión modificada de ese texto fue enviada al III Simposio Nacional de Filosofía Antigua: “O filósofo e suas imagens” (Itatiaia, 9-14 de abril de 2000). Agradezco la posibilidad que me da la Profesora Maria das Gracias de Moraes Augusto de publicar este artículo en *Kléos*. Una versión sustancialmente más breve fue presentada en las Jornadas “Los antiguos y nosotros” (Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, noviembre de 2001), y será publicada en las *Actas* de dichas Jornadas.

doctrinas filosóficas que se está discutiendo.

Por otro lado, es también cierto, en algún sentido, que el mundo del que hablaban los antiguos griegos ya no existe. Después de que la realidad física comenzó a ser concebida matemáticamente, se impuso esa idea y se abandonó la concepción aristotélica del mundo (sólo para poner un ejemplo representativo que dominó las ideas cosmológicas y científicas durante siglos), después de los descubrimientos y avances científicos y tecnológicos de las últimas décadas, el mundo ya nunca más volvió a ser el mismo. Pero, cambiando lo que hay que cambiar, uno también podría decir, creo que sin temor a caer en la exageración, que el mundo no es hoy lo que era hace dos décadas. La sorprendente revolución tecnológica, los cambios casi cotidianos que hay en ese terreno, la velocidad de las comunicaciones, pero también la aparición de nuevas enfermedades y calamidades que no existían hace 20 o 30 años indica que nuestro mundo no es ya el mundo que conocieron los filósofos y científicos de las tres o cuatro primeras décadas del siglo XX. Eso, sin embargo, no ha hecho que ciertos problemas y cuestiones peculiares que han sido objeto de reflexión de los más lúcidos espíritus de todos los tiempos hayan desaparecido, o hayan perdido “actualidad” o “vigencia”. Desde un cierto punto de vista las reflexiones cosmológicas de Aristóteles, o tienen poca importancia para el hombre contemporáneo o no tienen la menor importancia. Hoy en día nadie que se ponga a estudiar física o cosmología puede comenzar por leer la *Física* de Aristóteles o su tratado *Acerca del cielo*. Desde luego que ese esfuerzo no garantizará a nadie ser un buen físico o un buen cosmólogo. Las especulaciones aristotélicas sobre el universo pueden resultar hasta risibles para un físico actual. Pero si creemos que es legítimo juzgar a Aristóteles por ciertos errores que cometió al considerar la realidad física y el modo en que ésta efectivamente parece comportarse, o por el modo hasta cierto punto ingenuo de plantear ciertos problemas físicos, cometeremos errores aún más graves que los que parece haber cometido Aristóteles hace 2300 años, cuando todavía no existían instrumentos para evaluar los fenómenos físicos o para crear la experiencia, y ni siquiera existía el método experimental como tal. Desde una perspectiva un poco más abarcadora y con una comprensión filosófica más aguda y generosa habría que decir que las especulaciones aristotélicas sobre el mundo y la naturaleza en general conservan toda su frescura y, en algunos momentos, genialidad. Sus especulaciones pueden ser muy instructivas, no para creer en ellas al pie de la letra, sino para ver cómo funciona el

pensamiento filosófico de un pensador genial, una de cuyas tareas principales fue, siguiendo la tradición socrático-platónica de la que es deudor, poner en duda y cuestionar permanentemente las creencias habituales de las personas sobre los temas que parecen más obvios.

El título de este artículo propone plantearse, de un modo un poco provocativo, la pregunta por qué ocuparse de filosofía antigua hoy. Entre las muchas respuestas que podrían darse propongo las siguientes:

1. por un interés puramente histórico.
2. por una creencia arraigada que supone que, de algún modo, la verdad se encuentra esbozada en los pensadores del pasado, y cuanto más antiguos son éstos, más genuina parece ser esa verdad.
3. porque siempre nos han dicho que si no nos ocupamos de los pensadores antiguos no entenderemos a los pensadores contemporáneos.
4. porque los pensadores antiguos tienen algo que decirnos, tanto desde el punto de vista material (es decir, desde la perspectiva del contenido de las cuestiones que tratan) como desde un punto de vista un poco más formal que tiene que ver con sus formas de pensar, sus recursos argumentativos, el modo de plantear los problemas y las estrategias propuestas para resolverlos, etc. Si esta respuesta es aceptable, sería posible incorporar a los pensadores antiguos a las discusiones contemporáneas; y, si no a todas, al menos a algunas.<sup>1</sup>

Las respuestas (1), (2) y (3) no me parecen persuasivas. Un filósofo, sin en verdad lo fue, nunca tiene un interés puramente histórico, al menos para otro filósofo ni para quien, sin ser filósofo en un sentido creativo estricto, pretende ejercitar su pensamiento en una dirección filosófica. Es cierto, sin embargo, que los pensadores antiguos *también* tienen un interés histórico. La respuesta (2) es la que menos me convence, pues no creo en *la* verdad filosófica como algo cerrado, aunque por cierto cada filósofo indica en qué dirección y sobre la base de qué presupuestos se encuentra la verdad dentro de su propio

---

<sup>1</sup> Naturalmente, hay muchas otras respuestas que se podrían ofrecer. Al respecto sigue siendo interesante el trabajo de Enrico Berti, *Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica*, incluido en sus *Studi Aristotelici*. L'Aquila, 1975. p.27-40.

pensamiento que, por lo general, es creativo y no se limita a hacer una exégesis y exposición más o menos fiel de un pensador del pasado. (En este punto es interesante, en mi opinión, hacer notar lo que podríamos denominar “el problema de la legitimidad de los supuestos filosóficos”: en qué medida es legítima la crítica que un filósofo A hace a otro filósofo B tomando como punto de partida supuestos – o “primitivos” – que no sólo no serían aceptados por el filósofo B sino que ni siquiera se le ocurrieron.) Creo que la respuesta (3) tiene algo de cierto, pero en sentido absoluto tampoco es verdadera. Uno puede encontrarse con personas que, aun ignorando buena parte de la historia de la filosofía, leen un texto filosófico y enseguida revelan tener una penetración filosófica muy peculiar (esa capacidad que Aristóteles denomina *anchinoia*, “vivacidad o penetración mental”<sup>2</sup>), no sólo para entender lo que dice el texto sino para activar el propio pensamiento. Es cierto, sin embargo, que un conocimiento del pensamiento anterior puede ser útil para dirigir el propio pensamiento o para estimularlo, o simplemente para no descubrir lo obvio. La respuesta (4) es la que encuentro más persuasiva y la que, filosóficamente, me resulta más estimulante. Los filósofos antiguos tienen algo que decirnos y, eventualmente, es posible incorporarlos a la discusión de temas contemporáneos o de temas que se discuten en el contexto del pensamiento actual como cuestiones filosóficas genuinas. Desde el punto de vista de los contenidos, de los problemas que tratan, los pensadores antiguos (o al menos algunos de ellos) tienen algo que decirnos porque sus problemas, en cierto sentido, continúan siendo *nuestros* problemas: el conocimiento del mundo, la felicidad, la amistad, la muerte, la justicia, la irracionalidad y racionalidad de la acción, la legitimidad o no de ciertos mecanismos argumentativos o de ciertos tipos de argumentos para explicar cierto tipo de cuestiones, etc. Desde el punto de vista formal de los mecanismos argumentativos los pensadores antiguos son también interesantes y una verdadera fuente de inspiración para muchos filósofos contemporáneos de las más variadas tendencias. Los filósofos antiguos fueron sagaces argumentadores; un caso paradigmático de esto es el Sócrates platónico de los primeros diálogos o Aristóteles en sus demostraciones por el absurdo. Pero también encontramos argumentos muy interesantes sobre los temas más diversos en los estoicos (sobre todo en Crisipo, Posidonio y Epicteto), en el escéptico Sexto Empírico, en Epicuro o en Plotino. Epicuro

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *An. Post.*, 89b10-20.

es muy ilustrativo de una cuestión que vale la pena considerar brevemente: una de sus posiciones básicas es que es necesario someter a examen nuestras propias creencias cuando nos ponemos a investigar un tema. Entre otras cosas se esforzó por mostrar que las causas fundamentales de la infelicidad humana residen en las creencias erróneas que tenemos sobre los dioses, sobre la muerte o sobre el falso valor que le otorgamos a cosas que, en realidad, no son bienes.<sup>3</sup> La sugerencia de Epicuro es descartar todo aquello que, basado en creencias falsas o erróneas, perturba la vida humana. Aunque no coincidamos con las posiciones de Epicuro sobre ciertos temas particulares, su sugerencia de evitar fundamentar la evaluación de lo que consideramos bienes en creencias falsas (y, por ende, de intentar establecer cuáles son las creencias verdaderas y confiables) conserva toda su frescura y actualidad.

Hay algunos temas que han ayudado a “rehabilitar” la filosofía antigua. Hasta antes de los trabajos de Gilbert Ryle era una creencia más o menos común suponer que *juzgar racionalmente* que A es la mejor acción es algo aislado o desconectado de *desear* A.<sup>4</sup> En las últimas décadas los desarrollos de los estudios socráticos, platónicos, aristotélicos y estoicos que se dedican a examinar la relación existente entre juzgar que A es bueno e ir a la búsqueda o consecución de A – es decir, las conexiones entre razón, deseo y acción – han sido fuertemente enfatizados. Éste es uno de los casos típicos en que los filósofos contemporáneos han vuelto a examinar doctrinas filosóficas de los antiguos *no como un ejercicio puramente histórico*, sino como una parte importante del esfuerzo por resolver un problema genuinamente filosófico que interesa hoy igual que hace dos milenios: cuáles son las conexiones existentes entre la capacidad racional, la desiderativa y la acción. En un influyente artículo de 1970<sup>5</sup> Donald Davidson examinó el caso de cómo se produce el tipo de acción que desde Platón y Aristóteles se llama “incontinente”. Según la definición de Davidson, una acción es incontinente cuando (i) el sujeto lleva a cabo la acción A intencionalmente, (ii) cree que hay una acción alternativa B que depende de él llevar a cabo y (iii) juzga que sería mejor llevar a cabo B que A pero, no

<sup>3</sup> Véase Epicuro. *Carta a Pitócles*, 85-86; *Máxima capital* 11-12; *Carta a Meneceo*, 123-124. Para la traducción española de estos y otros textos de Epicuro (precedidos de un breve comentario) me permito referir a mi *Epicuro. sobre el placer y la felicidad*. Santiago de Chile, 1997.

<sup>4</sup> RYLE, G. *The concept of mind*. London, 1963.

<sup>5</sup> How is Weakness of Will Possible?, incluido ahora en DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford, 1980. p. 21-42. Para una discusión actualizada del tema de la incontinencia en Davidson, véase ahora VIGO, A.G. Incontinencia e irracionalidad según Davidson. *Cuadernos del sur*. Argentina, Universidad Nacional del Sur, n. 28, p.51-94, 1998, especialmente p. 57-74.

obstante, lleva a cabo A.<sup>6</sup> Estos criterios no coinciden exactamente con los que encontramos en las concepciones tradicionales discutidas por los filósofos griegos, pero la discusión y planteo general del tema están inspirados en el planteo y tratamiento tradicionales del problema tal como los encontramos desde Platón en adelante. Para quien tenga aunque más no sea una idea general de las reflexiones de los antiguos sobre la cuestión, el hecho de que los filósofos contemporáneos tomen como punto de partida de sus discusiones lo dicho por los pensadores griegos no sorprende en absoluto. Platón y Aristóteles son los primeros en presentar con toda lucidez el problema que surge del hecho de que dentro del ser humano conviven componentes desiderativos racionales y no racionales que con frecuencia se encuentran en conflicto. Es decir, en nosotros conviven factores cuyas motivaciones e intereses son fundamentalmente opuestos, y la acción es el resultado de cómo el agente resuelve el conflicto entre lo que desea la razón y aquello a lo que los factores desiderativos irracionales están inclinados, factores estos últimos cuyo único objetivo es satisfacer el apetito presente (identificado sin más con el placer), pero sin tener en cuenta las consecuencias de ello.<sup>7</sup>

Los filósofos antiguos pueden constituir un extraordinario entrenamiento en el ejercicio filosófico; de hecho, lo son la mayor parte de las veces, pues la lectura de sus textos requiere un considerable esfuerzo. Por un lado, estamos obligados a entrar en contacto con el pensamiento de autores que vivieron hace más de 2000 años. Esto exige un extraordinario esfuerzo de comprensión para no desestimar sin más como absurdo aquello que, sencillamente, no entendemos. Hay que esforzarse por adaptarse a la *forma mentis* de los autores que estamos leyendo (lo cual no significa aceptar sin discusión sus posiciones), cuya representación del mundo y de los fenómenos en él contenidos son muy diferentes de los nuestros. Hay, por otra parte, un escollo importante con el que debemos enfrentarnos y que tenemos que tratar de superar al abordar el estudio de un filósofo antiguo: la filosofía antigua se conserva fundamentalmente en griego, una lengua de una extraordinaria riqueza descriptiva y conceptual que no tenemos más remedio que traducir a nuestra lengua. Claro que hay muy buenas traducciones, pero quien alguna vez haya tenido la fascinante experiencia de leer un texto de Platón en griego y

---

<sup>6</sup> DAVIDSON, D. op. cit., p. 22.

<sup>7</sup> Los textos claves en los que Platón y Aristóteles examinan estos problemas son *Protágoras*, *República* IV, y *Ética Nicomaquea* VII, respectivamente (para mencionar algunos de los textos más significativos).

haya tenido la impresión de que lo comprende pero no lo puede poner en su lengua nativa, entenderá muy bien por qué a veces, en un tono que suena a prurito esteticista, suele decirse que Platón es intraducible. En realidad, no creo que sea intraducible; es cierto, sin embargo, que hay una cantidad de matices y detalles que se pierden o que no quedan suficientemente bien apresados hasta en las mejores traducciones. Pero esto es inevitable; podemos comprender a Platón o a Aristóteles, aunque su pensamiento no sea completamente traducible a nuestra lengua.

La historia de la filosofía es una disciplina histórica, pero es difícil hacer historia de la filosofía sin hacer, al mismo tiempo, filosofía porque cuando el historiador expone un pensador del pasado lo interpreta (sobre todo cuando lo expone filosóficamente). Desde luego que hay interpretaciones que parecen mejores o más fieles que otras; es interesante notar que cuanto más filosófico es el que está haciendo historia de la filosofía es menos preciso desde un punto de vista histórico (dos ejemplos significativos de esto en la antigüedad son Platón y Aristóteles). Porque a un filósofo, o mejor dicho, a un gran filósofo no le interesa demasiado hacer *historia de la filosofía*, sino *filosofía*. Como ha sugerido Wolfgang Wieland,<sup>8</sup> uno hace historia de la filosofía y también filosofía cuando pone su atención no sólo en las doctrinas representadas por los pensadores del pasado sino también en el tema sobre el que tales autores pretenden discutir y creen haber obtenido un conocimiento. Uno debe encuadrar el objeto de estudio – digamos la teoría aristotélica del conocimiento – dentro de sus condiciones históricas, sociales, psicológicas, etc. Pero si uno pretende extraer la riqueza filosófica del texto no debe limitarse a investigar tales condiciones sino que, sobre la base de los propios intereses filosóficos, debe investigar si las doctrinas examinadas alcanzan los objetos al que dirigen su atención, si los argumentos presentados por el autor son correctos o no, si sus puntos de partida son aceptables, etc.

En mi opinión, difícilmente uno podría encontrar mejor estímulo para comenzar a ejercitar el pensamiento y la argumentación filosófica (o para seguir ejercitándolos) que a través de la lectura cuidadosa de los diálogos de Platón. En los diálogos platónicos uno puede encontrar un formidable instrumento de introducción a la filosofía griega y a la filosofía en general. Pero como introducción a la filosofía griega en particular Platón es especialmente

---

<sup>8</sup> WIELAND, W. La actualidad de la filosofía griega. *Méthexis*. Buenos Aires, v. 1, p. 5, 1988.

útil, porque Platón planteó casi todos los temas filosóficos de mayor relevancia que más tarde aparecen, reformulados de otra manera y a veces en el contexto de una ontología diferente, por otros autores. Claro que también puede ser una experiencia extraordinaria intentar seguir los casi siempre complejos argumentos de Aristóteles cuando discute con Platón sobre la cuestión de las Formas, o con aquellos que niegan el principio de no contradicción, o cuando examina el problema del tiempo o del movimiento en el contexto de su filosofía natural. Lo mismo vale para otros autores antiguos, como estoicos, epicúreos, escépticos y neoplatónicos, quienes continúan discutiendo algunos problemas ya tradicionales del pensamiento griego pero a veces desde la óptica de una ontología subyacente diferente.

Quisiera ofrecer dos ejemplos que me parecen ilustrativos de lo dicho hasta aquí:

1. En un diálogo de vejez<sup>9</sup>, donde examina el tema del placer, Platón se pregunta si hay mayores placeres en la desmesura (*hybris*) o en la moderación (*sophrosyne*). Hay que advertir que Platón no pregunta si los placeres son más numerosos sino si se trata de placeres que exceden en intensidad o grado. La respuesta es que los placeres mayores (o “más importantes”) se dan en la vida moderada, porque a los desenfrenados el placer los domina a tal punto que los hace dar gritos como si estuvieran poseídos. Si esto es así, los mayores placeres y, por implicación, los mayores dolores nacen de cierta perversión (*ponería*) del alma y del cuerpo, no en la virtud o excelencia, no en la *areté*. Nosotros sabemos que este diálogo fue decisivo en la formación filosófica de Epicuro quien, como se sabe, identificaba el placer con el bien. Epicuro defiende una tesis hedonista en la medida en que identifica el bien y el fin último con el placer; advierte, sin embargo, que aunque el placer es el bien primero y connatural no escogemos cualquier placer, sino que a veces omitimos muchos placeres cuando de ellos se sigue una incomodidad o dolor mayor. Por eso, aclara Epicuro, cuando él dice que el placer es el fin no está haciendo referencia a los placeres de los disolutos ni al pasarlo bien, “como creen los que son ignorantes, no están de acuerdo <conmigo> o entienden mal, sino a la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma”<sup>10</sup>. O sea, Epicuro está haciendo uso de una sugerencia que, implícitamente, se encuentra en el pasaje del *Filebo* que comenté hace un momento, pero el uso que hace de esa sugerencia es selecti-

<sup>9</sup> PLATÓN. *Filebo*, 45d3-e7.

<sup>10</sup> EPICURO. *Carta a Meneceo*, 131-132; DL X, 131-132; éstos son los llamados “placeres catastemáticos o estables”.

vo y creativo, porque Platón no aceptaría el utilitarismo epicúreo ni la tesis epicúrea de que el bien y el fin del hombre pueden ser identificados con el placer, aun cuando no se trate de un placer pasajero o cambiante (el placer cinético) sino de placeres estables o catastemáticos, como la ausencia de dolor (*aponía*) y la imperturbabilidad del alma (*ataraxía*).

2. El otro ejemplo que quería mencionar tiene que ver con una cuestión nuclear, a mi juicio, en la historia de la filosofía y está tomado de un conocido pasaje del *Teeteto* de Platón<sup>11</sup>. El problema se podría plantear de la siguiente manera: cuando entramos en contacto con el mundo hay ciertas capacidades que se activan. Nuestras facultades intelectuales comienzan a hacer ciertas construcciones para colocar las sensaciones en una secuencia más o menos ordenada. Desde un punto de vista kantiano, uno podría decir que los componentes formales de nuestro entendimiento “sintetizan” las sensaciones para transformarlas en experiencia. Esta lectura es sin duda exagerada. Hay algunos pasajes del diálogo *Teeteto*, sin embargo, en los que Platón al menos sugiere de un modo implícito que hay “experiencia” en sentido propiamente humano cuando el sujeto procesa racionalmente mediante sus “reflexiones” o “cálculos racionales” (*analogísmata*) las “afecciones” o “impresiones” (*pathémata*) que llegan al alma a través del cuerpo<sup>12</sup>. O sea, desde el comienzo mismo de la vida el sujeto (racional o irracional) es afectado por factores sensibles externos que activan sus facultades perceptivas; Platón no dice que haya una facultad que sea capaz de “sintetizar” o de poner en orden los *pathémata*. Sólo dice que tales afecciones o impresiones llegan al alma a través del cuerpo y que para que tengan sentido deben llegar al alma (esto ocurre tanto en los animales como en el ser humano). Pero cuando en el ser humano se activa su facultad racional – ejemplificada en sus “cálculos racionales” – los *pathémata* adquieren un nuevo significado en la medida en que tales estados afectivos son articulados racionalmente. Este pasaje es, en mi opinión, decisivo pues muestra que, aunque para Platón el conocimiento (*epistémè*) no puede agotarse en la senso-percepción (*aísthesis*) ni identificarse con ella, no puede tampoco prescindir sin más de la senso-percepción.

En una línea interpretativa semejante, Aristóteles dice que los animales “participan poco de la experiencia”, lo cual probablemente significa

<sup>11</sup> Cf. *Teeteto*, 151e-152e.

<sup>12</sup> Cf. PLATÓN. *Teeteto*, 186b-c.

que no participan en absoluto<sup>13</sup>. Al interpretar estas líneas Alejandro de Afrodisia dice<sup>14</sup> que con la expresión “participan poco de la experiencia” (*empeirías dè metéchei mikrón*) Aristóteles indica que los animales no tienen experiencia en absoluto porque para que la haya se requiere de arte (*téchne*) y razonamiento (*logismós*), dos facultades exclusivas del ser humano. Si uno quisiera llevar más lejos la interpretación de Alejandro, fuertemente sugerida por el texto aristotélico, se podría decir que para Aristóteles hay experiencia allí donde es posible ordenar los datos de los sentidos, y dicha ordenación requiere de factores racionales – de los que carecen los animales – que son capaces de articular racionalmente los datos de los sentidos.

La pregunta que uno podría hacerse en este punto es: ¿qué papel desempeña (si es que desempeña alguno) un sujeto (con sus capacidades racionales completamente desarrolladas) cuando entra en contacto con lo que podemos denominar “mundo exterior”? Es decir, ¿cómo se constituyen los objetos de conocimiento para un sujeto, cómo algo *X* llega a ser significativo para un sujeto de conocimiento? ¿Cuándo puede decirse que un sujeto efectivamente conoce? En el diálogo *Teeteto* el personaje homónimo defiende la tesis de que el conocimiento es *aísthesis*, sensación, senso-percepción. Sócrates, el otro interlocutor del diálogo, observa que ésta no es una explicación ordinaria, sino la de Protágoras: “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Según Platón (o el personaje Sócrates que en este diálogo no es más que el mismo Platón), Protágoras dice lo mismo que Teeteto, sólo que lo explica de otra manera. Nótese que Platón evoca aquí a un pensador del pasado, pero no se queda en el análisis puramente histórico o psicológico de la sentencia protagórea. Platón *interpreta* la tesis de Protágoras, pues para él la tesis del *homo mensura* es una expresión de la posición que sostiene que conocimiento es lo mismo que senso-percepción. Según Platón, Protágoras implica con su afirmación que como a mí se me aparece o se me presenta una cosa, así es para mí, y como a ti se te aparece o se te presenta, así es para ti. Cuando sopla el viento, uno de nosotros puede *sentirlo* o *percibirlo* frío, el otro tibio. Pero el viento es el mismo; ¿cómo puede un mismo objeto tener propiedades diferentes según sea el sujeto que lo percibe? Si el viento es el mismo, ¿debemos decir que es frío o no frío? ¿O hay que decir lo que dice Protágoras, que es frío para el que lo siente o percibe

<sup>13</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 98b25-27.

<sup>14</sup> ALEXANDRE DE AFRODISIA. *Commentaria in Aristotelem Graeca. In Metaph.*, 4, 13-18.

frío y para el que no lo siente frío no es frío?<sup>15</sup>. El “aparecer” de las cosas (*phantasia*) y la senso-percepción son lo mismo en el caso de las cosas calientes y de todo lo que es de esta índole. Dado que Teeteto (que tal como lo presenta Platón en este pasaje defiende la tesis de Protágoras) piensa que la expresión “parece” o “se aparece” (*phainetai*) es lo mismo que “ser percibido-sentido”, entonces, las cosas son para cada uno tal y como las percibe o siente. Así dice Teeteto: *la aísthesis es siempre de lo que es, y es inequívoca, no falsa* (apseudés), *porque es epísteme*.<sup>16</sup> Adviértase que éstas son las inferencias que hace Platón de su interpretación de la tesis de Protágoras (“el hombre es medida...”): si “parecer” o “aparecer” es lo mismo que “sentir” o “percibir”, entonces las cosas son para cada uno tal como las siente o percibe en su aparecer. En consecuencia, la senso-percepción es siempre de lo que es (porque refleja la cosa misma) y es no falsa, es inequívoca, porque es *epísteme*. (Epicuro, probablemente teniendo en cuenta la discusión del *Teeteto* platónico, dirá que la *aísthesis* es el *criterio de verdad*, el estándar o parámetro que me indica si algo es verdadero o no).<sup>17</sup> Si nosotros seguimos leyendo el diálogo vemos que la posición de Platón es que para todo *X* (siendo *X* viento o montaña), si hay un conocimiento en sentido estricto de *X*, *X* no puede tener predicados contrarios, es decir el viento no puede ser frío y no frío dependiendo del sujeto que percibe, o la montaña no puede ser grande o pequeña. Para que un conocimiento sea realmente tal, debe haber algún modo de establecer que las propiedades son tales y no otras distintas y que tales propiedades pertenecen inequívocamente al objeto en cuestión. No puede ser cierto que *X* es *A* para Teeteto pero *-A* para Sócrates.

Veamos brevemente cómo aprovecha Platón la tesis de que el conocimiento es *aísthesis*. La posición de Protágoras (como es interpretada aquí por Platón) dice que *X es A* y *-A* (*A* para un sujeto y *-A* para otro), porque para Teeteto el viento *es* frío y para Sócrates *es* no frío (en realidad, lo que sugiere Teeteto es que *X se presenta* o *se aparece* de un modo para una persona y de otro modo para otra, pero como se ha identificado “ser” con “aparecer” no hay ningún problema en decir simplemente que algo es *A* y *-A* según sea el sujeto que percibe, por que además ya se ha dicho también que “ser percibido”

<sup>15</sup> PLATÓN. *Teeteto*, 152b.

<sup>16</sup> PLATÓN. *Teeteto*, 152c. Véase el pasaje paralelo de *República*, 476e-477b.

<sup>17</sup> Cf. Epicuro, en Diógenes Laercio, X, 31 con las observaciones de PESCE, D. *Introduzione a Epicuro*. Roma-Bari. p. 49-53 y de ASMIS, E. Epicurean epistemology. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELD, J.; SCHOFIELD, M. (eds.) *The Cambridge history of hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 260-276. Véase también *Máxima capital*, 23 y Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, 4.480-499.

es lo mismo que “aparecer”). Entonces Platón observa: si uno llama “grande” a una cosa puede que la cosa se revele o se aparezca como “pequeña” y si uno la llama “pesada” puede que se aparezca como “liviana”, y así también ocurriría con el resto de las cosas, porque nada sería una sola cosa, algo o algún tipo de cosa. Lo que sucede, argumenta Platón, es que todas las cosas que decimos que *son* o *existen* no se denominan correctamente: no *son* sino que están en *proceso de llegar a ser* como el resultado del movimiento y del cambio y de la mezcla recíproca. El error, indica Platón, es decir que cosas como el viento *son*, cuando en realidad están *llegando a ser*, se están generando<sup>18</sup>. Aquí la distinción es muy clara en griego entre “ser” (*émai*) y “llegar a ser” (o “estar en proceso de ser”; *gígnesthai*). Lo que ocurre es que en este punto Platón está presuponiendo una teoría filosófica de cuño propio para explicar el problema, la teoría de las Formas o las Ideas, que dicha de un modo burdo sostiene que las cosas sensibles, los objetos particulares de nuestra experiencia fenoménica, no son o existen en sentido pleno, sino que están llegando a ser, están en proceso de ser, son cambiantes<sup>19</sup>. Lo único que *es* en sentido estricto es la Forma o Idea (*eídos; idéa*), que no está sujeta a cambio. Ahora bien, ¿ha desviado Platón el eje de la discusión? No, porque el tema central es el conocimiento y la tesis platónica es que para que haya conocimiento de lo que cambia debemos conocer aquello que hace inteligible o comprensible el cambio: las Formas. Éste es un caso típico, a mi criterio, de cómo un problema filosófico es retomado *filosóficamente* por un autor creativo. El problema de fondo es el mismo pero se lo analiza con las categorías de pensamiento propias.

Quisiera presentar otras dos interpretaciones de la sentencia de Protágoras: la de Aristóteles y la de Sexto Empírico. Hay varios pasajes de su

<sup>18</sup> Cf. PLATÓN. *Teeteto*, 152d-e. El contexto en que el personaje Sócrates dice esto es el de la discusión de la doctrina heraclítica del flujo. La tesis fuerte del flujo permanente es rechazada por Platón (cf. *Teeteto*, 157d ss.); creo, sin embargo, que en su opinión es muy atractiva la concepción heraclítica de que la realidad o, más precisamente, una parte de ella se encuentra en permanente flujo (es sin duda útil para mostrar que el mismo sujeto que percibe no será el mismo todo el tiempo, sino que cambia permanentemente en sus estados afectivos; cf. *Teeteto*, 159e-160d). La distinción entre lo que es y lo que está en proceso de ser es obviamente afín a la distinción ontológica platónica básica entre lo que es en sentido estricto (Formas o Ideas) y lo que solamente es en la medida en que está en proceso de ser algo (cosas sensibles). La objeción inmediata a esta sugerencia es que, como se dice con frecuencia, en el *Teeteto* no está presente la doctrina de las Formas. No puedo discutir eso aquí; sugeriré, un poco dogmáticamente, que el hecho de que no se discuta explícitamente el papel de las Formas en la explicación del conocimiento no significa que necesariamente Platón no las tuviera en cuenta. Hay más de un pasaje en el *Teeteto* – todos discutibles – en el parece hacerse referencia a las Formas (véase, a modo de ejemplo, 174b; 175c; es sugerente también la expresión *tà ónta* en 187a-b. El contexto sugiere fuertemente que se trata no de cosas sensibles sino del “ser de las cosas” (cf. también 186c7).

<sup>19</sup> PLATÓN. *Teeteto*, 152e1.

*Metafísica* en los que Aristóteles discute con Protágoras. Citaré textualmente algunos de esos pasajes y luego presentaré un breve comentario:

(a) *Acerca de la verdad <hay que decir> que no todo lo que aparece (o “lo aparente”; τὸ phainόμενον) es verdadero. En primer lugar, porque aunque la sensación (αἴσθησις), al menos la del objeto propio del sentido en cuestión, no sea falsa, la phantasia, la presentación o apariencia<sup>20</sup> no es lo mismo que la sensación<sup>21</sup>. Además, entre las sensaciones mismas, no tiene la misma autoridad la del objeto ajeno que la del propio, ni la del objeto de un sentido vecino que la del objeto del sentido en cuestión, sino que en el caso del color la vista tiene autoridad, no el gusto; y en el caso del sabor tiene autoridad el gusto, no la vista<sup>22</sup>.*

(b) *Pero si no todas las cosas son relativas (πρός τι) sino que hay algunas que son en sí y por sí, no podrá ser verdadero todo lo que se aparece (τὸ phainόμενον). Pues lo que se aparece se aparece a alguien, de modo que el que dice que todas las cosas que se aparecen son verdaderas hace que todas las cosas sean relativas. Es por esta razón también que los que en el argumento buscan la fuerza (i.e. los que buscan una demostración rigurosa) y al mismo tiempo estiman que se someten al argumento deben cuidarse de no decir que lo que se aparece es sino que es lo que se aparece a aquel al que se aparece y cuando se aparece, y en cuanto y cómo se aparece.<sup>23</sup>*

(c) *Protágoras afirma que el hombre es medida de todas las cosas, como si dijera que es medida el que tiene conocimiento o el que tiene sensación. Y éstos porque el uno tiene sensación y el otro conocimiento, decimos que son las medidas de sus objetos. Y así, aunque no dicen nada extraordinario, parecen decirlo.<sup>24</sup>*

(d) *Prestar igual atención a las opiniones (δόξαι) y a las apariencias (phantasiai) de los que están en disputa unos con otros es una tontería. Pues es obvio que una de las dos debe ser falsa (διεψεῦσθαι); y esto se hace evidente a partir de las cosas sujetas a generación en la sensación, pues nunca la misma cosa se aparece a unos como dulce y a otros como amarga, a menos que el órgano de los sentidos que discrimina los mencionados sabores esté corrompido o dañado. Y si esto es así, habrá que admitir que los unos son medida y los otros no; y digo lo mismo en cuanto al bien y al mal, a lo bello y lo feo y las demás cosas por el estilo. Pues sostener esto (i.e. la tesis sensualista que Aristóteles está combatiendo) es como sostener que si lo que se les aparece a los que ponen su dedo debajo de su ojo y hacen al objeto aparecer doble en vez de uno, tuviera que ser doble porque así se aparece, y nuevamente uno, porque a los que no mueven su ojo un objeto se les aparece como uno. En suma, resulta*

<sup>20</sup> En el sentido de lo que se presenta o aparece.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 5, 1010b1-3.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 5, 1010b14-17.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 6, 1011a17-24.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, X 6, 1011a17-24.

*absurdo hacer un juicio (tèn kárisin poieísthai) acerca de la verdad tomando como punto de partida el hecho de que las cosas de aquí (i.e. las cosas sensibles) parecen cambiar (o “se aparecen como cambiantes”) y no permanecer nunca del mismo modo. Pues debemos ir en busca de la verdad partiendo de las cosas que siempre se encuentran del mismo modo y que no experimentan cambio alguno. Tales son los cuerpos celestes (tà katà tòn kósmon), pues ellos no aparecen en un momento de una manera y en otro de otra manera, sino que siempre son los mismos y no participan de ningún cambio.*<sup>25</sup>

Repasemos el contenido de estos pasajes (que es bastante denso pero que, de todos modos, es comprensible): Aristóteles claramente objeta la tesis defendida por Teeteto (en el diálogo homónimo) según la cual *phantasia* y *aísthesis* son la misma cosa<sup>26</sup>. Para Aristóteles no todo lo que se presenta o se aparece es verdadero, porque aunque la sensación no es falsa (como dice Platón en *Teeteto*, 152c5-6), la *phantasia* no es lo mismo que la sensación. En la base de esta crítica hay una posición platónica importante que Aristóteles hace suya: una *phantasia* surge a través de la sensación, pero lo que se aparece, la presentación o *phantasia*, es una combinación de sensación y opinión<sup>27</sup>. La fantasía, entonces, ya se encuentra en el plano judicativo. Aristóteles usa el verbo *phaínesthai* y las palabras relacionadas (*phantasia*, *phántasma*) en el análisis de un amplio campo de experiencias. Su explicación de la *phantasia* – que es muy cercana al uso que hace del verbo *phaínesthai* – indica su interés por explicar el modo en que las cosas en el mundo se aparecen a los seres vivientes. En la fantasía humana como facultad intervienen elementos judicativos en el sentido de que hay una elaboración de los datos de la sensación que son expresados proposicionalmente en la creencia u opinión. Por ejemplo, después de tener la sensación de calor (que es verdadera en la medida en que mis sentidos perciben el calor y soy afectado por el calor, es decir, “siento calor”) digo “la piedra está caliente”, por lo cual también “creo que la piedra está caliente y puede quemarme”. Aristóteles piensa que los sentidos no nos engañan sino que son nuestros estados afectivos los que nos hacen interpretar falsamente los datos sensorios. El sol se aparece o se presenta como de un pie de diámetro. Si la persona ha aceptado otra creencia (que el sol es más grande que la tierra habitada) rechazará esa aparición, eso que se le presenta. La persona se dice a sí misma: *el sol se me presenta o se me aparece como teniendo un pie de diámetro, pero ese no*

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, XI 6, 1062b33a17.

<sup>26</sup> Cf. PLATÓN. *Teeteto*, 152c.

<sup>27</sup> Cf. PLATÓN. *Sofista*, 264a-b.

es el modo en que las cosas realmente son<sup>28</sup>. Cuando el objeto externo de la senso-percepción ha desaparecido, las impresiones/presentaciones (*phantasiai*) que produjo permanecen.

Cuando somos afectados por nuestras pasiones o estados afectivo-emocionales somos fácilmente engañados en lo que respecta a nuestras senso-percepciones. Así por ejemplo, el cobarde es engañado en su miedo, el enamorado en su amor, y cuando hay ocasión de un pequeño parecido el uno cree ver enemigos y el otro el objeto de su deseo. La causa de estas apariciones es que la facultad por la cual el sentido dominante juzga (la vista, digamos) no es la misma que aquella por la cual las imágenes (*eidola*) llegan a nuestra mente<sup>29</sup>. Una cosa, entonces, es el sentido, la senso-percepción y otra diferente es la facultad de juzgar.

Cuando Aristóteles dice que no todas las cosas son relativas sino que hay algunas que son en y por sí, es decir que existen independientemente de y son condición de la existencia de otras cosas, está analizando críticamente la tesis de Protágoras y hace uso de un esquema conceptual típicamente propio (aunque de raigambre platónica). Si lo que sostiene Protágoras es cierto (es decir, lo que se aparece al sujeto X es verdadero para X), todo será relativo (relativo a ese sujeto), incluida la verdad.<sup>30</sup> Si se dice que una misma cosa se aparece a unos como dulce y a otros como amarga, habrá que admitir que unos son medida y otros no lo son. Es como admitir que si lo que se les aparece a los que ponen el dedo en su ojo y hacen que el objeto *aparezca* doble, el objeto *será* doble porque así se aparece; pero también será uno, porque para los que no presionan su ojo el objeto es siempre uno. Aquí Aristóteles, al más puro estilo platónico, hace una fina distinción entre *ser* y *aparecer*, en su opinión, las cosas no son necesariamente tal como se aparecen, o sea, lo real (*ser*) y lo aparente (*aparecer*) son dos dominios esencialmente diferentes con los que, sin embargo, los seres humanos nos vemos permanentemente obligados a convivir. La conclusión general del último pasaje citado es muy significativa: es absurdo hacer un juicio acerca de la verdad tomando como punto de parti-

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Del sueño y la vigilia*, 460b19 ss.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Del sueño y la vigilia*, 460b5-20.

<sup>30</sup> Éste es el mismo tipo de discusión que encontramos en el tratamiento que hace Sexto Empírico del problema del criterio: no es posible decir que hay un criterio si uno dice que él mismo es criterio y únicamente dice lo que se le aparece a sí mismo. Si una persona es confiable porque *le parece* que ella misma es criterio, también podrá ser confiable una segunda persona porque también *le parece* que ella misma es criterio, y así una tercera persona, y una cuarta, etc. (cf. Sexto, *Contra los profesores*, VII 336).

da el hecho de que las cosas sensibles aparecen como cambiantes y no permanecen nunca del mismo modo. Aristóteles no habla aquí de las sustancias suprasensibles sino de las sustancias sensibles eternas, cuyo único cambio es el locativo: los cuerpos celestes. Tales cuerpos constituyen un dato de experiencia (que sólo es necesario constatar) que muestra que en el mundo sensible no todo está sujeto a cambio y, por lo tanto, no todo está sujeto a la ley del “aparecer”. También en el dominio de lo sensible hay ciertos entes que exhiben rasgos de permanencia y que sirven como parámetros más o menos objetivos para investigar la verdad.

Por último, querría comentar brevemente también la interpretación que hace el escéptico Sexto Empírico de la sentencia de Protágoras. Veamos un breve pasaje tomado de los *Esbozos pirrónicos*; dice Sexto:

*Protágoras pretende (bouletai) que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son que son, de las que no son que no son. Por ‘medida’ quiere decir el criterio, y por ‘de todas las cosas’ los hechos o estados de cosas (prágmata). De este modo está virtualmente diciendo que el hombre es el criterio de todos los hechos, de los que son que son, y de los que no son que no son. Por esa razón postula sólo las cosas que se aparecen (tà phainómena) a cada uno y así introduce el relativismo (tò prós ti). Por eso también parece tener algo en común con los pirrónicos, pero se diferencia de ellos; veremos la diferencia una vez que hayamos explicado adecuadamente lo que piensa Protágoras.*<sup>31</sup>

Hay que observar en primer lugar que para Sexto, “la medida” de Protágoras no es más que el “criterio” o el “criterio de verdad”, un tema favorito en las discusiones epistemológicas del helenismo. El criterio lo es de la verdad o de la certeza de un conocimiento. El conocimiento lo es de lo que es verdadero, es decir, no podemos afirmar que tenemos conocimiento de *X* a menos que tengamos una cierta certeza de *X*. Por eso es necesario establecer ciertos criterios o estándares para determinar cuando hay certeza o puede haberla. En la medida en que Protágoras introduce el relativismo, dice Sexto, parece tener algo en común con los pirrónicos pero, en realidad, se diferencia de ellos. Si seguimos leyendo el texto de Sexto advertimos que Protágoras no puede ser un pirrónico porque afirma una tesis positiva (en el lenguaje de Sexto, “dogmatiza”). Según Sexto, Protágoras sostiene que la materia está en un estado de flujo permanente (*reustén*) y que nuestros sentidos son reordenados

<sup>31</sup> SEXTO. *Esbozos pirrónicos*, I 216-217.

(*metakosmeísthai*) y alterados (*alloioústhai*) dependiendo de la edad y de las diferentes constituciones de los cuerpos. Protágoras también dice, continúa Sexto, que las explicaciones racionales (*lógoi*) de las presentaciones o apariencias se encuentran en la materia, en la medida en que la materia es capaz de ser tal como aparece a cada uno. El hombre, concluye Sexto, es para Protágoras el criterio de las cosas existentes (o cosas que son; *ónta*), pues todo lo que aparece o se presenta a los hombres existe-es, y lo que no se presenta a ningún hombre no existe-es<sup>32</sup>. Pero hacer todas estas afirmaciones es para Sexto muy problemático, pues viola el principio escéptico según el cual sobre todo aquello que es no evidente hay que suspender el juicio.

Me detuve en estos ejemplos (y sobre todo en el segundo) porque creo que son ilustrativos del ejercicio filosófico creativo; las interpretaciones de la sentencia de Protágoras que hacen Platón, Aristóteles y Sexto Empírico muestran que los filósofos antiguos no hacían una exposición puramente histórica de la filosofía anterior ni daban por aceptada sin más una teoría filosófica particular, sino que la discutían críticamente y, como se ve, siempre dentro del contexto de los propios criterios filosóficos: Platón discute a Protágoras en el contexto de su teoría de las Formas, Aristóteles en el de su teoría de la sustancia y de su noción de *aísthesis* y *phantasia*, Sexto en el contexto de su pensamiento escéptico que impide formular tesis positivas sobre cualquier hecho. Lo que me parece más importante aquí es que ninguno de estos filósofos “expone” el pensamiento de Protágoras. Su explicación es siempre una explicación crítica que examina el pensamiento que está discutiendo.

El otro tema que con frecuencia se plantea es el de la “vigencia” o “actualidad” de los pensadores del pasado y, sobre todo, de los pensadores de la antigüedad. Personalmente no estoy muy seguro de qué se quiere decir cuando se habla de la vigencia o no de un pensamiento; creo, sin embargo, que muchos de los problemas claves formulados y discutidos por los filósofos antiguos tienen vigencia en la medida en que, en mayor o menor grado, atraviesan buena parte de la historia de la filosofía y están presentes, en otras formas y dentro de esquemas conceptuales y herramientas argumentativas diferentes, en algunas discusiones contemporáneas. Veamos un ejemplo: cuando uno revisa su vida y se pregunta honestamente si es feliz o no, o si la felicidad constituye o debe constituir un bien real no está pensando en las situaciones triviales cotidianas

<sup>32</sup> SEXTO. *Esbozos pirrónicos*, I 217-218.

en las que se encuentra inmersa la propia vida en la mayor parte de los casos. No piensa en estados tales como “estar contento” o “estar alegre”; es decir, no piensa en algo que no se incorpora a su vida como algo constitutivo de un estado que es propio del “encontrarse bien” en forma más o menos permanente e independiente de los supuestos bienes que, una vez destruidos, quedará destruida la supuesta felicidad que éstos proporcionaban. El sentido corriente de “ser feliz” que sugiere el Sócrates platónico en el diálogo *Gorgias* no es demasiado diferente del que podemos pensar hoy nosotros: tener dinero, poder, influencias y, en general, tener la posibilidad de hacer todo aquello que uno quiere.

En el diálogo *Gorgias*<sup>33</sup> hay un importante pasaje que desarrolla con bastante detalle esta cuestión y ofrece un argumento tan sagaz como extravagante. Este texto contiene una interesante e intrincada discusión entre Sócrates y Polo acerca de un difícil problema: la persona que hace lo que le *parece* mejor puede no estar haciendo lo que desea. En el pasaje en cuestión Sócrates presenta tres tesis:

(1) Los tiranos y oradores (o, en general, las personas que se supone detentan un gran poder) pueden hacer lo que quieren (confiscar la propiedad, asesinar a sus enemigos o enviarlos al exilio).

(2) Sócrates sostiene, sin embargo, que, aunque sean capaces de hacer todo eso, *no tienen un gran poder* ni hacen lo que quieren.<sup>34</sup>

(3) En conexión con lo anterior también afirma que una persona que está haciendo lo que le *parece* mejor puede no estar haciendo lo que desea.

No hay duda de que (2) y (3), las posiciones sostenidas por Sócrates, son paradójicas y fuertemente contra-intuitivas. Veamos cómo justifica Sócrates (2) y (3). En el argumento es decisivo introducir una cláusula adicional para hacer persuasiva la afirmación (3): todas nuestras acciones (voluntarias, se entiende) se hacen en vistas de algo bueno y, por lo tanto, lo que deseamos en cada una de ellas no es sólo la acción misma sino el bien en vistas del cual deseamos llevar a cabo la acción<sup>35</sup>. Según Sócrates, entonces, un agente siempre

<sup>33</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 466b-468e5.

<sup>34</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 467b3-9; Sóc.: *Sostengo que ellos no hacen lo que desean*. Polo: *¿No estuviste de acuerdo en que hacen lo que les parece mejor?* S.: *Todavía lo estoy*. P.: *¿Y no están haciendo lo que desean?* S.: *Eso es lo que niego*.

<sup>35</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 468b7-c6; 499 e 8-9.

hace lo que hace en vistas de algo bueno. Si el agente A hace X es porque *piensa* o  *Cree* que X es un bien: no es racional que un agente haga algo buscando un mal para sí mismo. Uno no puede equivocarse al querer lo que es mejor para sí mismo, en lo que puede equivocarse es en *creer* que algo determinado es lo mejor para sí mismo.<sup>36</sup> En este punto se podría preguntar: ¿cuál es el criterio o parámetro que tiene un agente para establecer cuál es el bien? ¿Cómo es posible distinguir el bien aparente (lo que me parece bueno) del bien real, lo que efectivamente es bueno independientemente de mi parecer o creencia subjetiva? Porque puede haber muchos tipos de bienes: morales (como las virtudes: valentía, templanza, justicia, etc.) y extra-morales (belleza, dinero, fuerza, salud, etc.). Sócrates parece sugerir que eso sólo es posible si y sólo si hay un cambio de actitud radical por parte del agente y se produce un cambio decisivo en su estado cognitivo, pues una cosa es evaluar lo que se me presenta como bueno es el estado epistémico de “opinión” (*dóxa*) y otra muy diferente es hacerlo en el de “conocimiento” (*epistéme*).

Regresemos de nuevo ahora a la tesis central de Sócrates: los tiranos y oradores, aunque pueden matar a otros, desterrarlos o privarlos de sus bienes no tienen un “gran poder”; y aunque un agente haga lo que le *parece* mejor no hace necesariamente lo que desea. Para explicar mejor su posición Sócrates recurre ahora a un ejemplo: cuando caminamos lo hacemos buscando el bien y *creyendo* (*oiómenoí*) que eso es lo mejor; contrariamente, cuando nos detenemos lo hacemos en vistas de lo mismo: el bien <sup>37</sup>. Si esto se lo aplica al ejemplo particular que Sócrates está examinando, puede decirse que cuando una persona mata a alguien, la destierra o la priva de sus bienes lo hace *creyendo* que eso es lo mejor para sí misma. Se sigue, entonces, que quien hace todo esto lo hace en vistas del bien o, más precisamente, de lo que *piensa* o  *Cree* que es mejor para sí mismo. Pero se había convenido<sup>38</sup> en que un agente no desea lo que hace (por ejemplo, el que toma una medicina no desea lo que está haciendo, tomar la medicina y padecer una incomodidad o un dolor), sino que desea aquello en vistas de lo cual hace lo que hace (estar sano). Más concretamente, lo que en verdad deseamos es el verdadero bien. Si lo aplicamos al ejemplo del tirano, se sigue que no deseamos matar gente, desterrarla o privarla de sus bienes. Sólo lo

<sup>36</sup> Cf. GÓMEZ-LOBO, A. *La ética de Sócrates*. Barcelona/Buenos Aires/México D.F./Santiago de Chile, 1998. p. 140.

<sup>37</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 468b-e.

<sup>38</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 467c5-10.

deseamos cuando es beneficioso: si es dañino no lo deseamos<sup>39</sup>. Porque únicamente queremos o deseamos el bien, no queremos ni deseamos el mal ni lo que no es malo ni bueno. Sin embargo, dado que puede ocurrir que al llevar a cabo una acción (como matar a un enemigo o desterrarlo) dicha acción resulte en un mal para el agente<sup>40</sup>, se sigue que en este caso el agente no ha llevado a cabo su acción deseándola, pues nadie busca el mal para sí mismo, y si una acción resulta en algo malo para el agente, obviamente esa acción produce un daño más que un beneficio.<sup>41</sup> De modo que, aquello que se pensaba o creía que era un bien, resultó ser, en realidad, un mal. Si esto es así, el tirano no hace lo que quiere.

Uno podría objetar a Sócrates que para el tirano puede ser un beneficio asesinar a sus enemigos en la medida que eso le permita permanecer en el poder; pero Sócrates muestra que en algunos casos eso se vuelve en contra de sí mismo, lo cual muestra un error de cálculo por parte del agente para evaluar correctamente las consecuencias de su acción. Es probable, además, que Sócrates haya pensado que no hay ningún bien moral (las virtudes) que pueda justificar las acciones de un individuo que proceda asesinando o desterrando a sus enemigos. Por otra parte, hay un problema serio en el argumento que tiene que ver con la ambigüedad de la palabra “querer”-“desear”. Para usar el ejemplo filosófico familiar desde la discusión introducida por Elizabeth Anscombe, no es lo mismo desear bajo la descripción A que desear bajo la descripción B.<sup>42</sup> Edipo quiere casarse con Yocasta pero no quiere casarse con su propia madre. O sea, uno puede querer y no querer lo mismo bajo una descripción diferente. Yo puedo describir al sujeto X como “Yocasta” o como “la madre de Edipo”; el punto aquí es que Yocasta y la madre de Edipo son la misma persona, pero eso Edipo *lo ignora* (recuérdese que para Sócrates no hay malvados sino ignorantes). Y en el argumento socrático el problema de la posibilidad del error práctico que se sigue del estado cognitivo del sujeto (“opinión” o “creencia doxástica”) es decisivo. Esto explica por qué el tirano no hace lo que quiere, aunque *crea* que lo hace. Uno quiere el bien, de modo

<sup>39</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 468e.

<sup>40</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 468d5-6.

<sup>41</sup> Probablemente Sócrates está pensando en casos en los que el proceder de una persona se vuelve contra sí misma; en el caso concreto del tirano, el hecho de que asesine o confisque los bienes de sus enemigos puede provocar una revuelta que termine con su gobierno.

<sup>42</sup> Cf. *Intention*. Oxford, 1958. p. 65-70 y la aplicación de esta distinción en la discusión de Vlastos al pasaje del *Gorgias*: VLASTOS, G. *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Ithaca-New York: 1991. p. 149-154.

que allí donde hay un mal no puede decirse que se lo quiere. El núcleo del argumento apunta a la distinción entre “bien real” y “bien aparente” y aquí cobra una especial significación el estado epistémico del agente: una cosa es *creer* que *X* es un bien, otra diferente es *saber* que lo es. El tirano del ejemplo de Sócrates sólo cree que es bueno matar, desterrar o privar de los bienes a otros, no sabe que es un mal. Por lo tanto, una persona de esta índole no puede tener un “gran poder”, si tener un gran poder es un bien. O sea, es posible que una persona haga en la ciudad lo que le parezca y que no tenga un gran poder ni haga lo que quiera<sup>43</sup>. Este texto es una sutil pieza filosófica que conserva toda su frescura y vigencia, tanto desde el punto de vista argumentativo como desde el punto de vista del problema que trata. Sería difícil negar que esta discusión aún hoy describe al menos parte nuestro mundo.

La tesis socrática de que lo único verdaderamente bueno son los bienes morales parece querer decir que la virtud es lo mismo que el conocimiento de lo que es bueno y malo para uno mismo. Uno será feliz si conoce lo que es bueno para uno mismo y actúa en conformidad con ello; el primer beneficiario de esa conducta es siempre el propio agente. La relación precisa entre virtud y felicidad no es todo lo clara que uno quisiera en los diálogos socráticos. Sócrates afirma que es la posesión de cosas buenas para el agente lo que hace feliz a ese agente; ésta es la caracterización más formal de “ser feliz”, en la cual todos los interlocutores de Sócrates están siempre de acuerdo. El problema aparece cuando se trata de determinar qué es una cosa buena para un agente y cuál es el uso (correcto o incorrecto) que puede hacerse de ella<sup>44</sup>. La posición de Sócrates para el común de la gente (es decir, para casi todos nosotros) resulta extraña, pues dice que podemos ser injustamente despojados de nuestra propiedad, injustamente desterrados, injustamente esclavizados o mortificados, o podemos ser injustamente condenados a muerte (como lo fue el propio Sócrates), pero, si estamos en posesión del verdadero bien (la virtud), podemos ser felices a pesar de todo. En estos casos particulares, extremos y terribles de la vida, Sócrates sigue diciendo que el que comete una injusticia se hace más daño a sí mismo que al que padece esa injusticia, o lo que es peor no ser castigado por un crimen que se ha cometido que serlo.<sup>45</sup> El valor de la virtud consiste, entonces, en hacer feliz al agente; y esa felicidad

<sup>43</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 468d7-e5.

<sup>44</sup> Cf. PLATÓN. *Menón*, 87e-88a; *Entídemón*, 279b-281c.

<sup>45</sup> Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 468e-481b.

depende de bienes incondicionales, es decir de bienes que para ser tales no dependen de otros bienes. Desde luego que la virtud no es el único bien; hay otros bienes como la salud física, la belleza corporal, la riqueza y el reconocimiento social. Pero esas cosas son bienes en la medida en que no interfieren negativamente con la vida buena (es decir, cuando se hace un uso correcto de ellos) y, en el balance general de mi vida, los prefiero a sus opuestos. No es racional que una persona prefiera la enfermedad a la salud, la fealdad a la belleza, la pobreza a la riqueza, la falta de reconocimiento al reconocimiento. Pero aun así esos bienes son insignificantes comparados con la virtud, pues son siempre condicionales. Si yo no tuviera belleza o riqueza, de todos modos podría ser feliz teniendo virtud y, conversamente, si tuviera todos esos bienes pero careciera de virtud, sería un miserable y un desdichado.<sup>46</sup> Podría revelarse como algo verdaderamente importante distinguir los bienes aparentes de los bienes reales (ésta es una distinción puramente socrática que atraviesa toda la historia de la filosofía griega y creo que, en distintas formas, llega hasta nosotros). Si uno hace el esfuerzo de pensar las cosas de esta manera, puede descubrir que la caracterización formal que hace Aristóteles<sup>47</sup> (en) de la felicidad como fin último, perfecto y autosuficiente de la vida mantiene todavía hoy su lozanía, porque el problema en sí mismo no ha perdido vigencia, se encuentra presente de un modo muy concreto en nuestra vida diaria.

Para terminar quisiera referirme brevemente a un último punto. He dicho que el cultivo y estudio de la filosofía antigua no debe tener, en mi opinión, un carácter puramente histórico en el sentido de que su objetivo principal no debería ser solamente exponer con precisión histórica el pensamiento de un filósofo del pasado. Eso no significa, desde luego, que podamos decir cualquier cosa sobre un filósofo. Como es bien sabido, la profesionalización de la filosofía ha alcanzado un grado muy importante de desarrollo y, en el caso concreto de la filosofía antigua, este aserto se aplica de un modo muy especial. Una tarea importante, creo, de quien se dedica profesionalmente a la filosofía antigua es exponer de la mejor manera posible el pensamiento de los filósofos tratando de mostrar lo que efectivamente dijeron (o lo que a su leal saber y entender dijeron). De todos modos, pienso que a

<sup>46</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 470e. Éste es el llamado “principio de la soberanía de la virtud”, o sea el principio según el cual la virtud es lo más valioso en la vida (cf. SANTAS, G. X. Socrates. *Philosophy in Plato's early dialogues*. London/Boston and Henley: 1979. p. 231 ss.; véase también VLASTOS, G. op. cit., p. 209-214).

<sup>47</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, I 1 y 5.

medida que el estudiante y el estudioso avanzan en el examen de las doctrinas filosóficas, a medida que examinan los puntos de partida, las tesis y los argumentos propuestos por los filósofos para defender sus posiciones, deben intentar darle vivacidad al pensamiento que están estudiando y atreverse a hacer una interpretación constructiva del o de los pensadores considerados. Si la filosofía antigua es filosofía, como creo que efectivamente lo es, podemos intentar ejercer nuestro pensamiento en la lectura y estudio de los filósofos del pasado. Creo, como Aristóteles, que “la actividad del intelecto es vida”<sup>48</sup> y los filósofos antiguos nos ofrecen una extraordinaria posibilidad de ejercer esa actividad.

---

<sup>48</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1072b26-27.